





INTERREGIONAL ORGANIZATION  
"RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY"



The Herzen State Pedagogical University of Russia



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

**27<sup>TH</sup> INTERNATIONAL CONFERENCE**  
**«THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT»:**  
**«Paideia, State, Man:**  
**Anthropology in Platonic Tradition»**

Saint Petersburg  
28 June 2019

St Petersburg  
2019



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ  
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



Российский государственный педагогический университет  
имени А. И. Герцена



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XXVII НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ**  
**«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:**  
**Пайдейя, государство, человек:**  
**антропология в платоновской**  
**традиции»**

Санкт-Петербург, 28 июня 2019 г.

**Сборник материалов**

Санкт-Петербург

2019

*Оргкомитет конференции:*

Светлов Р. В. (председатель), Летагин Л. Н., Шмонин Д. В.,  
Степанова А. С., Протопопова И. А.

*Программный комитет конференции:*

Мочалова И. Н. (председатель), Алымова Е. В., Гончаров И. А.,  
Курдыбайло Д. С., Хмара И. В., Лисовский П. П.

**Сборник материалов XXVII научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Пайдейя, государство, человек: антропология в Платоновской традиции».** Санкт-Петербург, 28 июня 2019 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2019. — 265 с.

ISBN 978-5-6043772-3-9

Настоящий сборник включает тексты докладов XXVII международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Пайдейя, государство, человек: антропология в Платоновской традиции». (Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия. 28 июня 2019 г.)

ISBN 978-5-6043772-3-9 © Коллектив авторов, 2019  
© МОО «Платоновское философское общество», 2019

## **ДВЕ ФОРМЫ ГЕДОНИЗМА: ГЕГЕСИЙ КИРЕНСКИЙ И ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ФИЛОСОФ ЯН ЧЖУ<sup>1</sup>**

Статья посвящена сопоставлению двух форм гедонизма: древнегреческого философа Гегесия, являющегося основателем одного из направлений киренской школы, и древнекитайского философа Ян Чжу, относимого к представителям раннего даосизма, взгляды которого часто характеризуются как крайний индивидуализм и гедонизм. На основе дошедших до нашего времени свидетельств выявляются общие и различные моменты во взглядах этих мыслителей. Затрагивается вопрос о степени аргументированности их позиций. Привлекаются сведения об учителях этих философов и их последователях. Рассматривается обоснованность характеристики Гегесия как представителя пессимизма и проповедника смерти. В связи с этим уделяется внимание свидетельству Цицерона о сочинении Гегесия. Указывается возможность влияния буддизма (жизнь как страдание) и джайнизма (самоубийство путем добровольного отказа от пищи) на Гегесия. Сопоставляя взгляды Гегесия и Ян Чжу на феномены жизни и смерти, отмечается, что, понимая все тяготы жизни, Ян Чжу все же не говорил о смерти как о выходе и осуждал самоубийство. Подчеркивается, что несмотря на то, что Ян Чжу был сторонником ценности жизни (гуй шэн), его понимание ценности жизни отличалось от даосского и конфуцианского. Рассматривается положение Гегесия, что мудрец все делает только для себя и позиция Ян Чжу «для себя» (вэй во). Делается вывод, что взгляды Гегесия и Ян Чжу можно характеризовать как эгоистический гедонизм, противопоставляя его универсалистскому или социальному гедонизму. Обращается на общий с гедонизмом киренаиков (особенно последователей Гегесия) момент во взглядах Ян Чжу, а именно: роль разума в руководстве наслаждениями. Представляется, что анализ сохранившихся свидетельств позволяет говорить о большей близости взглядов Гегесия и Ян Чжу, чем весьма широко распространенное сближение теорий Ян Чжу с учениями Эпикура или Аристиппа.

**Ключевые слова:** гедонизм, киренская школа, Гегесий, самоубийство, эгоизм, даосизм, Ян Чжу, буддизм, джайнизм

### **Dyomin Rostislav Nikolaevich**

Two forms of Hedonism: Hegesias and ancient Chinese philosopher Yang Zhu

The article is devoted to the comparison of two forms of hedonism: the ancient Greek philosopher Hegesias who is the founder of one of the directions of the cyrenaic school, and the ancient Chinese philosopher Yang Zhu, who is referred to the representatives of early Taoism, whose views are often characterized as extreme individualism and hedonism. On the basis of extant evidence, common and different points in the views of these thinkers are revealed. The question of

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-03-00616 — ОГН «Сократическая школы как явление античной философии и культуры». 2017–2019.

the degree of argumentation of their positions is raised. Information about the teachers of these philosophers and their followers is attracted. The validity of Hegesia's characteristics as a representative of pessimism and a preacher of death is considered. In this regard, attention is paid to the testimony of Cicero on the book of Hegesia. The possibility of the influence of Buddhism (life as suffering) and Jainism (suicide by free refusal of food) on Hegesia is indicated. Comparing the views of Hegesia and Yang Zhu on the phenomena of life and death, it is noted that, understanding all the hardships of life, Yang Zhu still did not talk about death as a way out and condemned suicide. It is emphasized that despite the fact that Yang Zhu was a supporter of the value of life (gui sheng), his understanding of the value of life was different from the Taoist and Confucian. The position of Hegesia that wise man does everything only for himself and Yang Zhu's position "for himself" (wei wo) is considered. The conclusion is that the views Hegesia and Yang Chu can be described as egoistic hedonism in opposition to the universalistic hedonism. Attention is drawn to a common with the hedonism of cyrenaics (especially followers of Hegesia) moment in the views of Yang Zhu, namely: the role of reason in the management of pleasures. It seems that the analysis of the surviving evidence suggests a greater affinity between the views of Hegesia and Yang Zhu than the very widespread convergence of Yang Zhu's theories with the teachings of Epicurus or Aristippus.

**Key words:** hedonism, Cyrenaic school, Hegesias, suicide, Daoism, Yang Zhu, Buddhism, Jainism

Некоторые авторы считают феномен гедонизма принадлежностью современной эпохи, когда гедонизм стал массовым, поощряемым экономикой, явлением, и, по мнению многих, явлением весьма опасным для человека и общества в целом.

Однако история гедонистических учений, представленных в западноевропейской традиции именами Аристиппа, Эпикура, Козимо Раймонди, Лоренцо Вала и др., насчитывает не одно столетие. Некоторые пишущие про гедонизм говорят о национальных гедонизмах как о видах, или о формах гедонизма. Например, рассматривая эстетический гедонизм, восходящий к Уолтеру Патеру и Оскару Уайльду, называют его английским гедонизмом (Петрова 2015). Говорят и о русском гедонизме, касаясь того, как именно и когда положения этого учения проникли в нашу культуру. Иногда указывают, что уже М. В. Ломоносов в своем «Разговоре с Анакреонтом», написанном между 1756 и 1761 гг., формирует национальную философию гедонизма (Янушкевич 2003, 94). И хотя имя Аристиппа и некоторые приписываемые ему изречения были известны уже по «Пчеле», популярному в Древней Руси сборнику изречений IX–X вв., все же считается, что в русское культурное сознание гедонизм относительно широко входит в начале XIX в. Начиная с этого времени, имя Аристиппа как нарицательное обозначение философа-гедониста, представителя школы киренаиков, начинает встречаться все чаще на страницах литературных текстов и в эпистолярном жанре.

Обычно выделяют три направления развития основанной Аристиппом киренской школы, связывая их с именами таких малоизвестных мыслителей как Гегесий Киренский, Анникерид и Феодор Безбожник. Не очень широко известны представители гедонизма в восточной философии: Ян Чжу и его последователи в Китае или школа чарвака в Индии. Взгляды древнекитайского философа Ян Чжу часто сопоставляют со взглядами Эпикура или с учениями таких представителей сократических школ древней Греции, как Антисфен и Аристипп. Отмечают определенную общность взглядов Ян Чжу и древнеиндийской школы чарвака или локаяты (Быков 1966, 136). Представляется, что анализ сохранившихся свидетельств позволяют говорить об определенной близости взглядов Гегесия и Ян Чжу.

Сведения о жизни и учении Гегесия немногочисленны (Giannantoni 1990, 113–115). В частности, известно, что Гегесий преподавал своё учение во время Птолемея. Ответить на вопрос, какого именно Птолемея, не так легко, как может показаться. Учителем Гегесия был Паребат Киренский (D.L. II, 86, 134 = Giannantoni 1990, 109). Об этом философе и о том, чему Гегесий у него учился, и отличались ли взгляды Паребата от взглядов Гегесия, мы не знаем практически ничего. Однако известно, что два его ученика — Гегесий и Анникерид — стали основателями особых направлений. Это позволяет предположить, что во взглядах Паребата были моменты, позволившие дать разные истолкования.

Гегесий был главой кружка слушателей, которые по его имени назывались «гегесианцами» (οἱ Ἡγησιακοί) (Солопова 2008, 251). Считается, что философ проповедовал смерть и даже получил из-за этого прозвище «Учитель смерти» (Πεισιθάνατος) (Солопова 2008, 251). Что касается сочинений, то известно только об одном сочинении Гегесия. Оно носило название «Ἀλοκαρτερῶν»: в переводе М. Гапарова «Обессиленный». (Cic. Tusc. I 84; Цицерон 1995, 235), в переводе Н. В. Брагинской «О самоубийстве воздержанием от пищи» (Брагинская 2008, 418). Автор «Тускуланских бесед» пишет, что в этом сочинении герой собирался кончить жизнь голодовкой, друзья его разубеждали, а он им в ответ перечислял все неприятности жизни (Cic. Tusc. I 84; Цицерон 1995, 235). Это самоубийство голодом заставляет вспомнить существующую (и в настоящее время) в джайнизме практику самоумерщвления. В этом случае принудительное (хотя бы и самим собой) голодание выступает в роли очищения (Thakur 1963, 104–105). Интересно, что именно такую форму

самоубийства выбрал, перешедший от стоицизма к киренаикам современник Гегесия Дионисий Гераклеяский (D.L. VII, 167; Д.Л. 1986, 295). Цицерон пишет также, что Гегесий рассуждал об этом вопросе так пространно, что, говорят, царь Птолемей, запретил ему выступать на эту тему, потому что многие, послушавши его, кончали жизнь самоубийством (Cic. Tusc. I 83; Цицерон 1995, 235). Сочинение Гегесия не дошло до нашего времени. Иногда пишут, что книга его была сожжена. Интересно, было бы знать, повторила ли книга Гегесия судьбу (так возмущавшую Шопенгауэра) издания эссе Д. Юма «О самоубийстве»? (Шопенгауэр 2001, 240).

Казалось бы, принимая во внимание свидетельство Цицерона можно однозначно говорить о проповеди Гегесием самоубийства. Например, по мнению А. Ф. Лосева, «Гегесий ...из киренейского принципа удовольствия сделал прямой вывод о самоубийстве» (Лосев 1994, 116). Исследователь античной эстетики полагает, что «идея самоубийства является совершенно последовательным и вполне логическим выводом из принципа абсолютизированного удовольствия» (Лосев 1994, 116). Истолкования Гегесия как сторонника самоубийства и его проповедника делает из него своего рода предшественника А. Камю, считавшего, что «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства» и что «заслуживающий уважения философ должен служить примером» (Камю 1990, 24).

Однако все же есть основания для сомнения. Известно, что Гегесий в отличие от других киренаиков, которые считали, что счастье — это совокупность всех наслаждений в прошлом, настоящем и будущем, утверждал, что счастье не просто вторично по отношению к наслаждениям (как их совокупности), но что его «совершенно невозможно» (τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι) (D. L. II 94; Д.Л. 1986, 121) и делал ударение на преобладающей в жизни роли страдания. Утверждение, что счастье совершенно невозможно, приводит на память начало «Послезакония» Филиппа Опунтского: (Pl. Eriptom. 973 e; Платон 1972, 482). Вспоминается также и киник Кратет Фиванский, считавший, что «если бы о счастливой жизни нужно было бы судить по обилию удовольствий в ней, то никто не мог бы считаться счастливым» (Кратет, фр. 50, Нахов = Stob. XCVIII, 72). Кстати, представляется плодотворным, используя интерпретацию, что существенным моментом аристипповой трактовки наслаждения является своего рода не имеющий длительности и протяженности хронотоп (Алымова, Караваева 2019, 12), рассмотреть отрицание Гегесием



и его последователями возможности счастья с привлечением учение о неделимых частицах пространства и времени Диодора Крона, современника Гегесия, также жившего в это время в Александрии и отрицавшего движение.

Но считать, что счастье невозможно, и призывать к самоубийству — не одно и то же. Возможно, что пессимистическая картина, ярко нарисованная Гегесием в самом начале своего сочинения, затем сменялась учением, вовсе не зовущим к самоубийству. И возникает вопрос, а не было ли решение некоторых его слушателей или читателей уйти из жизни результатом неправильного понимания мыслителя? Вспомним эпиграмму Каллимаха про близкого к Сократу Клеомброта Амбракийского, который так понял платоновского «Федона», что покончил с собой, бросившись со стены. Дослушали ли слушатели до конца речи Гегесия, дочитали ли до конца его сочинение читатели?

Кроме этого, нам, к сожалению, ничего неизвестно о дальнейшей жизни Гегесия. Сведений, что он сам покончил жизнь самоубийством, у нас не имеется, а ведь если бы это произошло, то, скорее всего, либо Цицерон, либо последующие авторы упоминали бы об этом (Wallace 1998). Возможно, конечно, что для себя Гегесий не был столь убедителен, как для других. Очевидно, что и не для всех других, кто его слушал.

Следует, также учесть, что Диоген Лаэртий, излагая взгляды гегесианцев, пишет, что, согласно им, «предпочтительны как жизнь, так и смерть» (τὴν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἰρετόν) (D. L. II 94; Д.Л. 1986, 121). Таким образом, жизнь и смерть оказываются равными. В связи с этим вспоминается Фалес, утверждавший, что между жизнью и смертью нет разницы, и который в ответ на вопрос, почему же ты не умрешь, ответил: «Именно поэтому». (D. L. I 36; Д.Л. 1986, 65). При условии равенства жизни и смерти Гегесию не было необходимости кончать жизнь самоубийством. Обратим также внимание, что важным моментом учения Гегесия и гегесианцев в изложении Диогена Лаэртия был принцип «Мудрец все делает ради себя» (τὸν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἔνεκα πάντα πράξειν... — D. L. II, 95; Д.Л. 1986, 121).

Стоит учесть возможность влияния восточной философии на Гегесия. В частности, некоторые авторы, учитывая ту роль, которую Гегесий отводил в жизни страданию (ср. в буддизме дуккха — страдание; конечная цель — освобождение от страданий), допускают влияние буддизма. Так, французский философ Жан Мари Гюйо, указав, что Гегесий жил в то время, когда Азия и Европа только что

вступили в сношения, благодаря завоеванию Александра, предположил, что учение Гегесия являлось, быть может, своего рода синтезом буддистских идей с идеями киренейцев» (Гюйо 1899, 199). Но, допуская возможность влияния буддизма, стоит обратить внимание и на возможное влияние джайнизма. Ведь джайны, допуская самоубийство, видели в умерщвлении плоти голодом своеобразный способ очищения от грехов (Thakur 1963, 104). Это как раз тот способ, о котором шла речь в сочинении Гегесия. Однако, специальное рассмотрение этого вопроса уже выходит за рамки данной статьи.

Если считать, что Гегесий, несмотря на свое прозвище, не был проповедником смерти, то, по-видимому, назвать его гедонизм пессимистическим можно с определенной оговоркой.

Что касается Китая, то говорить о китайском гедонизме даже более правомерно, чем об английском или русском. В качестве основателя подобного учения можно назвать Ян Чжу. Время его жизни — вторая половина V в. до н. э. и первая половина IV в. до н. э. Ян Чжу рассматривают как представителя раннего даосизма (Феоктистов 1994, 522). Есть сведения, что Ян Чжу был учеником Лао-цзы и что Лао-цзы наставлял его перед тем, как уйти на Запад (Чжуан-цзы. Ле-цзы 1995, 240–241).

Так как сочинения Ян Чжу (если они были) не дошли до нашего времени, то учение мыслителя восстанавливается по свидетельствам и фрагментам, содержащимся в других сочинениях (Фэн Юлань 1998, 83). Так, в книге «Ле-цзы» содержится глава, посвященная Ян Чжу. Существуют различные мнения по вопросу о ее подлинности, но, тем не менее, она считается важным источником сведений о мыслителе. На основании сохранившихся свидетельств, взгляды Ян Чжу обычно характеризуются как гедонизм и крайний индивидуализм (Буров 1966, 125–126). Гедонистом древнекитайского мыслителя называют потому, что одним из главных принципов учения мыслителя полагается принцип «наслаждения жизнью», «радости жизни» (ле шэн). В «Ле-цзы» ему приписываются слова «наслаждайтесь жизнью пока живы, и не думайте о том, что будет после смерти» (Чжуан-цзы. Ле-цзы 1995, 364). Его также называют сторонником принципа «ценности жизни» (гуй шэн). Однако, как отмечают, его понимание ценности жизни отличалось от даосского и конфуцианского (Титов 2015, 149). Так в отличие от даосов он считал, что бессмертия нет и продлить жизнь невозможно.

В связи с тем, что имеется точка зрения, что Ян Чжу гедонизм был приписан много времени спустя после его смерти (Торчинов

2004, 107–108), то можно указать на несколько свидетельств существования гедонизма (причем как теории, а не только практики) и до Яна Чжу. Так учение гедонистического характера можно увидеть в ответе Гуань Чжуна (VIII–VII вв. до н. э.) на вопрос, что означает «вскармливание жизни» (ян шэн), а также в рассказе о двух братьях Цзы Чаня, старшего современника Конфуция, и одного из представителей раннего легизма. Можно видеть и элементы гедонизма как учения (причем перекликающиеся со взглядами Ян Чжу) в речи разбойника Чжи, обвиняющего Конфуция в непонимании Дао и настаивающего его «с помощью человеческих чувств» (Атеисты 1967, 297)

Учение Ян Чжу вызывало осуждение и критику со стороны даосов и конфуцианцев, которые видели в нем проповедь эгоизма. Так, например, конфуцианский мыслитель Мэн-цзы считал необходимым противостоять учению Ян Чжу и его последователей, а в даосской книге «Чжуан-цзы» речь шла о том, чтобы «заткнуть рот сторонникам Ян Чжу и Мо Ди» (Малявин 1995, 117). Истолкование Ян Чжу как крайнего индивидуалиста, связано с т. н. вопросом о волоске. В книге «Мэн-цзы» говорится, что Мэн-цзы, объясняя популярность учения Ян Чжу, говорил: «Ян-цзы берет призывом: “Все для меня!”». «Но для блага Поднебесной, — пишет Мэн-цзы, — «он не сделает даже того, чтобы вырвать у себя хоть один волосок» (Мэн-цзы 1999, 193). На основании этого свидетельства конфуцианская традиция приписывает Ян Чжу высказывание: «Я не вырвал бы и волоска, чтобы принести пользу Поднебесной». Правда, некоторые авторы полагают, что речь у Ян Чжу идет не о теории «все для себя», а о бессмысленности мелких жертв, которые не изменят положения дел в Поднебесной. (Быков 1966, 134). Обратим внимание, что принцип «для себя» (вэй во), приписываемый Ян Чжу, выделяется как основной момент его учения, и этот момент совпадает с уже упомянутой позицией Гегесия и гегесианцев в изложении Диогена Лаэртия: «Мудрец все делает ради себя». Общий момент в учении Ян Чжу и Гегесия можно увидеть также в ярком описании тягот жизни, но, понимая все невзгоды и страдания жизни, Ян Чжу все же не говорил о смерти как о выходе и, как это видно из его беседы с его учеником Мэн Суньяном, осуждал самоубийство (Чжуан-цзы. Лецзы 1995, 369).

Другим общим моментом учения Ян Чжу с гедонизмом киренаиков, особенно следующих по времени за Аристиппом, т. е. гегесианцев, является та роль, которую они отводят разуму в руководстве

наслаждениями. По мнению, А. Л. Титова, «последователи Ян Чжу первыми увидели в разуме главную особенность человека» (Титов 2017, 145).

Диоген Лаэртий, излагая взгляды последователей Гегесия, пишет, «поступать всюду следует так, как представляется лучше разуму» (D.L. II.95; Д.Л. 1986, 121.). Ведь именно разум обеспечивает меру в наслаждении, не позволяя пресыщаться. По Аристиппу, стремление к удовольствию не должно поработать; знание в этом меры есть добродетель. И достигается она не в воздержании от удовольствий, а в умении разумно пользоваться ими. Интересно, что последователи Гегесия, отвергая ощущения как не ведущие к точному знанию, выступали как критики сенсуализма.

С точки зрения Ян Чжу, надо разумно наслаждаться жизнью. Ян Чжу считает, что человек не может всю жизнь наслаждаться прекрасными женщинами и сладкозвучной музыкой, не может иметь в достатке роскошные одежды и изысканные кушанья. По сути дела, он делает вывод: на то у людей и разум, чтобы понимать это. И знание нам нужно не само по себе, а как средство достижения удовольствия, как средство определения меры.

Используя восходящую к Г. Сиджвику терминологию, взгляды Гегесия и Ян Чжу можно характеризовать как эгоистический гедонизм, противопоставляя его универсалистскому или социальному гедонизму, и это позволяет говорить о большей близости взглядов Гегесия и Ян Чжу, чем распространенное сближение учений Аристиппа и Ян Чжу.

### Источники

Нахов И. М. (ред.). (1984) Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 398 с.

Позднеева Л. Д. (ред.). (1967) Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Вступ. статья, пер. и комм. Л. Д. Позднеевой. М.: Главная редакция восточной литературы, 403 с.

Диоген Лаэртский (1986) О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. М.: Мысль, 571 с.

Камя А. (1990) Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. В кн.: Камя А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. — М.: Издательство политической литературы, с. 23–92.

Мэн-цзы (1990) Предисл. Л. Н. Меньшиков. Пер. с китайского, указ. В. С. Колоколова. СПб.: Петербургское востоковедение, 264 с.

Платон (1972) Послезаконие. В кн.: Платон. Сочинения. В 3-х т. / Пер. с древнегреч. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, с. 470–498.

Цицерон (1975) Тускуланские беседы. В кн.: Цицерон. Избранные сочинения / Пер. с лат. — М.: Художественная литература, с. 207–357.

Чжуан-цзы. Ле-цзы (1995) Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М.: Мысль, 439 с.

Шопенгауэр А. (2001) Paralipomena. В кн.: Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 5. Parerga и Paralipomena: В 2 т. Т. 2: М.: Республика, 2001, 526 с.

Giannantoni G. (ed.) (1990) Socratis et Socraticorum Reliquiae in 4 t. Vol. I. Napoli: Bibliopolis.

## Литература

Альмова Е. В., Караваева С. В. (2019) Аристипп из Кирены: феноменология наслаждения. Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, № 1, с. 7–15.

Брагинская Н. В. (2008) Киренская школа. В кн.: Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, с. 417–418.

Быков Ф. С. (1966) Зарождение политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 241 с.

Гюйо Жан Мари (1899) Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. СПб.: Товарищество «Знание», 372 с.

Лосев А. Ф. (1994) История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Ладомир, 715 с.

Петрова Е. В. (2015) У. Патер о проблемах английского гедонизма в книге очерков «Ренессанс». Проблемы истории, филологии, культуры, № 2 (48), с. 231–235.

Солопова М. А. (2008) Гегесий. В кн.: Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, с. 251–252.

Титов А. Л. (2015) Философия жизни и эвдемонизм Ян Чжу. Проблемы Дальнего Востока, № 5, с. 149–154.

Титов А. Л. (2017) Природа человека в древнекитайской философии: от Ян Чжу к Сюнь-цзы. Вопросы философии, № 3, с. 141–153.

Торчинов Е. А. (2004) Даосизм. «Дао-Дэ цзин». 2-е изд. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 256 с.

Фэн Ю-лань (1998) Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 376 с.

Феоктистов В. Ф. (1994) Ян Чжу. В кн.: Титаренко М. Л. (ред.) Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, с. 522–523.

Янушкевич А. С. (2003) «Козлиная песнь» К. Вагинова и «Аполлон Бездобров» Б. Поплавского. В кн.: Рыбальченко Т. Л. (ред.). Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог. Вып. 5. Гедонистическое мироощущение и гедонистическая этика в интерпретации русской литературы XX века. Томск, с. 94–122.

Thakur U. (1963). The History of Suicide in India. Delhi.

Wallace I. Matson (1998) Hegesias; the death-persuader; or, the gloominess of hedonism. Philosophy, № 73 (4), p. 553–557.

## Sources

- Nahov I. M. (ed.) (1984) Antologiya kinizma. Fragmenty sochinenij kinicheskikh myslitelej. [Anthology of cynicism. Fragments of the writings of cynic philosophers]. M.: Nauka, 398 p. (In Russian)
- Pozdneeva L. D. (ed.) (1967) Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya. Yan Chzhu, Leczy, Chzhuancy [Atheists, Materialists, Dialectics of Ancient China. Yang Zhu, Liezy, Zhuangzy]. M.: Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 403 p. (In Russian)
- Diogen Laertsij (1986) O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. M.: Mysl', 571 p. (In Russian)
- Kamyu A. (1990) Mif o Sizife. Esse ob absurde [The Myth of Sisyphus. Essay on the Absurd]. In: Kamyu A. Buntuyushchij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo. [The Revolting man. Philosophy. Policy. Art]. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, p. 23–92. (In Russian)
- Men-czy (1990). Men-czy [Mengzy]. St. — Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 264 p. (In Russian)
- Platon (1972) Poslezakonie [The Epinomis]. In: Platon Sochineniya [Works]. V.3(2). M.: Mysl', p. 470–498 (In Russian)
- Ciceron (1975) Tuskulanskie besedy [Tusculanae Disputationes] In: Ciceron Izbrannye sochineniya [Selected works]. M.: Hudozhestvennaya literatura, p. 207–357. (In Russian)
- Chzhuan-czy. Le-czy (1995) Malyavin V. V. (ed). Chzhuan-czy. Le-czy [Chzhuan-czy Leczy,] M.: Mysl', 439 p. (In Russian)
- Shopengauer A. (2001) Paralipomena. In: Shopengauer A. Sobranie sochinenij [Collected works]: V. 5. M.: Respublika, 2001, 526 p. (In Russian)
- Giannantoni G. (ed.) Socratis et Socraticorum Reliquiae in 4 t. Vol. I. Napoli: Bibliopolis, 1990. (In English)

## References

- Alymova E. V., Karavaeva S. V. (2019) Aristipp iz Kireny: fenomenologiya naslazhdeniya [Aristippus of Cyrene: phenomenology of pleasure]. Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina — Vestnik of Pushkin Leningrad State University. № 1, p.7–15. (In Russian)
- Braginskaya N. V. (2008) Kirenskaya shkola [Cyrenaic School]. In: Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar' [Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. M.: Progress-Tradiciya, p. 417–418. (In Russian)
- Bykov F. S. (1966) Zarozhdenie politicheskoy i filosofskoj mysli v Kitae [The origin of political and philosophical thought in China]. M.: Nauka, 241 p. (In Russian)
- Gyujio Zh. M. (1899) Moral' Epikura i ee svyaz' s sovremennymi ucheniyami [The morality of Epicurus and its connection with modern teachings.]. St. — Petersburg: Tovarishchestvo «Znanie», 372 p. (In Russian)
- Losev A. F. (1994) Istoriya antichnoj estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon. [History of Ancient Aesthetics. Sophists. Socrates. Plato]. M.: Ladimir, 715 p. (In Russian)

Petrova E. V. (2015) U. Pater o problemah anglijskogo gedonizma v knige ocherkov «Renessans» [W. Pater about the problems of English Hedonism in the book of essays «Renaissance»]. Problemy istorii, filologii, kul'tury [Problems of History, Philology, Culture], № 2 (48), p. 231–235. (In Russian)

Solopova M. A. (2008) Gegesij [Hegesias]. In: Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar' [Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. M.: Progress-Tradicija, p. 251–252. (In Russian)

Titov A. L. (2015) Filosofiya zhizni i evdemonizm Yan Chzhu [Philosophy of Life and Yang Zhu's eudemonism]. Problemy Dal'nego Vostoka [Far Eastern Affairs], № 5, s. 149–154. (In Russian)

Titov A. L. (2017) Priroda cheloveka v drevnekitajskoj filosofii: ot Yan Chzhu k Syun'-czy [The Human Nature in Ancient Chinese Philosophy: from Yang Zhu to Xun Zi]. Voprosy filosofii [Problems of Philosophy], № 3, p. 141–153. (In Russian)

Torchinov E. A. (2004) Daosizm. «Dao-De czin» [Daoism. «Dao De Ching»]. 2nd ed. St. — Petersburg: Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 256 p. (In Russian)

Fen Yu-lan' (1998) Kratkaya istoriya kitajskoj filosofii [A brief History of Chinese Philosophy]. St. — Petersburg: Evraziya, 376 p. (In Russian)

Feoktistov V. F. (1994) Yan Chzhu [Yang Zhu]. In: Titarenko M. L. (ed.) Kitajskaya filosofiya. Enciklopedicheskij slovar' [Chinese Philosophy. Encyclopaedic Dictionary]. M.: Mysl', p. 522–523. (In Russian)

Yanushkevich A. S. (2003) «Kozlinaya pesn'» K. Vaginova i «Apollon Bezobrazov» B. Poplavskogo [«Goat ode» by K. Vaginov and «Apollon Bezobrazov» by Boris Poplavsky]. In: Rybal'chenko T.L. (ed.). Russkaya literatura v XX veke: imena, problemy, kul'turnyj dialog. [Russian Literature in the XX century: Names, Problems, Cultural dialogue], № 5. Tomsk, p. 94–122. (In Russian)

Thakur U. (1963). The History of Suicide in India. Delhi. (In English)

Wallace I. Matson (1998) Hegesias; the death-persuader; or, the gloominess of hedonism. *Philosophy*, № 73 (4), p. 553–557 (In English)

*Заместитель директора по воспитательной работе, преподаватель, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна», Колледж технологии, моделирования и управления.*  
il.lyashko@yandex.ru.

## ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ УРОК ПЛАТОНА

Диалоги Платона выражают единое философское учение, при этом затрагивая множество разнообразных вопросов. Исследователи нередко обращаются к особенным предметам диалогов, рассматривая их сами по себе — минуя всеобщий философский принцип, определяющий взгляд Платона в этих частных моментах. Тем самым наследие Платона искажается интерпретациями. Между тем для современного образования ценно сохранить всеобщий принцип платоновского учения. В статье обозначается один из ключевых моментов учения античного философа, составляющий непреходящее наследие для современной школы мышления. Предлагается определить учение Платона как первое явление в истории философии принципа конкретного единства мышления и бытия супротив их абстрактному тождеству. Основанием такой оценки выступает материал диалога «Государство». Показано, что здесь единство предстаёт как развивающееся: а) относительное единство души и её предмета в процессе познания и его результат — б) истинное единство в познании идеи. Для раскрытия этого сюжета в наследии Платона автор статьи обращается к онтогносеологии М. А. Лифшица, в соответствии с которой: истина как предмет философии не может быть категорией или онтологии, или гносеологии в отдельности; онтология и гносеология не могут быть отдельными учениями о разных предметах; сознание в своей истине не может быть замкнуто на себя, а предмет — существовать по ту сторону сознания. Сопоставляя наследие Платона с учением Лифшица, автор приходит к выводу, что древнегреческий философ понимал мышление и бытие как неразрывно связанные друг с другом в развитии. Учитывая данное онтогносеологическое содержание учения Платона, сделан вывод, что диалоги философа представляют собой 1) необходимую пропедевтику в специальном философском образовании и 2) хороший дидактический материал для нравственного образования современных студентов в условиях скептицизма и индифферентного плюрализма. Наоборот, оценки и анализы суждений Платона вне контекста онтогносеологического принципа, или разумного мышления, оказываются произвольными интерпретациями и не могут считаться научными.

**Ключевые слова:** Онтогносеология, Лифшиц, Платон, познание, мышление, бытие, действительность, разум, идея, единство

**Lyashko Ilya Anatolyevich**  
Ontognoseological lesson of Plato

Dialogues of Plato present united philosophical doctrine and also involve many diverse questions either. Researchers often turn to particularity topics



and study them apart. They neglect the universal philosophical principle, which determines Plato's point of view on these particular moments. Thereby Plato's heritage is distorted by such interpretations. Meanwhile it's important for actual education to save the universal principle of Plato's doctrine. The article emphasizes one of main points of doctrine of ancient philosopher. This point constitutes imperishable heritage for modern education of thought. Author offers to define Plato's doctrine as first appearance of principle of concrete unity of thought and being in history of philosophy. This principle has superseded the principle of abstract identity of thought and being. The main material of this assessment is dialogue "Republic". There are shown, that in Plato's doctrine the unity appears as development: a) relative unity soul and its object in cognition process and its result — b) veritable unity in idea cognition. For disclosure of this topic in Plato's heritage author of article refers to ontognoseology of M. A. Lifshits. According to this concept verity as a subject of philosophy can't be a category of ontology or epistemology exclusively; ontology and epistemology can't be independent from each other doctrines about different subjects; true consciousness can't be closed and object can't be separated from it by an impenetrable line. Author has compared Plato's heritage and Lifshits's concept and has concluded the ancient philosopher understands indissoluble linked thought and being in development. By considering this ontognoseological character of Plato's doctrine next conclusion was made: his dialogues are 1) necessary introduction into special philosophical education and 2) good didactic material for moral-life education of modern students in conditions of skepticism and indifferent pluralism. On the contrary, assessments and analyzes of Plato's judgments out of ontognoseological context are arbitrary interpretations and can't be accepted as scientific.

**Keywords:** Ontognoseology, Lifshits, Plato, cognition, thought, being, actuality, mind, idea, unity

Цель данной статьи — обозначить в философском учении Платона момент, без знания которого это наследие можно считать лишь известным, но не познанным. Познание исторического философского учения вообще означает усвоение его принципа, явлением которого оно выступает. Здесь предлагается артикулировать в учении Платона сюжет тождества мышления и бытия: их единство следует определить как **конкретное тождество**, поскольку происходит актуализация гносеологического аспекта. Это отличает Платона от предшественников, выражавших это тождество лишь в онтологическом аспекте, и определяет важность его учения в современном философском образовании. Чтобы глубже проникнуть в это содержание, возьмём в помощники соотечественника М. А. Лифшица (1905–1983), чьи философские изыскания были посвящены именно этому принципу.

Лифшиц известен в первую очередь как теоретик культуры, искусства. Но в этих его работах явно прослеживается философская методология — теория отражения диалектического материализма. Последняя углублена Лифшицем — развита как **онтогносеология**. Это учение с полным правом можно назвать философским. Почему же публике мыслитель известен скорее как эстетик, нежели как

философ? Основная причина в том, что Лифшиц при жизни не публиковал трудов по философии, т. е. не излагал специально свой метод. Тем не менее, такой труд готовился к публикации. Эти материалы находятся в архиве Лифшица и благодаря труду В. Г. Арсланова многие важные заметки и тезисы, раскрывающие философские достижения отечественного мыслителя, опубликованы (Лифшиц 2004; Лифшиц 2010). Также на сайте художника и теоретика искусства Д. Г. Гутова в разделе, посвящённом наследию философа ([www.gutov.ru/lifshitz](http://www.gutov.ru/lifshitz)), опубликована архивная заметка «Бытие и сознание», в которой суть онтогносеологического учения изложена ёмко. Кроме того, есть труд «Диалог с Эвальдом Ильенковым» (Лифшиц 2003), в котором Лифшиц с точки зрения принципов онтогносеологического учения рассматривает категорию идеального, разработке которой много сил отдал Э. В. Ильенков. Хотя работа в целом не была закончена автором, написанные части, в отличие от архивных заметок, являются завершённым текстом. Таким образом, указанные работы выступают кругом основных источников, на основании которых можно судить о достижениях Лифшица в области философии. На них мы здесь и опираемся.

Онтогносеологическое учение артикулирует философский принцип, красной нитью идущий через историю классической философии, нашедший своё явное выражение в немецкой классической философии (начиная с И. Канта), а не вполне определённо впервые встречается как раз в платоновской мысли. Этот принцип вообще отличает философскую точку зрения от других и состоит в неотделимости онтологии и гносеологии. С точки зрения современной (не по времени, а по существу — разумно вбирающей в себя историко-философские достижения, а не абстрактно отличая себя от них) философии не может быть онтологии и гносеологии как самостоятельных учений, якобы изучающих отдельные предметы. Напротив, бытие и мышление поняты здесь как моменты одного предмета. Высветить данный сюжет в многообразном наследии Платона нам помогает учение Лифшица потому, что его онтогносеологическая терминология артикулирует эту проблематику.

Изложим суть онтогносеологии Лифшица в тезисах.

1. Отношение бытия и сознания философ определяет материалистически: второе зависит от первого. Но эта зависимость выступает двояко:

**онтологически** сознание — продукт природы и в качестве такового пассивно зависит от бытия, активно не сознаёт

себя и не понимает мир; в этом состоянии сознания бытие оказывается «позади» него;

**гносеологически** сознание зависит от бытия постольку, поскольку имеет объект, т. е. является субъектом только потому, что чувствует и понимает мир, контролирует самого себя в нём; в качестве объекта бытие оказывается перед сознанием.

2. Поскольку сознание занимает как одно, так и противоположное положение, то истина этих двух зависимостей — в их тождестве. Эту «оптимальную» форму Лифшиц и называет онтогносеологией. Такая точка зрения лишена однобоких иллюзий, абсолютизирующих одну из сторон этого отношения: а) детерминизм — абсолютизация онтологического момента, когда сознание это пустая форма, рядоположенная часть мира, не представляющая собой уникальную реальность, не имеющая собственный закон; б) субъективизм — абсолютизация гносеологического момента, когда предмет есть ничто и сознание в предмете имеет дело исключительно с самим собой, что в практическом отношении ведёт к индифференции (толерантности к любым принципам) и плюрализму (все концепции одинаково феномены сознания, поэтому нельзя сравнивать их по критерию истины). В онтогносеологии оба момента «на своих местах». Истинное познание возможно, если оно онтологично. И онтология действительна, если бытие познаваемо как таковое. Сознание в истинном состоянии (Лифшиц назвал его «сознательность сознания») не замкнуто на себя, а опирается на объективную реальность.

3. Таким образом, сознание — это зеркало объективной реальности. Активность сознания выражает более широкий мир, чем ближайшая его реальность — психологическая и социальная. Эта его активность есть в то же время зеркальность самой природы в сознании. Таким образом, мы имеем дело с тождеством онтологического и гносеологического, определённым диалектически. Истина не в абстрактном тождестве бытия и мышления, а в предметной объективности сознания и отражательной субъективности мира. Истина это не бытие «по ту сторону» сознания (абстрактная онтология — метафизика) и не характеристика знания субъекта по ту сторону предмета (абстрактная гносеология), а онтогносеология — конкретное единство того и другого.

4. Истина — это 1) соответствие ума предмету и 2) адекватность предмета самому себе. 1) Сознание разумно (адекватно себе), когда объективно — выражает суть предметности, а не субъективное

содержание; 2) в сознании истинно отражается лишь тот предмет, который достигает своего истинного состояния (максимально выражает свой род). Отражается то, что отражаемо — достигло («заслужило») быть отражённым мыслящим сознанием. По справедливому замечанию Лифшица, не всё реальное действительно. Эта мысль более известна благодаря частому повторению фразы Гегеля, при котором, правда, теряется **мысль**, стоящая за ней: действительно разумно, т. е. оно есть мысль (и потому не всё, что реально, автоматически и разумно) (Гегель 1974). Действительный предмет лишь тот, который может быть отражён в мыслящем сознании (при этом реальными предметами могут быть названы также и те, что мы чувствуем, представляем). И, с другой стороны, сознание мыслит тогда, когда оно опирается на предмет.

Будучи по своей философской точке зрения диалектическим материалистом, Лифшиц относится к идеализму как заблуждению и потому называет идеализмом (в негативном смысле) также и тот грубый материализм, который отрицает идеальные возможности материи, ибо для настоящего материалиста всё идеальное есть идеальное самой материи, а не нечто лишь субъективно представляемое (т. е. лежащее по ту стороны материи). По существу, для Лифшица философия это не «измы» (т. е. не решение «основного вопроса» о первичности), а учение об истине. Истина же это и сущее, и познание, поэтому принципом философии утверждается онтогносеология. Эта точка зрения делает Лифшица классиком: истина есть абсолютное (не объективное и не субъективное) — конкретное тождество мышления и бытия. Вопрос, скорее, состоит, в том, как именно понимать эту конкретность. В заметке, опубликованной в «VARIA», мы можем прочесть ответ отечественного мыслителя: «Тождество не между субъектом и объектом, а между логическим законом бытия, его разумностью и нашим разумом» (Лифшиц 2010, 18). Таким образом, середина, опосредствующая единство мышления и бытия в онтогносеологическом учении Лифшица, это логическое, λογος.

У Платона мы встречаем, в общем, эту же мысль, но в ином выражении: единство мышления и бытия выступает в идее блага. В шестой книге диалога «Государство» философ ставит идею блага выше истины, поскольку именно первая делает познаваемой вторую (Платон 1994, 291). В такого рода зависимости истины выражается её онтологическая и гносеологическая определённости. Платон говорит, что идея блага «придаёт познаваемым вещам истинность, а человека

наделяет способностью познавать» (Платон 1994, 291). С этой точки зрения истина — категория не гносеологическая (достоверность нашего знания) и не онтологическая (то, что действительно существует «по ту сторону» сознания), а онтогносеологическая (познание есть познание сущего предмета). Познающая душа и предмет познания опосредованы идеей блага. Поскольку это не внешнее опосредование, истинность относится и к познающему субъекту, и к предмету познания вместе, в их корреляции.

Но важно в особенности то, что для постижения идеи блага оказывается **необходимым** и **путь** души к такому истинному своему состоянию, в котором она диалектически познаёт идею. Чтобы заострить существенность этого момента, обратимся к принципам ключевых предшественников Платона. Парменид открыл нам первую логическую категорию, самую абстрактную — бытие. Бытие и мышление в его учении непосредственно одно и то же. Критика мнения, без которой невозможно мыслить бытие, по существу выступающее как предваряющее (пропедевтическое) введение, отделено у него от основной мысли, отчего безо всяких потерь для содержания оно помещено следом, во второй части поэмы «О природе», а не в первой. Гераклит идёт далее и показывает, что бытие и небытие одно и то же, открывая тем самым категорию становления. Благодаря этому конечное признаётся уже не как ничто, но как становящееся. Λογος Гераклита выражает не одну, а три категории: бытие, небытие и становление. И хотя λογος как сущность текучих явлений есть мысль и потому для его познания также необходимо оставить мнение (изменить способ), этот гносеологический момент ещё не рассматривается как необходимая характеристика самого мирового закона. Только Платон в пятой, шестой и седьмой книгах «Государства» актуализирует гносеологическую сторону этого предмета: бытию, становлению и небытию соответствуют состояния души — знание, мнение и незнание. Этот сюжет в высшей степени поучителен для становления разумной точки зрения: поскольку сознание стоит в отношении к предмету, поскольку мышление есть мышление предмета, то и предмет настолько истинен (действителен), насколько он подлежит познанию.

В учении Платона предмет существует не сам по себе, но сознан как предмет познающей души. Когда Платон, говорящий в диалоге устами Сократа, предлагает разделить сущее на четыре области (отрезка) — видимое (зримое) и мыслимое (умопостигаемое), а также реальное и подобия в каждом из них — он затем устанавливает четы-

ре соответствующих состояния души. Состояния эти утверждаются не как рядоположенные формы, но градуируются так же, как области сущего — от наименее истинного к истине в её полноте (результатирующее единство мыслящей души и предмета в идее). Душа проходит путь из самозабвения (уподобления теням) к самой себе (разумное познание идеи). Известная платоновская метафора вспоминания подчёркивает, что это движение души происходит в ней самой:

Если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это “припоминанием”, мы бы, пожалуй, употребили правильно слово (Платон, 1993, 30а).

Второй известный и подчёркнутый здесь («с помощью чувств восстанавливаем») момент состоит в том, что, по Платону, вспоминание происходит не само по себе, а с помощью вещей-подобий, которые выступают напоминаниями об эйдосах («Федр»). Не стоит, однако, понимать метафоры буквально, т. е. принимать их за **мысль** Платона. В диалоге «Федр» своё метафорическое изложение о душе философ предваряет замечанием:

об её идее надо сказать вот что: какова она — это всячески требует божественного и пространного изложения, а чему она подобна — это поддается и человеческому, более сжатому; так мы и будем говорить (Платон, 1993, 153б).

Сами диалоги, содержащие такое образное (доступное чувственному представлению) изложение, являются, таким образом, только пропедевтикой души к мышлению. Это тем более очевидно, что Платон неоднократно говорит, что познание осуществляется **мышлением**, мыслящей душой, следовательно, содержание предлагаемых **образов**, в том числе «мира идей» — лишь вспомогательные уподобления.

В «Государстве» же, где Платон не склонен популяризировать содержание уподоблением, корреляция души и её предмета, или онтогносеологический момент, раскрывается определениями реальности и подобия с онтологической стороны и подлинности и неподлинности — с гносеологической:

И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится

к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому (Платон, 1994, 292).

С онтологической стороны прекрасное само по себе есть сущее, а прекрасные вещи как лишь подобия прекрасного есть только становящиеся — изменчивые, то прекрасные, то нет. С гносеологической стороны им соответствуют состояния души: в отношении становящегося — грёза (мнение), в отношении сущего — явь (познание). Относительные вещи, например в чём-то прекрасные, в чём-то безобразные, лишь мнимы, причём мнимы не просто нами, но мнимы сами по себе (подлежат мнению, но не познанию). Мнение, мнимость — не исключительно гносеологическое определение заблуждения, но определение самой вещи, которая как конечная относительна, ускользающая и не может быть определена в полноте, сама **есть мнимая**. Знать же, по Платону, можно лишь то, что есть — сущности, тождественные себе.

Таким образом, Платон включает в своё учение не только истинное тождество мышления и бытия в идее, но и относительное тождество как **процесс** развития души — познание, происходящее в душе как припоминание. Т. е. гносеологический момент **знания** предмета это не просто абстрактное знание бытия (Парменид) или  $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma\acute{\alpha}$  (Гераклит), но **результат движения** к этому предмету. Поэтому, по Платону, настоящее познание это не обучение для практики, но образование как смена способов отношения к предмету — развитие души. Истинное познание (в отличие от мнимого, которое, говоря словами Лифшица, реально, но не действительно) происходит только на пути к идее, отчего правильное мнение (совпадение без необходимой связи, без внутреннего единства) справедливо не признаётся Платоном за знание. Становящееся имеет существенное значение не во мнении, а в философии, т. е. в рассудочных науках не поскольку они полезны, а поскольку они ведут к бытию. В этих науках душа как рассудок опирается на веру (многое), чтобы как разум в диалектике опереться на саму себя (единое). Рассудок отличается от веры тем, что тот же самый предмет — многое — для него уже не только многое, но многое единого. Платон подчёркивает важность этого **философского** значения особенных наук:

в науках этих очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину (Платон, 1994, 311).

Для образования разумной души небезразличен как предмет изучения, так и способ изучения. Разум достигается не сам собой, но определённым отношением к предмету и, в конце концов, актуализируется в идее.

Таким образом, учение Платона определяется как зарождение онтогносеологического момента, составляющего существенное достояние классической философии. Тем самым мы можем признать непреходящую пользу урока, который даёт нам древний философ.

1. Для собственно философского образования этот урок состоит в сознании конкретного **процессуального единства** бытия и мышления:

Познание — это развитие субъекта, т. е. движение к своему собственному завершению в результате — истине. Тем самым познание нельзя считать простой, индифферентной сменой равнозначных форм и тем более — простым накоплением «знаний».

Познание с необходимостью предполагает бытие, т. е. этот процесс не замкнут в субъекте, он субъективен настолько, насколько объективен. В реке становления, как будто текущей самостоятельно без определённого завершения в бытии, субъект тонет — теряет себя, растворяясь в индифферентных формах (деконструкция, смерть автора).

2. Для образования современного человека вообще этот урок состоит в сознании того, что такое **мышление**. Мыслить означает не субъективно (что обычно ещё называют «самостоятельно») определять предмет по своему индивидуальному усмотрению, но это значит быть на пути к действительности (видеть солнце, по метафоре Платона). Т. е. мышление человека существенно для его нравственности: только разумно мыслящий субъект самостоятельно определяет себя к соответствию **благу самому по себе**, тогда как рассудочно судящий самоопределяется только по субъективному представлению о пользе, добре, отчего ни во что не ставит объективность.

Современная (сознательная, а не стихийная) нравственность невозможна без всеобщего философского образования, поскольку лишь оно снимает скептическую точку зрения — индифферентный плюрализм, не сознающий и потому не признающий, что предметы, события не одинаковы в своём значении, что значение предметов не придаётся субъективным умом, но обнаруживается в них познающим разумом, а потому подлежат критерию истины. Диалоги Платона оказываются уникальным средством такого философского образования благодаря художественной (популярной) форме и по-



сколькo его содержанием вообще выступает разум, дух стремления к благу самому по себе.

Если онтогносеологический урок Платона остаётся невыученным, то знакомство с наследием философа оказывается простой эрудированной осведомлённостью, но не знанием его, поскольку упускает из виду действительное, непреходящее значение этого наследия.

## Литература

Гегель Г. В.Ф. (1974) Введение; Предварительное понятие. В кн.: Б. М. Кедров, М. М. Розенталь, Е. П. Ситковский (ред.) Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, с. 84–201.

Лифшиц М. А. (2003) Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 368 с.

Лифшиц М. А. (2004) Что такое классика? М.: «Издательство XXI век», 512 с.

Лифшиц М. А. (2010) VARIA. М.: «Издательство Грюндриссе», 172 с.

Платон (1993) Федон. В кн.: А. В. Матешук, С. О. Крыштановская (ред.). Сочинения в четырёх томах. Т. 2. М.: Мысль, с. 7–80.

Платон (1993) Федр. В кн.: А. В. Матешук, С. О. Крыштановская (ред.). Сочинения в четырёх томах. Т. 2. М.: Мысль, с. 135–191.

Платон (1994) Государство. В кн.: А. В. Матешук, Т. В. Евстегнеева (ред.). Сочинения в четырёх томах. Т. 3. М.: Мысль, с. 79–420.

## References

Gegel' G.V.F. (1974) Vvedenie [Introduction]; Predvaritel'noe ponyatie [Preliminary Notion]. In.: B. M. Kedrov, M. M. Rozental', E. P. Sitkovskij (eds.) Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki. [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Part One. The Logic]. Moscow: Thought, p. 84–201. (In Russian)

Lifshits M. A.

(2003) Dialog s Eval'dom Il'enkovym. (Problema ideal'nogo). [Dialogue with Evald Ilyenkov. (The problem of ideal)]. Moscow: Progress-Tradition, 368 p. (In Russian)

(2004) Chto takoe klassika? [What is the classic?]. Moscow: «Publisher XXI century», 512 p. (In Russian)

(2010) VARIA. Moscow: «Publisher Grundrisse», 172 p. (In Russian)

Plato

(1993) Fedon. [Fedon]. In.: A. V. Mateshuk, S. O. Kryshstanovskaya (eds.). Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 2. [Works in four volumes. Vol. 2]. Moscow: Thought, p. 7–80. (In Russian)

(1993) Fedr [Fedr]. In.: A. V. Mateshuk, S. O. Kryshstanovskaya (eds.). Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 2. [Works in four volumes. Vol. 2]. Moscow: Thought, p. 135–191. (In Russian)

(1994) Gosudarstvo [Republic]. In.: A. V. Mateshuk, T. V. Evstegneeva (red.). Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 3. [Works in four volumes. Vol. 3]. Moscow: Thought, p. 79–420. (In Russian)

## **АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И АТЕИЗМ: ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ И ДЖОРДЖ БЕРКЛИ**

В «Алкифроне» Беркли ведет полемику с атеистами и защищает христианский теизм. В четвертой книге «Алкифрона» обсуждается атеистическая интерпретация апофатического богословия Дионисия Ареопагита. Атеисты предлагают перейти от обсуждения вопроса о существовании Бога к вопросу о значении слова «Бог». Основной аргумент атеистов состоит в том, что негативное богословие лишает все атрибуты Бога смысла, который человеческий разум способен понять. В негативной теологии разум не может иметь никакого ясного представления о Боге. Апофатическая логика позволяет легко преодолеть любые противоречия в мышлении о Боге. Поэтому апофатический метод является противоестественным для мысли как таковой. Этот метод приведет в итоге к тому, что от Бога останется только имя, не имеющие никакого значения. По мнению атеистов, апофатическое богословие разрушает основания рационалистического теизма. Религиозная вера теряет разумные основания. Понятие Бога не отличается от понятия неопределенного нечто. Космологические доказательства и аналогии не имеют силы разумного доказательства. Основные выводы атеистической интерпретации апофатического богословия: религия неразумна; христианская практика лишена разумного основания; торжество безграничной иронии в области религии. Беркли, защищая христианский теизм, неожиданно соглашается с атеистами в негативной оценке Ареопагита. Беркли считает авторитет Ареопагита чрезмерно преувеличенным, обвиняет его в пристрастии к игре словами и причисляет к апокрифам. Апофатическое богословие Ареопагита, по словам Беркли, противоречит разуму. Беркли защищает схоластическую рациональную аналогию как единственный надежный метод познания Бога. Он опирается на труды Фомы Аквинского и Суареса. Почему, однако, позиция Беркли в отношении атеистической интерпретации Ареопагита остается двойственной? Имматериалистическая метафизика Беркли могла этому способствовать (его радикальная критика абстрактных идей, материальной субстанции, абсолютного пространства и времени Ньютона, номинализм в философии языка). В поздних сочинениях Беркли пытался избежать внутренних противоречий своей метафизики с помощью рецепции платонизма и неоплатонизма. Проблема атеистической интерпретации апофатического богословия не нова: она фиксируется у свт. Григория Богослова и Кирилла Александрийского и является актуальной для современной аналитической философии религии.

*Ключевые слова:* Бог, Дионисий Ареопагит, Джордж Беркли, Григорий Богослов, атеизм, значение, аналогия, апофатическое богословие.

**Mikhail Prasolov**

Apophatic Theology and Atheism:

Dionysius the Areopagite and George Berkeley

The fourth book of Berkeley's *Alciphron* is devoted to the atheistic interpretation of Areopagite's apophatic theology. Atheists suggest moving the discussion from the existence of God to the meaning of word 'God'. They argue that the negative theology deprives all attributes of God of the meaning understandable to human mind, and the mind can have no clear idea of God. The apophatic logics allow to overcome all contradictions in thinking about God. Such method will finally result that God will only have the name of no meaning. The apophatic theology destroys the foundation of the rational theism. The religious faith loses the reasonable grounds. The idea of God is no different than the idea of something undefined. The cosmological reasoning and analogies have no force of reasonable evidence. The atheistic interpretation of the apophatic theology comes to the following conclusions: religion is irrational; the Christian practice has no rational basis; boundless irony in religion. Advocating for Christian theism, Berkeley unexpectedly shares the atheists' negative assessment of Areopagite. Berkeley considers Areopagite's authority to be exaggerated, accuses him of being inclined to wordplay and ranks him as apocryphal. According to Berkeley, Areopagite's apophatic theology runs counter to reason. Berkeley supports the rational scholastic analogy as the only method to know God. He draws on Thomas Aquinas and Suárez. Why does Berkeley's stance on the atheistic interpretation of Areopagite remain dual? It could be promoted by Berkeley's immaterialist metaphysics (criticism of abstract ideas, material substance, Newton's absolute space and time, nominalism). Berkeley tried to solve the internal contradictions of his metaphysics through Platonism and Neoplatonism. The idea of the atheistic interpretation of the apophatic theology is not new: it is found in the works of Gregory the Theologian and Cyril of Alexandria, and it is important for the analytic philosophy of religion.

*Keywords:* God, Dionysius Areopagite, George Berkeley, Gregory the Theologian, atheism, meaning, analogy, apophatic theology.

Как известно, Джордж Беркли был не только метафизиком-солипсистом, но и ярким апологетом христианского теизма. В одном из своих апологетических диалогов — «Алкифрон, или Мелкий философ» — Беркли ведет полемику с атеистами, которых он именует «свободомыслящими» или, следуя Цицероновскому образцу, «мелкими (ничтожными)» философами. Нас будет интересовать сравнительно небольшой отрывок из четвертой книги «Алкифрона», параграфы 16–22 (Беркли 2000, 116–123). Насколько нам известно, ранее этот фрагмент диалога не привлекал особого внимания исследователей (Berman 1993, 203–204; Bradatan 2006, 19, 120–127; Flage 2014, 158–162; Dicker 2011, 230–232; Parigi 2010, 135–136; Belfrage, Brook 2017, 183–185; Winkler 2005, 380). Персонажи диалога носят вымышленные античные имена. Когда главного «свободомыслящего» Алкифрона оппоненты-теисты почти убедили «в том, что есть такая вещь, как Бог, и существование Его достоверно и несомненно», к нему на помощь спешит другой атеист, Лисикл, возмущенный, что его друга «одурачили словами и сбили с толку софистикой». Лисикл разворачивает полемику с теистами в новом направлении.

Он утверждает, что «сам по себе вопрос о *бытии* Бога в сущности не так уж важен...». Гораздо важнее, по его мнению, «*в каком именно смысле следует разуметь слово “Бог”* — вот в чем суть проблемы». Заметив, что слово “Бог” в устах Эпикура, Гоббса или Спинозы будет всякий раз иметь различное значение, Лисикл собирается нанести удар по теистической позиции ее же оружием. Он ссылается на некоего авторитетного для тогдашних атеистов автора, «великого Ди-агора», который утверждал, что «никогда не взял бы на себя труд искать опровержение бытия Бога, если бы общепринятое представление о Боге совпадало с тем, коего держались иные Отцы Церкви и схоластики» (Беркли 2000, 117). И Лисикл начинает развертывать атеистическую интерпретацию апофатического богословия, подра-зумевая классические тексты Дионисия Ареопагита. Остановимся на доводах “мелкого философа”, основной из которых звучит так:

...когда-то давно мудрые и глубокомысленные бого-слова, убедившись в невозможности согласовать с внешними явлениями и с человеческим разумом атрибуты Бога, взятые в обычном, да и во всяком ином известном смысле, стали учить, что употребляемые по отношению к Богу слова “знание”, “мудрость”, “благодать” и им подобные следует раз-уметь в смысле, совершенно отличном от их общепринято-го значения и от всякого представления, которое мы можем образовать и составить. А потому любые возражения против атрибутов Бога они легко опровергали, отрицая, что данные атрибуты принадлежат Богу в том или этом, да и во всяком постижимом смысле и толковании, — а по сути, отрицая, что они Ему принадлежат вообще. И таким образом, отрицая атрибуты Бога, они в действительности отрицали Его бытие, хотя, пожалуй, и не сознавали этого сами (Беркли 2000, 117).

Далее Лисикл пытается более подробно раскрыть свой довод. По его словам, апофатическое богословие обязует нас понимать атрибуты Бога не в обычном смысле именующих их слов, который был бы понятен всем людям. В апофатической логике все атрибуты Бога отрицаются во всяком вразумительном для нас смысле. Поэтому атрибуты Бога не могут быть ни одним из наших представлений о них. Но если атрибуты Бога не могут быть постижимы в обычном для нас или вообще каком-то смысле, то невозможно утверждать, что они вообще Ему принадлежат. По мнению Лисикла, то, атрибу-ты чего не существуют, само не существует. Таким образом, спешит

он сделать вывод, в том числе и бытие, как атрибут Бога, лишается всякого умопостигаемого смысла, а, значит, нельзя будет сказать, что Бог имеет бытие, т. е. существует.

Далее Лисикл иронизирует над типичном для теистического богословия апологетическом трюке. Например, если теистам выставить аргумент о том, что будущие случайные события несовместимы с Божественным предвидением, ибо достоверное знание о недостоверном — противоречиво, они сразу же находят быстрый и легкий ответ: дескать, любая противоречивость подобного рода будет таковой только по отношению к нашему обычному знанию. Получается, что если в апофатической теологии выгодно всячески дискредитировать обычный, “земной” разум, то в целях апологетики его тут же привлекают на помощь. Но Лисиклу не нравится подобная игра, поскольку для него единственным орудием познания является обычный разум, который апофатика умаляет, обесмысливая всякое понятие о Боге. Как замечает далее Лисикл, при таких приемах все противоречия исчезнут. Если, например, Божественное знание, следуя логике апофатики, есть «нечто, что нам неизвестно, заменяющее в Боге то, что мы именуем знанием, от которого “нечто” отличается ни количеством, ни совершенством, но абсолютно, по роду», то неизбежно получится, что «знание в Боге не имеет никакого сходства или согласия с любым нашим представлением о знании, какое мы способны составить». С помощью такого метода будет нетрудно согласовать любые атрибуты Бога «с чем угодно — или же совершенно ни с чем». Так подрывается всякое мышление, которое начинает просто «рубить узлы», а не мыслить. Для Лисикла апофатический метод оказывается противоестественным для мысли как таковой. Но если природа мысли извращается, то и «самая идея Бога улетучивается, оставляя после себя лишь имя, лишённое всякого значения» (Беркли 2000, 118).

Подобная интерпретация апофатического метода позволяет Лисиклу нанести удар по основам рационалистического теизма. С нарастающим чувством иронии, он утверждает, что «вера в существование неведомого носителя абсолютно непознаваемых атрибутов есть учение чрезвычайно безобидное и невинное», а потому чрезвычайно выгодное для атеизма. Доведенная до предела апофатика «положит конец всякой естественной и рациональной религии, лежащей как в основе христианской, так и иудейской веры». Если вера, как утверждают все теисты, «нуждается в том, что Бог существует хоть в каком-то постижимом смысле», то апофатика обесмы-

сливает такую веру. Для теизма мало знать, что «существует нечто вообще», непостижимое и недоразумеваемое, поскольку такое нечто может мыслиться чем угодно: хаосом, судьбой, материей, Богом. Столь же бессмысленными становятся традиционные для рационального теизма ссылки на аналогическое знание, поскольку апофатика подрывает всякое доступное человеку знание. Неизбежно рушатся излюбленные христианской апологетикой космологические доказательства, поскольку мы уже не можем ожидать ни разума, ни порядка, ни красоты от существа, которое «обладает не знанием и не мудрость в собственном смысле слова, но чем-то иным», что не есть разум, не есть знание, не есть красота и т. п. Таким образом, у теистов нет никакого права «умозаключать от неизвестных вам атрибутов, или от атрибутов, принимаемых в неизвестном смысле» и Бога теперь «невозможно любить за благодать, если все эти атрибуты не имеют какой-то постижимый смысл» (Беркли 2000, 118–119).

В заключение своего рассуждения Лисикл приходит к трем негативным выводам. Во-первых, если принять логику апофатики, то неизбежно придется признать полное неразумие религии, ибо Бог выступает «в значении, которое никто из нас ни в силах уразуметь». Во-вторых, из представления о Боге, которое создает апофатическое богословие, «нельзя ничего заключить относительно совести, культа и религии», и, как следствие, «вы вольны делать с ним все, что угодно». В-третьих, сами слова “Бог”, “теист”, “атеист” совершенно обесмысливаются и апофатика, таким образом, открывает широкие ворота для безудержной иронии, профанации и лицедейства. Последний вывод доставляет Лисиклу особенное удовольствие, а у теиста Ефранора вызывает страх и некоторую оторопь (Беркли 2000, 118–119).

Казалось бы, здесь самое время вступить в действие тяжелой теистической артиллерии. И действительно, против Лисикла выступает теист Критон, устами которого говорит сам Дж. Беркли. Критон раскрывает уже очевидное: Лисикл, по его словам, не говорит ничего нового, поскольку пытается использовать в атеистических целях труды Дионисия Ареопагита. Далее мы могли бы ожидать, что Критон-Беркли развернет апологию ареопагитского богословия. Но происходит нечто неожиданное. Защитник теизма пытается подорвать тезисы атеиста путем умаления авторитета Ареопагитик. Ссылаясь на сочинения «О Божественных именах» и «О небесной иерархии», Критон отмечает, что Ареопагит «писал о божественных атрибутах весьма странным образом». После нескольких вырази-

тельных цитат, призванных показать, что Бог у Дионисия мало отличим от не-сущего, берклевский теист буквально с издевкой говорит о пристрастии древнего богослова к неологизмам с приставкой “гипер-”, «как будто мудрость и жизнь суть слова, недостойные выражать божественные совершенства». Нисколько не извиняют Ареопагита и его намерение употреблять эти вычурные слова в смысле превосходства, а не недостатка. Далее Критон напоминает о темном происхождении Ареопагитик. Эти сочинения стали известны очень поздно, а после критических исследований утратили свой авторитет и должны восприниматься как подложные, как апокриф. Для этого теиста авторитет Ареопагита сомнителен и потому, что противоречит простоте и ясности Священного Писания: «это весьма опрометчиво и недальновидно для христианина — предпочитать грубый и неуклюжий язык апокрифического автора выражениям Священного Писания». Критон считает, что польза сочинений Ареопагита для борьбы с ересями сильно преувеличена и сомнительна. В доказательство он приводит пример Пико делла Мирандола. В конце концов, Критон приходит к беспощадному выводу относительно Ареопагитик и апофатического метода богословия: «причудливая манера облекать тощие мысли в пространные выражения, позволяющая избавляться от сомнений с помощью нелепостей и избегать трудностей посредством искусственных противоречий». Апофатика Ареопагита оказывается «противна разуму». Совершенно неожиданно теист соглашается с атеистом в интерпретации апофатического богословия (Беркли 2000, 119–120).

В качестве противовеса апофатическому богословию и его атеистической интерпретации, Критон защищает традиционную схоластическую рациональную аналогию, как единственный надежный метод познания Бога. Он ссылается на авторитет Фомы Аквинского и Суареса и замечает, что «хотя схоласты почитали его [Ареопагита], но отвергали или смягчали его слишком резкие выражения, стремясь их как-то затушевать или толкованиями своими приблизить к общепринятым понятиям, заимствованным из Священного Писания или полученным через естественный свет разума». Схоласты шли по пути приписывания Богу в высшем смысле (эминентно) всех совершенств тварных существ. Из имен тварного мира, при переносе их на Бога, поэтому следует исключать из их значений все, что принадлежит несовершенному образу твари. Однако по мысли Критона, сами эти совершенства действительно присущи Богу, что позволяет нам «ясно и отчетливо» мыслить атрибуты Божества. Не следует только сме-

шивать разные виды аналогии. Критон полагает, что есть два вида аналогии — метафорическая и истинная. Метафорическая аналогия — это антропоморфизмы Писания. Истинная аналогия вполне рациональна. Критон поясняет ее природу на примере Божественного знания. Он утверждает, что «чистое знание как таковое, знание само по себе, в собственном формальном смысле слова может быть приписано Богу *пропорциональным образом*, т. е. соразмерно бесконечной природе Бога». Таким образом, «нельзя аналогию понимать ложно — будто мы вообще не способны образовать сколько-нибудь ясное и правильное (пусть даже весьма недостаточное) представление о знании и мудрости, каковы они суть в Боге» (Беркли 2000, 121–122). Со своей стороны Лисикл (или сам Беркли), не стал продолжать спор по этому вопросу с Критоном, хотя в контексте всего разговора он вполне мог бы спросить последнего: каким образом он устанавливает какие-либо пропорции между тварной и Божественной природой и как подобную соразмерность можно было бы мыслить?

Почему же позиция Беркли (он же Критон) в полемике с атеизмом вокруг интерпретации апофатического богословия выглядит столь ослабленной? Отчасти потому, что сам Беркли был вынужден защищаться от обвинений в атеизме. Некоторые существенные положения метафизики Беркли могли играть на руку атеистической интерпретации апофатики. Например, его критика общих абстрактных идей. Подчас она мало чем отличалась от атеистической критики атрибутов Бога. Достаточно припомнить, как Беркли нападал на понятия абсолютного пространства, времени и движения Ньютона, бесконечность, неизменность, неделимость, невещественность, несотворенность, бесстрастность и вечность которых он обличал, как не поддающихся восприятию, воображению и какому-либо разумению. Для Беркли это были бессмысленные слова (Беркли 1978, 222–226). Отрицательные определения приложимы только к ничто: «все эти отрицательные свойства могут принадлежать пустоте (nothing)» (Беркли 1978, 482). Знаменитое опровержение существования материальной субстанции могло быть обращено и против духовной субстанции Бога. Как известно, Беркли старался избежать подобных последствий своей имматериалистической метафизики и попытался синтезировать свой рациональный эмпиризм с платонизирующей христианской метафизикой (Bradatan 2006). Насколько удачно у него это вышло, отдельный вопрос.

В заключение отметим, что опасность атеистической интерпретации апофатического богословия была отмечена задолго до эпохи



Беркли. На наш взгляд, одним из первых кто делал оговорку по поводу подобной возможности, был свт. Григорий Богослов, который в 28 слове (второе о богословии) писал: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. Ибо не тщетна проповедь наша, не суетна вера наша; и не о том преподаем мы учение. Не обращай нашей искренности в повод к безбожию (ἀθεΐας) и к клевете, не превозносись над нами, которые сознаемся в неведении!» (PG. 1858, t. 36, 32). Сходную мысль находим и у свт. Кирилла Александрийского: «истиннее и лучше Бог будет обозначаться именами, взятыми от того, чем Он безусловно является, нежели от того, чем не является» (Кирилл Александрийский 2014, 30). Подобные замечания вполне понятны в контексте полемики с аномеями, злоупотреблявшими апофатическими определениями в пользу арианства. Но апофатическое богословие, его атеистический потенциал и оппозиция рациональной аналогии обсуждается и в современных версиях философской теологии, что придает старому диалогу Беркли вполне актуальный характер (Моррис 2011, 6–14; Шохин 2018, 86–94).

### Литература

- Беркли, Дж. (2000) Алкифрон, или Мелкий философ; Работы разных лет. СПб.: Алетейя. 428 с.
- Беркли, Дж. (1978) Сочинения. М.: Мысль. 556 с.
- Кирилл Александрийский, свт. (2014) Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.: Изд-во Олега Абышко. 384 с.
- Моррис, Т. (2011) Наша идея Бога. Введение в философское богословие. М.: Изд-во ББИ. 210 с.
- Шохин, В.К. (2018) Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История. 496 с.
- Berkeley, G. (2000) Alkifron, ili Melkij filosof; Raboty raznykh let. Saint-Petersburg: Aleteyya Pbl. 428 s.
- Berkeley, G. (1978) Sochineniya. Moscow: Mysl' Pbl. 556 s.
- Kirill Aleksandrijskij, svt. (2014) Kniga sokrovishch o Svyatoy i Edinosushchnoy Troitse. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Pbl. 384 s.
- Morris, T. (2011) Nasha ideya Boga. Vvedenie v filosofskoe bogoslovie. Moscow: BBI Pbl. 210 s.
- Shokhin, V. K. (2018) Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'. Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya Pbl. 496 s.
- Belfrage, B., Brook, R. (ed.). (2017) The Bloomsbury Companion to Berkeley. London: Bloomsbury Publishing Plc. 536 p.
- Berman, D. (ed.). (1993) George Berkeley, Alciphron, or the Minute Philosopher: In focus. London, New York: Routledge. 244 p.

Bradatan, C. (2006) *The Other Bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment*. New York: Fordham University Press. 240 p.

Dicker, G. (2011) *Berkeley's Idealism. A Critical Examination*. Oxford: Oxford University Press. 324 p.

Flage, D.E. (2014) *Berkeley*. Cambridge: Polity Press. 216 p.

Migne, J. — P. (ed.). (1858) *Patrologia Graecae Cursus Completus*. Paris. t. 36.

Parigi, S. (ed.). (2010) *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*. London: Springer, 214 p.

Winkler K. P. (ed.). (2005) *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge: Cambridge University Press. 460 p.

## **МИФ ПЛАТОНА ОБ АИДЕ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГОВ: КРИТОН, ГОРГИЙ, ФЕДОН И ГОСУДАРСТВО КН. X**

Загробный мир, представленный в диалогах Платона, по отношению к миру живых двойственен: он может быть местом, где происходит суд над умершими, и он же — местом пребывания души до её рождения (как это совмещено в рассказе Эра в десятой книге диалога «Государство»). Задача доклада рассмотреть, как в зависимости от интенций диалога, привлекается миф об Аиде и расставляются акценты в его описании.

**Ключевые слова:** Платон, миф об Аиде, философский миф, Критон, Горгий, Федон, Государство

**Zakharchuk Evgeniia**

### **Plato's myth about Hades and its meaning in the context of dialogues: Crito, Gorgias, Phaedo and The Republic X**

The Netherworld presented by Plato is ambivalent towards the world of the living beings. It can serve both as the place of trial for the dead and as the soul's residence before it is born (as depicted in Er's story in the tenth book of «The Republic»). The aim of our report is to analyze the author's intentions implicit in each reference to the myth about Hades and the role it plays being inserted in a particular context.

**Keywords:** Plato, the myth about Hades, philosophical myth, Crito, Gorgias, Phaedo, The Republic

Так завершается диалог «Критон»: осуждённый на смерть, Сократ отказывается от бегства. Он мог бы отправиться в Фессалию, к друзьям Критона, или в любой другой город, но есть только одно место, куда в его положении можно прибыть и остаться в согласии с законами — Аид. Действительность Аида не более оспорима, чем действительность Фессалии, туда можно совершить путешествие и встретиться с царящими там законами. Это — та конечная действительность, встречающаяся и в других диалогах, к столкновению с которой необходимо подготавливать себя в течение всей жизни, а именно во всём следовать справедливости.

Мы решили схватить Аид в этом действительном качестве места и посмотреть на него в разных диалогах, где он в этом качестве присутствует, основываясь на том, что мифы Платона как бы вырастают из его диалогов. К. Рейнхардт называет это током души, разворачивающимся в картину мира; о космологических построениях в «Федоне» он пишет: «Движение диалога и его «речей» в конце кон-

цов перетекает в миф» (Рейнхардт 2019, 232). Это форма наглядности философских смыслов, закругляющая их сложное переплетение в предшествующих рассуждениях, и потому один и тот же Аид в разных контекстах оказывается по-разному действительным.

У нас есть основания утверждать, что в этом качестве места фигурирующий в диалогах Аид один и тот же: широко разворачивающаяся одна сторона Аида в одном диалоге, в другом диалоге как правило получает упоминание о себе. Например, хотя о том, что под землёй собирается множество рек, и что река Ахеронт впадает в озеро Ахерусиада, у которого собираются души для перехода в породу живых существ [113а], сообщает космология «Федона», в рассказе Эра в «Государстве» вспоминается о тиране, которого не пустил рёв устья перейти в озеро для совершения нового оборота [616е]. Этот Аид один и тот же также и потому, что миф Платона опирается на существующие религиозные концепции, при этом можно вслед за В. Йегером сказать, что «Платон, со свойственной ему поэтической вольностью, многое изменил, подчиняя его своей цели» (Йегер 1997, 162). Сам Платон не раз указывает на свой основной источник — гомеровский эпос (в основном «Одиссея», XI песнь), А. Ф. Лосев также указывает Пиндара (II «Олимпийская ода») и Гесиода («Труды и дни», 166–173, «Теогония», 721–728), описывающих Острова Блаженных и Тартар (Лосев 2006, 581). «Стройную картину» загробного мира Платон разбрасывает по разным текстам, и мы не видим смысла в проведении реанимационной сборки Аида в одну иллюстративную конструкцию. Его действительность — то, в связи с чем мы говорим о философском мифе, т. е. о воспитывающей истине, не требующей доказательств для собственного воздействия — вылепливается содержащим его текстом и отвечает его интенциям как правдивый вымысел; А. А. Тахо-Годи называет его «творимым будущим» и «вылепливаемым идеалом» (Тахо-Годи 1979).

В этой стратегии прочтения, идея осуществления которых была предложена Е. В. Алымовой, ведущей секции, на которой читался доклад по теме этой статьи, мы продолжим рассмотрение эсхатологического мифа Платона. Аид, подхваченный нами в диалоге «Критон» в действительном качестве места, в котором действуют законы — «братья» афинских законов — и которое не уступает предложенной для бегства Фессалии (тем более что путешествие туда ожидает каждого из нас), в контексте других диалогов привлекается и с иных своих сторон.

Миф о загробном суде в диалоге «Горгий» представлен как история этого суда: Сократ обращается к событиям прошлого, о которых собирается рассказывать «так, как рассказывают про истинные события» [523a]. Он привлекает Гомера в качестве свидетеля, обойдя сказочность его рассказа путём новизны своего изложения, для которого содержание Одиннадцатой песни «Одиссеи» служит не источником, а подтверждённым итогом. Загробный суд, о котором каждому образованному собеседнику Сократа известно и о котором свидетельствовали Гомер и Пиндар, есть результат божественного решения — не просто соблюдение сохраняемого закона [523b], а установленный Зевсом способ его блюсти. Между справедливым посмертным воздаянием и душой живого человека есть препятствие. Без пути его преодоления невозможно привести к совпадению справедливого закона богов и человеческую душу:

Во времена Крона и в начале царства Зевса суд вершили живые над живыми, разбирая дело в тот самый день, когда подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились эти приговоры, и вот Плутон и правители Островов блаженных пришли и пожаловались Зевсу, что и в Тартар, и на их Острова являются люди, которым там не место. А Зевс им отвечает: «Я прекращу это навечно! Сейчас, — говорит он, — приговоры выносят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми. Оттого, что их судят живыми. [523c]

Это препятствование в виде человеческого тела демонстрируется мифом об Аиде, историей его устройства. Людям разглядеть пятна на подсудимой душе мешает плотность их тел, в которые они одеты, — так «чинение несправедливости», неуловимое в качестве приносящего вред, фиксируется как наглядный недуг, от которого муки и страдания способны (если только душа излечима) излечить. В. Йегер называет этот суд «врачебным осмотром» (Йегер 1997, 163). Итак, место, в которое целится Платон, предлагая этот миф в конце длительных рассуждений о полезных и неполезных и искусствах и после высказываний о «подлинном искусстве государственного управления» [521e], — есть место обнажения души. Смерть, говорит Сократ, не страшна, а страшно прийти в Аид будучи под тяжестью несправедливых поступков, ведь когда «душа освободится от тела и обнажится, делаются заметны все природные её свойства и все следы, которые человек положил на душу каждым из своих занятий» [524d]. Место обнажения души есть место её совпадения с законом,

уместность справедливого суда. Этой действительностью Аида он выстроен вопреки суду, который Сократу предупреждает Калликл, где можно было бы защититься красноречием или оправдаться любой из тех забот о душе или теле, которые могут только прислуживать, и где борющемся за лучшее в человеке могли бы зачитать смертный приговор.

То же толкование смерти, при котором она есть разделение души и тела, обладает существенной значимостью для умирающего Сократа, с недовольством восклицающего: «Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока ещё распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мёртвым, и вот спрашивает, как меня хоронить!» [115d] В диалоге «Федон» мы сталкиваемся с тем, что только называется Аидом — с «безвидным» местом, где пребывает душа до её рождения и куда возвращается после смерти. Смерть необходимо дополняется рождением (в этом нас убедили предшествующие рассуждения о противоположном); место, собирающее обнажённые бестелесные души, это вместе с тем место, укрывающее их до жизни. Эта двойственность, появляющаяся здесь, сопряжена с учением о бессмертии души и о сменяемости ею многих тел: умершие, сокрытые Аидом, сокрыты не от глаз живых, а из-за того, что те живы и сами слабы и медлительны взглядом. Видимо лишь то, что позволяют нам видеть наши глаза и что находится в пределах привычной досягаемости. Видимость сопутствует телесности. Нельзя, будучи живым, увидеть «безвидное», в точности как описываемому подводному жителю не преодолеть свою «медлительность и слабость», чтобы вынырнуть и увидеть Землю над водой:

Далее, я уверился, что Земля очень велика, и что мы, обитающие от Фасиса до Гераклитовых Столпов, занимаем лишь малую её частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду на Земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звёздами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха.

А мы, обитающие в её впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живём на самой поверхности Земли,

всё равно как если бы кто-то, обитая на дне моря, воображал, будто живёт на поверхности и, видя сквозь воду Солнце и звёзды, море считал бы небом. Из-за медлительности своей и слабости он никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, насколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услышал бы об этом ни от кого другого, кто видел. [109b, c, d]

Видимый мир — это лишь часть мира и часть пути, по которому следует душа. Вводимая Платоном космология, описывающая Землю под небесами (где воздух вместо воды и эфир вместо воздуха, и где жизнь — это жизнь богов) и сплетения рек под землёю, по котором проходят странствия умерших душ до обретения ими новой жизни, упорядочивает видимость в том пространстве, действительность которого позволяет в полную силу развернуться учению о душе как учению об умирании: «Ведь душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неопределимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир» [107d]. К. Рейнхардт называет это «завоеванием определённого пространства для душевного движения» (Рейнхардт 2019, 229). Устремлённая к жизни богов, поскольку она сама бессмертна (ведьмы были убеждены, что именно наличие души привносит в человека жизнь) и носит в себе те истины, которые припоминает при жизни (потому лишь, что она сама истинна), душа должна была бы бежать от тела и не позволять его чувственности себя обманывать. Переняв его привычки, душа тяжелеет и не может признать «безвидное»; после смерти долго держится у могил и надгробий в качестве призрака, «долго витает около него — около видимого места, долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений не уведёт её прочь» [108b] Необходимо соблюдать такой образ жизни, который не воспитал бы в душе болезненной привязанности к телу, чтобы не бояться «безвидного» Аида; и для такой души прощание с телом будет отрадой, а сама она возвысится до Земли под небесами.

То, что К. Рейнхардт называет током и ритмом души диалога, «получает своё пространственное воплощение в картине мира. И подобно тому, как всё вбирало и вовлекало в себя одно и то же движение, проходящее через весь диалог, так и в мифе всё становится выражением этой души» (Рейнхардт 2019, 231). Действительность «безвидного» Аида выстроена «силой близкого к смерти духа», и в большей степени наполненное ею, чем убедительностью

аргументов, движение текста К. Рейнхардт называет катарсическим. Снятием душою телесных одежд завершается её очищение; и близкий к смерти Сократ, утверждающий, что всю свою жизнь занимался умиранием, перед лицом собственной смерти усматривает действительность места, поглощающего собой находимую его телом реальность. Но и кроме особенностей его предсмертного положения его принуждают прибегнуть к мифу, т. е. к мифическому рассказу, таинственный сон: «Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». <...> а почтив бога, я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения» [61b], — а также страх смерти. Сам он утверждает, что философский разговор и нужен ему, чтобы самому «убедиться до конца», а присутствующих убедить «разве что между прочим» [91b], но владеющий его друзьями страх смерти иного рода: «А, впрочем, не то, чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится» [77e].

Здесь нам вспоминается та требовательность в «Государстве», с которой отбираются мифы для воспитания детей: «Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками» [II 377c]. То, что мифы очаровывают юные умы, отмечает А. А. Тахо-Годи, чтобы указать на свойство мифа «предписывать то, что полезно для города» (Тахо-Годи 1979, 67). Творчески вылепленный миф сам, будучи вылепленным для ума восприимчивого юноши, образует собой в нём гражданское воспитание. Это иной способ воздействия на слушателя, чем логически расчленённое убеждение; но и даже если государство, тоже не лишённое элемента мифотворчества, в поисках справедливости Сократ предлагает конструировать, то про то, как воздаётся в Аиде за справедливость и несправедливость, участникам диалога «стоит послушать» [X 614b]. В конце концов, вопрос о государственной справедливости приводит к справедливости души, а место обнажения её справедливости есть место её собственного обнажения. Чтобы не просто усмотреть добродетель, являющую себя в человеческой душе через её поступки, но усмотреть добродетель как принцип этой души, требуется спуск в Аид. Но рассказ Эра — это не только рассказ о загробном суде, это описание всего пути, который проходит душа при новом обороте. Не только чтобы дойти до места вынесения приговора, но и чтобы после перенесённых ею наказаний или принятых вознаграждений



дойти до новой жизни. Двойственность Аида растягивается длительностью блужданий душ по подземным каналам и превращается в круг, вмещающая в себя центр любого рода движений. Путь от смерти до новой жизни как путь от края к сердцевине — это путь к движущему центру мира, к веретену Ананки:

Всем, кто провёл на лугу семь дней, на восьмой день надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре дня прийти в такое место, откуда сверху виден луч света, протянувшийся через всё небо и землю, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище. К нему они прибыли, совершив однодневный переход, и там увидели, посередине этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей: ведь этот свет — узел неба; как брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение. <...> Вращается же это веретено на коленях Ананки.

Сверху, на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; <...> Около Сириен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своём престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос; они — во всём белом, с венками на головах. В лад с голосами Сириен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. [X 616b — 617c]

Прорицатель объявляет слова Лахесис: «Однодневные души! Вот начало нового оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберёте сами» [X 617e]. Оказавшись в этом начале перед выбором, многие руководствуются привычками прошлой жизни, а есть те, кто, не поразмыслив достаточно хорошо и не умея отличить дурное от хорошего, берут ужасающую судьбу. До смерти нужно учиться избирать верную жизнь, которая есть жизнь согласно справедливости; воспитывая себя таким образом уносить своё воспитание в Аид:

Природные свойства души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретёнными качествами делают то, что из всех возможностей человек способен, считаясь с природой души, по размышлению произвести выбор: худшим он будет считать образ жизни, который ведёт к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; всё же остальное он оставит в стороне. Мы уже

видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека [X 618e — 619a].

Живущему следует иметь в виду новый оборот от конца его жизни к началу следующей и двигать себя на поверхности с центробежным ускорением. Вооружившись умением отличать лучшее среди многого в наиболее справедливом, душа и при жизни будет оттачивать своё мастерство; сохраняя своё движение к справедливому будет сохранять саму себя. Приведём об этом очень точные слова К. Рейнхардта:

Над наказующей, воздающей, негирующей справедливостью возвышается объемлющая, движущая. Так вопрос о сущности справедливости приводит к государству, а от государства к душе. Из этой объемлющей справедливости вытекает справедливость отдельного человека: требование к каждому делать то, что в его власти. <...> Возвращённая в душу эта справедливость приводит к восстановлению единства между жребием и выбором, судьбой и свободой (Рейнхардт 2019, 250)

Возвращаясь к мифу: справедливая душа пройдёт через равнину Леты, не страдая от зноя, не будет без меры пить воды из реки Амелет, сулящие ей забвение [X 621c], и таким образом сохранит себя для нового круга и спасётся, не осквернившись.

Изложенный миф об Аиде — это нечто, во что предлагается поверить («...сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасёт, если мы поверим ему...» в Государстве [X 621c] или «итак, поверь мне и следуй за мною к цели, достигнув которой ты будешь счастлив при жизни, и после смерти» в Горгии [527d]) — не иллюстрация и не часть доказательной речи, а закругление предшествующего рассуждения в имеющую значение человеческую действительность. Аид как место — это место наибольшего совпадения души с самой собою, без препятствия в виде телесности, и место совпадения смысла человеческого образа жизни с законом; потому над душой происходит суд. Это центр окружности, по которой может двигаться забота о душе, имеющая его в виду как место прозрачности (обнажения) собственных устремлений и как развёрнутую объемлемость мирового движения, синхронизации с которым требует от души воспитываемая в ней справедливость. Миф об Аиде демонстрирует обсуждаемые диалогом смыслы, отсекая от них помехи, навешиваемые видимостью, как заклинание против детского страха смерти.

## Литература

Йегер, В. (1997) Пайдейя. Воспитание античного грека: в 3-х т. Т. 2: Эпоха воспитателей и воспитательных систем. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 334

Платон (2006) Критон. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1 Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 631

Платон (2006) Горгий. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1 Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 631

Платон (2007) Федон. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2 Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 624

Платон (2007) Государство. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 3 Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 750

Рейнхардт, К. (2019) Мифы Платона. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 315

Тахо-Годи, А.А. (1979) Миф у Платона как действительное и воображаемое. В кн.: Кессиди, Ф.Х. (ред.), Платон и его эпоха. Москва: Издательство «Наука», 317

*аспирант РХГА (Русская Христианская Гуманитарная Академия), преподаватель ГБПОУ СО «Гуманитарный колледж» (Государственное бюджетное профессиональное образовательное учреждение Самарской области «Колледж гуманитарных и социально-педагогических дисциплин имени Святителя Алексия, Митрополита Московского»);  
glebzem86@gmail.com.*

## **НЕСУЩЕСТВУЮЩЕЕ БЫТИЕ ГОРГИЯ И ТЕКУЩИЙ ЗАДОМ-НАПЕРЕД ЕВФРАТ: ЯЗЫК И МЫШЛЕНИЕ НА СЛУЖБЕ У СОФИСТИКИ.**

В докладе рассматривается тезис Горгия Леонтийского «ничего не существует», проводится аналогия между высказыванием софиста и случаем «спонтанной софистики», произошедшим с войском Тутмоса I, впервые достигшего берегов Евфрата. На основании выявленных параллелей делаются выводы относительно философии Парменида. Устанавливается связь между тезисом Горгия «небытие есть» и древнеегипетскими словосочетаниями «идти на север» и «идти на юг», «идти вверх по течению» и «идти вниз по течению». Сопоставление высказываний приводит к выявлению фундаментального противоречия в использовании экзистенциального глагола «есть» в индоевропейском языке. Оказывается, что глагол-связка «есть» используется в соответствии с одними и теми же правилами логики и грамматики в отношении «бытия» и «небытия». Однако, если высказывание «бытие есть бытие» передает простое тождество предмета мысли и относительную неизменность окружающего мира, то высказывание «небытие есть» или идентичное ему «небытие есть небытие» выражает собой радикальный разрыв между мышлением и бытием. Сама возможность использования глагола «есть» относительного «несущего» вносит в высказывание о «небытии» неопределенность и размывает референт предцизируемого субъекту предиката. При этом суждение о «несущем» задает референт, выступающий прообразом всякого высказывания вообще, в котором только используется экзистенциальный глагол-связка «есть». Невозможным оказывается целый класс высказываний о том, есть ли в действительности те вещи, о которых идет речь. Поскольку же связка «есть» функционирует таким неопределенным образом, т. е. и утверждает, и отрицает существование подлежащего, постольку невозможным оказывается знание об истинном значении высказываний, об отношении высказываемых предложений к действительности, и представление о подлинном референте используемых слов, об их денотате. Суждение о «небытии» как-бы элиминирует функциональное наполнение связки «есть». Экзистенциальный глагол, подобно египетским «вверх» и «вниз», не указывает ничего определенного. Это обстоятельство заставляет по-новому взглянуть на учение Парменида о «бытии». Отсюда же становится очевидным значение софистики для философии в целом.

**Ключевые слова:** Парменид, Горгий, Тутмос I, Евфрат, бытие, небытие, сущее, язык, мышление.

## Zemlyakov Gleb Sergeevich

The nonexistent being of Gorgias and the backwards flowing Euphrates:  
the language and the thinking in the service of the sophistry.

The report examines the Gorgias of Leontinoi thesis «nothing exists», draws an analogy between the statement of the sophist and the case of the «spontaneous sophistry» that occurred with the army of Thutmose I, when it reached the shores of the Euphrates for the first time. On the basis of the identified parallels, conclusions are drawn regarding the philosophy of Parmenides. The connection is established between the thesis of Gorgias «the non-existence exists» and the ancient Egyptian phrases «to go north», «to go south», «to go upstream» and «to go downstream». The comparison of statements leads to the identification of a fundamental contradiction in the use of the existential verb «to be» in the Indo-European language. It turns out that the link-verb «to be» is used in accordance with the same rules of logic and grammar in relation to the «existence» and «non-existence». However, if the statement «existence is existence» conveys the simple identity of the object of thought and the relative immutability of the world, then the statement «non-existence is» or identical to it «non-existence is non-existence» expresses a radical gap between thinking and existence. The very possibility of using the verb «to be» in relation to the «non-existence» introduces uncertainty into the statement about «non-existence» and blurs the referent of the predicate predicted to the subject. Herewith, the statement about the «non-existence» sets a precedent, which serves as a prototype of any statement, where the existential link-verb «to be» is used. The whole class of the statements, which talk about the real existence of things discussed, turns out to be impossible. The link «is» functions indefinitely, i.e. at the same time it affirms and denies the existence of the subject, that is why any the knowledge about the true value of statements turns out to be doubtful, and it is impossible to clearly judge about the relation of expressed statements to reality, about the true referent of the words used, about their denotatus. The judgment of «non-existence» somehow eliminates the functional content of the link «is». The existential verb «to be», like Egyptian «upstream» and «downstream», indicates nothing specific. This circumstance forces us to take a fresh look at the teachings of Parmenides on «existence». From this, the significance of the sophistry for the philosophy in general becomes apparent.

**Keywords:** Parmenides, Gorgias, Thutmose I, Euphrates, being, non-being, existence, language, thinking.

Несмотря на то, что с момента исчезновения первой софистики прошло уже не одно тысячелетие, многие из высказываний старших софистов остаются неразрешимыми и озадачивающими по сей день. Таковыми, например, являются утверждения известного софиста Горгия Леонтийского (ок. 480–380 гг. до н. э.) «ничего не существует» и «бытие и небытие не познаваемы»<sup>1</sup>. Что за противоречие скрывается в высказываниях софиста, как оно связано с философией, с обыденным языком и систематически-выстроенным мышлением? Об этом, как ни странно, может поведать тот случай «спонтанной

---

<sup>1</sup> Ссылки на Трактат Горгия «О не-сущем, или О природе» даются в изложении Секста Эмпирика по кн.: Секст, Э. (1975) Сочинения в двух томах. Том 1. Москва: Мысль, 399 с.

софистики», который некогда приключился с войском Тутмоса I (ок. 1506–1493 гг. до н. э.), впервые достигшего берегов Евфрата.

Ученик древнегреческого философа Эмпедокла Горгий из Леонтин некогда сформулировал парадоксальное утверждение «Ничего не существует». Частью этого парадокса выступал другой, объясняющий первый, но не менее удивительный, а именно то положение, что «бытие не существует». Что стоит понимать под этим противоречащим опыту и самой логике суждением? Ответ можно найти в учении философа Парменида о «бытии», с которым пытался спорить Горгий.

Парменид заверял очевидное и, казалось бы, не требующее доказательств: ««есть» и «не быть никак невозможно»» (Фр. 2, 3)<sup>2</sup>. Иными словами, бытие существует, «бытие есть бытие». Не нужно быть «семи пядей во лбу», чтобы интуитивно понять всю истинность данного высказывания и правоту элейского философа. Однако, при более тщательном рассмотрении, истинность данного высказывания оказывается под вопросом.

Нужно сказать, что во времена Парменида еще не было никакого слова или понятия «бытие», т. е. просто не существовало такого существительного, как «бытие». Парменид по всей видимости впервые в истории философии использовал в написанной им поэме «О природе» глагол «есть» в качестве отглагольного существительного. Философ просто субстантивировал инфинитив «есть» и использовал его одновременно и в качестве подлежащего, и в качестве сказуемого. Уже отсюда, учитывая все эти обстоятельства, приведенное выше высказывание элеата можно было бы прочесть совершенно несуразным образом, так что одно и тоже приписывалось бы самому себе, одновременно выступая в качестве субъекта, соединительной связки и предиката. На языке традиционной (аристотелевской) логики, подобное высказывание, таким образом, получило бы вид простого тождества или тавтологии «А есть А».

Что же в этом такого? Спросит мало-мальски знакомый с логикой читатель. Ведь это же первый закон формальной (традиционной) логики, описывающий относительную неизменность окружающего нас мира и, соответственно, постоянство нашего образа мыслей (Иванов 2001, 235–236). Однако, посмотрим теперь на высказывание Горгия.

---

<sup>2</sup>Ссылки на Парменида здесь и далее приводятся в переводе А. В. Лебедева по кн.: Лебедев А. В. (1989) Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Часть 1. Москва: Наука. 575 с.

Утверждение Горгия, что «небытие» должно существовать, поскольку оно есть «небытие», т. е. поскольку оно «есть», основывается на той существенной ошибке, которую допустил уже Парменид — ошибке отождествления связки «есть» с предикатом «есть». У Горгия в его высказывании «небытие существует», как и в утверждении «небытие есть небытие», связка «есть» утверждает в своем предикате то, что отрицает в субъекте, т. е. существование (Чанышев 1981, 212). Получается, что одно и то же слово «есть» одновременно утверждает и отрицает за «небытием» его существование. При этом в любом высказывании о «небытии», в котором только используется связка «есть», утверждается его существование не только в качестве эффекта речи («небытие есть»), но также в качестве эпифеномена мысли («не-А есть не-А»). При помощи экзистенциального глагола «есть» утверждается существование «несущего» и присущее ему тождество.

Что же получается, неужели непосредственный опыт, наши чувства и разум обманывают нас? Или же с нами сыграл злую шутку язык? Философ XX века Б. Рассел сказал бы, что мы в качестве атомарного высказывания «небытие есть» или «небытие есть небытие» приняли метафизическое утверждение, атомарным, т. е. фактическим, не являющееся. Поэтому, продолжил бы Рассел, нам следует просто выкинуть его из головы, чтобы затем заняться чем-то более стоящим, например, точной наукой. И все же, не вступая в спор со столь известным ученым и философом, возможно подойти к тайне парадокса Горгия несколько иным путем. Обратимся к истории.

Случай с использованием Горгием слова «есть» в высказывании «небытие есть», как и в сходном с ним высказывании «небытие есть небытие», напоминает ту неординарную ситуацию с использованием значений слов, в которой оказалось войско фараона Тутмоса I, достигшего некогда берегов Евфрата в своем завоевательном походе в Переднюю Азию.

После южной экспедиции египетские войска под предводительством фараона устремились на север, в Переднюю Азию, разоряя мелкие княжества в оазисах Палестины и Сирии, захватывая большие военные трофеи и увозя многочисленных пленных в Египет. Наконец, войска Тутмоса I достигли Митанни на Евфрате, впервые увидев большую реку, «текущую не в обычном для египтян направлении с юга на север, как Нил, а с севера на юг, что привело их в большое изумление и нашло отражение в египетском названии Евфрата — «Перевернутая вода»» (Виноградов 1989, 272–291).

Увидев Евфрат, египтяне пришли в полнейшее изумление. Проблема состояла в том, что египтяне никогда не видели других столь же больших рек, как Нил, текущий от своих верхних истоков с юга страны вниз в нильскую долину на север. Нил же был для египтян не только источником жизни, но также настоящим замковым камнем египетской мифологии и религии. Это положение Нила в их мировоззрении и жизни отразилось и в языке. Так, египетское слово, означающее «идти на север», — то же слово, что «идти вниз по течению», а слово «идти на юг» — соответствует слову «идти вверх по течению», т. е. против течения. Увидев Евфрат, текущий не на север в долину, а на юг, т. е. вверх, им приходилось выражаться примерно так: «Эта перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь вверх по течению» (Уилсон 2016, 44–45). Так, говоря о малоазийской реке они имели в виду сразу пару значений: «течь на север» и «течь на юг». Одно и то же слово с совершенно противоположными значениями останавливало их в недоумении.

Примерно таким же фундаментальным характером, как египетские «течь на север» и «течь на юг», обладало и обладает по сей день слово «есть» практически во всех индоевропейских языках. Не случайно Парменид использовал его в своей Поэме в качестве основания, фундирующего весь корпус его онтологии. Это слово в своей субстантивированной форме должно было отсылать к некоторому источнику, сущему самому по себе, охватывавшему все вещи и сам мир. Поэтому не случайно и то, что Горгий выбрал в качестве объекта своей критики именно это слово «есть», на неизменности означающей функции которого держалось учение Парменида.

Подобно египтянам останавливается Горгий в недоумении перед совершенным им открытием. Софист утверждает невозможность судить о «бытии» или «небытии» чего бы то ни было, используя экзистенциальный глагол-связку «есть». Сама возможность использования глагола «есть» относительного «несущего» вносит в высказывание неопределенность и размывает референт предикатируемого субъекту предиката. При этом суждение о «несущем» задает прецедент, выступающий прообразом всякого высказывания вообще, в котором только используется экзистенциальный глагол-связка «есть». Невозможным оказывается целый класс высказываний о том, есть ли в действительности те вещи, о которых идет речь.

И действительно, поскольку экзистенциальный глагол, используемый в соответствии с одними и теми же грамматическими правилами, равным образом применим и в отношении «сущего», и в отно-



шении «несущего», постольку, как показывает пример с «небытием», глагол-связка «есть» одновременно утверждает и отрицает существование последнего. Поэтому невозможным оказывается и знание об истинностном значении высказываний, т. е. об отношении высказываемых предложений к действительности, и представление о подлинном референте используемых слов, об их денотате. Суждение о «небытии» как-бы элиминирует функциональное наполнение связки «есть». Экзистенциальный глагол, подобно египетским «вверх» и «вниз», не указывает ничего определенного.

Что всего ужаснее, тождество, которое сам Парменид предписывал лишь «сущему», характеризует теперь вообще все-что угодно, не только «бытие», но также «небытие», кентавра, гарпий, летающие по небу колесницы, Сциллу и Харибду, и т. п. Утверждение «небытие есть небытие» и ему подобные строятся в соответствии с теми же правилами логики, исходя из которых Парменид говорил о «сущем», что оно тождественно и равно себе, цело и неделимо, и т. п. Получается, что в соответствии с теми же правилами логики и грамматики, несмотря на возражения Парменида, о «небытии» можно сказать все то же самое, что философ утверждал о «бытии». Что «небытие есть небытие», что оно «есть», а стало быть оно неизменно, постоянно, не находится во времени, не дискретно и неподвижно и т. п. Отсюда ясно, что тождество, характеризующее неизменность мысли, вовсе не свидетельствует о неизменности существования именно «сущего». Напротив, оно безразлично к существованию чего бы то ни было. Утверждение «бытие есть бытие» так же истинно и подчиняется тем же правилам логики, как и утверждение «небытие есть небытие». Поэтому-то Горгий и говорит, что есть и «бытие», и «небытие». Но это последнее, в свою очередь, противоречит уже одному из главных законов формальной (аристотелевской) логики — закону противоречия, а также требованию непротиворечивости речи, введенному еще Парменидом. На этом основании, через отождествление «сущего» и «несущего» Горгий приходит к своему знаменитому тезису «ничего не существует».

Картина, рисуемая Горгием, действительно зловеща. Тут можно согласиться с французским ученым, исследователем первой софистики Б. Кассен: невозможно, произнося только глагол «есть», знать или утверждать о любом возможном субъекте, с которым приходится иметь дело как во фразах, так и в реальном мире, есть ли этот субъект высказывания как «есть сущее» или же как «есть несущее», и «не есть ли он скорее не-сущее, чем сущее» (Кассен 2000, 30). От-

сюда следует, что вообще невозможно знать, о чем говорится при помощи глагола-связки «есть».

Здесь кажется уместной египетская аналогия: говоря о чем-либо как о «сущем», оказываются неочевидными самые простые вещи. Непонятно, какому пути следует говорящий, идет ли он путем «есть», так сказать вверх по течению к истоку Нила, утверждая «начало» и «бытие», или же путем «нет», вниз по течению, обращаясь к «концу» и к «небытию».

Эти аналогии носят, конечно, условный характер. Ни Парменид, ни тем более Горгий, не связывали «начало» с «бытием» и «конец» или «завершение» с «небытием»<sup>3</sup>. Также не было понятий «бытие» и «небытие» в древнеегипетской религии, хотя дельта и исток Нила безусловно связывались там с началом и концом жизни. Понятия «бытие» и «небытие» были новшеством древнегреческой философии и использовались безотносительно к какой-либо религиозной или культовой практике. Парменид и Горгий не проводили никаких параллелей между «небытием» и смертью или «бытием» и жизнью. Обозначенные аналогии выступают здесь в роли иллюстраций и направлены на объяснение роли софистики Горгия в отношении эпистемологии Парменида.

Что же таит в себе высказывание Горгия о «небытии»? Простое ли это противоречие, фундаментальное открытие в области онтологии, а может быть и космологии? По-видимому, ничего из этого. Ценность высказываний Горгия состоит прежде всего в их фундаментальной двусмысленности, т. е. в том, что они поднимают софистику на уровень философии, заставляя последнюю вновь взглянуть на себя не как на прогрессивную историю незыблемых и вечных истин, но как на собрание наивностей и скрытых, но фундаментальных заблуждений. Само понимание этого обстоятельства способно проложить сложный, но все же важный и ценный для философии путь к осмыслению самой себя, своей истории, своего настоящего и возможного будущего. Именно в этом состоит непреходящее значение высказываний Горгия в том числе и для сегодняшней философии.

---

<sup>3</sup> У Парменида «бытие» не было тем «началом», о котором рассуждали ионийские философы. Ионийцы понимали под «началом» саму «природу», связывавшуюся ими с произрастанием, рождением, возникновением и становлением. У элеатов же «бытие» не обладало всеми этими признаками. Оно, напротив, обладало противоположными атрибутами: оно неподвижно, не возникает, не находится в становлении, не рождается и не подвержено гибели. Понятно, поэтому, что «бытие» Парменида не обладало также «началом» и «концом» в пространственном и временном отношении.

## Литература

Виноградов, И.В. (1989) Новое царство в Египте. В кн.: И. М. Дьяконов (ред.), История древнего мира. Ранняя древность. Кн. 1. 3-е изд. Москва: Наука, с. 272–291.

Иванов, Е.А. (2001) Логика: Учебник. 2-е изд. Москва: Издательство Бек, 358 с.

Кассен, Б. (2000) Эффект софистики. Москва: Санкт-Петербург: Московский философский фонд; Университетская книга, 238 с.

Лебедев, А.В. (1989) Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. Москва: Наука, 575 с.

Уилсон, Дж. А. (2016) Египет: природа вселенной. В кн.: Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. А. Уилсон, Т. Якобсен (ред.), Духовные искания древнего человека: в преддверии философии. Санкт-Петербург: Амфора, с. 37–72.

Чанышев, А.Н. (1981) Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. Москва: Высшая школа, 374 с.

Секст, Э. (1975) Сочинения в двух томах. Т. 1. Москва: Мысль, 399 с.

## References

Vinogradov, I.V. (1989) *Novoe tsarstvo v Egipte* [New kingdom in Egypt]. In: I.M. D'yakonov (eds.), *Istoriya drevnego mira. Rannyyaya drevnost'* [Ancient world history. Early antiquity]. Book 1, 3rd ed. Moscow: Nauka Publ., pp. 272–291. (In Russian)

Ivanov, E.A. (2001) *Logika: Uchebnik* [Logic: Textbook]. 2nd ed. Moscow: Izdatel'stvo Bek Publ., 358 p. (In Russian)

Kassen, B. (2000) *Effekt sofistiki* [The effect of sophistry]. Moscow: St. Petersburg: Moskovskij filosofskij fond; Universitetskaya kniga Publ., 238 p. (In Russian)

Lebedev, A.V. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ot epicheskikh teokosmogonij do vzniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. From epic theocosmogonies to atomism]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 575 p. (In Russian)

Uilson, Dzh. A. (2016) *Egipet: priroda vselennoj* [Egypt: the nature of the universe]. In: G. Frankfort, G. A. Frankfort, Dzh. A. Uilson, T. Yakobsen (eds.), *Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka: v preddverii filosofii* [The spiritual quest of an ancient man: on the threshold of philosophy]. St. Petersburg: Amfora Publ., pp. 37–72. (In Russian)

Chanyshv, A.N. (1981) *Kurs leksij po drevnej filosofii: Ucheb. posobie dlya fil. fak. i otdelenij un-tov* [Lecture course on ancient philosophy: a study guide for philosophy departments of universities]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 374 p. (In Russian)

Sekst, E. (1975) *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 399 p. (In Russian)

## ФЕДОН ИЛИ О БЕССМЕРТИИ

Диалог Платона «Федон» ещё при жизни автора получил второе название «О душе», но при этом определения понятия «душа» в диалоге не даётся. Платон приводит ряд доказательств того, что душа бессмертна. Но все эти доказательства выглядят настолько неубедительно, что многие исследователи и вообще не считают их доказательствами.

Действительно при чтении диалога возникает множество вопросов. Например, почему *сложное* понимание души, обнаруживаемое уже у Гомера, не находит у Платона никакого отображения? Душа в его диалогах проста: безвидна и бестелесна. Платона интересует лишь её чистая сущность, не имеющая никакого отношения к телесности, в то время как существование души не имеющей никакого отношения к телесности само по себе весьма проблематично. Более того, разговор об отделении души от тела, о чём постоянно и идёт в диалоге речь, вообще с философской точки зрения не имеет смысла. Это также ведёт к массе несообразностей и противоречий, с первого же шага начинающихся в ходе рассуждения. В результате возникает представление, что диалог «Федон» написан Платоном для людей философски неподготовленных, что входит в противоречие с текстом самого диалога.

Однако все противоречия снимаются и доказательства бессмертия души, приводимые Платоном, обретают полную силу в том случае, если мы вспомним, что, согласно версии Платона, Сократ ещё в юном возрасте предлагал перейти от рассмотрения вещей зримых к вещам умопостигаемым (Парменид, 135e). Именно в таком случае не может быть никаких сомнений в том, что *знанием мы обладали раньше — до рождения*. А, значит, и аргумент «о припоминании» безукоризнен. Мы уже от рождения знаем такие вещи как прекрасное само по себе, доброе, справедливое и т. п. Ибо это есть бытие само по себе или то же самое, что и мышление.

**Ключевые слова:** Платон, «Федон», душа, бессмертие, доказательства

Vladimir G. Rokhmistrov

Phaedo or About the immortality

Even during the author's lifetime, Plato's dialogue "Fedon" received the second name "On the Soul", but no definition of the concept of "soul" is given in the dialogue. Plato gives some evidence that the soul is immortal. But all this evidence looks so unconvincing that many researchers do not even consider it evidence at all.

Indeed, reading the dialogue raises many questions. For example, why does the complex understanding of the soul, already found in Homer, not find any reflection in Plato? The soul in its dialogues is simple: it is formless and incorporeal. Plato is interested only in its pure essence, which has nothing to do with corporeality, while the existence of a soul that has nothing to do with corporeality in itself is very problematic. Moreover, talking about the separation

of the soul from the body, which is constantly discussed in the dialogue, generally does not make sense from a philosophical point of view. It also leads to a mass of inconsistencies and contradictions, starting from the first step in the course of reasoning. As a result, the idea arises that the dialogue “Fedon” was written by Plato for philosophically unprepared people, which contradicts the text of the dialogue itself.

However, all the contradictions are removed and the evidence of the immortality of the soul, cited by Plato, becomes fully valid if we recall that, according to the version of Plato, Socrates at a young age proposed moving from considering visible things to intelligible things (Parmenides, 135e). In this case, there can be no doubt that we had knowledge before — before birth. And, therefore, the argument of “remembering” is impeccable. From birth we already know such things as beautiful in itself, good, fair, etc. For this is being in itself or the same as thinking.

**Keywords:** Plato, Phaedo, Soul, immortality, arguments

## **ФЕДОН ИЛИ О БЕССМЕРТИИ**

Но ведь я не говорю ничего нового,  
а лишь повторяю то, что говорил всегда.  
(Федон, 100b1–3; перевод С. Маркиша).

Диалог Платона «Федон» ещё при жизни автора получил второе название «О душе». И речь в нём постоянно идёт об этом «предмете», о котором, и это ясно видно из содержания диалога, все его участники имеют смутное представление. Это естественно, ведь философу прежде всего имеет смысл вести речь не о том, что всем известно, и не о том, чего никто не знает, а о том, понимание чего вызывает сомнения. Сомнения вызывало тогда, вызывает и теперь, понимание слова «душа». Более того, Сократ говорит о бессмертии души. А как можно вести речь о бессмертии души, не имея отчетливого представления о том, что такое *душа*? Во всём диалоге не только не дается чёткого определения понятия «душа», но даже не предпринимается попыток дать это определение. Утверждается только, что это нечто «несоставное» ἀσύνθετον (78c и далее) и «невидимое» οὐχ ὀρατόν (79b10 и далее), т. е. что душа в отличие от тела, принадлежащего к миру вещей зримых и сложных, является несоставной и незримой. Это *определение от противоположного* принимается всеми участниками диалога безоговорочно. В таком случае, судя по происходящему в диалоге разговору, на самом деле подвергается сомнению сам факт *существования души вообще*. Ибо если она *существует*, но только *не видна и ни из чего не состоит*, то и уничтожаться в ней нечему. О бессмертии чего тогда идет речь?

Одним из первых открыто усомнился в ценности платоновых доказательств бессмертия души стоик Панетий Родосский (II в. до н. э.). Он вообще заявлял, что диалог «Федон» подложный, ибо Платон, по его мнению, не мог всерьёз излагать такое. К нашему времени эти сомнения достигли уже максимального размаха. И. А. Протопопова отмечает, что: «Ф. Корнфорд..., Шлейермахер..., как и многие другие исследователи, скрупулезно разбиравшие т. н. аргументы», пришли «практически к консенсусу об их несостоятельности» (Протопопова 2016, 166). При этом Ирина Александровна ссылается на таких современных зарубежных исследователей как P. J. Ahrensdoꝛf, D. Bostock, R. Hackforth, S. R. P. Gertz, R. Burger. Рона Бургер, например, особо обращает внимание исследователей на собственные слова Сократа (91b3–5), где тот *фактически признается*, что все это выдумал, дабы «не докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы» [Burger 1984, 208]. Также А. Ф. Лосев пишет в комментариях к диалогу: «То, что приводимые в “Федоне” доказательства могут оказаться недостаточными, хорошо сознает и сам Платон (114d)» (Лосев 1993–3, 428). Однако, как пишет И. А. Гончаров:

Если всерьёз отнестись к образу Сократа в «Федоне» и попробовать понять то, что является скрытым аргументом в доказательствах бессмертия души, то его слова о радости умирания и возвращения на родину перестают быть просто эмоциональным фоном аргументации, но превращаются сами в решающий аргумент в определении сущности человека [Гончаров 2014, 205].

Иными словами, само поведение Сократа в диалоге является ещё одним, хотя и скрытым, но чрезвычайно важным аргументом, свидетельствующим о том, что он говорит как человек *знающий*, хотя, казалось бы, тезис его «я знаю лишь то, что я ничего не знаю», является основополагающим. И в то же время, как пишет профессор Р. В. Светлов: «самое парадоксальное заключается в том, что этот смеющийся человек только смертью доказал величие дела своей жизни» (Светлов 2000, 3). То есть он именно смертью и доказал правоту свою. И смерть является в этом случае условием необходимым, хотя и недостаточным. Ибо и Клеомброт и Гегесий Киренский *приняли смерть через Федона*, но в их случае эта смерть не выглядит настолько же убедительно. «Другое дело, что Сократ сумел превратить смерть в высший философский акт, в главное доказательство...» (Светлов 2000, 12).

Приводимые Сократом в диалоге «Федон» доказательства бессмертия души никого не убеждают. Аполлодор плачет, Кебет отмалчивается, Критон со слезами на глазах спрашивает о последних распоряжениях, и читатели видят, что Сократу больше сказать нечего. Дальнейшее — молчание. Но это продолжительное молчание существует не для того, чтобы следовать за Клеомбротом или Гегесием Киренским, а для того, чтобы разобраться поосновательнее в том, что же всё-таки и ради чего пытался доказать нам Платон.

## I

Всеобщее убеждение в том, что душа существует, основывается на неоспоримом отличии живого тела от мертвого. Это отличие очевидно. Но что же такое *душа*, благодаря *существованию* которой это отличие столь *очевидно*?

Понятие «душа» в греческом языке обозначается словом «ψυχή». Само по себе это слово неоднозначно и имеет множество значений. Словарь Дворецкого, кроме перевода «душа», предлагает следующие варианты: «дыхание», «дух», «сознание», «жизнь», «нрав» и даже «настроение». И дает ссылку на то, что Аристотель и Плутарх употребляли слово «ψυχή» в значении «бабочка». У Вейсмана можно найти, в дополнение ко всем этим возможным переводам слова «ψυχή», ещё и — «тень». Естественно, для всех этих понятий есть в греческом языке свои слова. Мы здесь их перечислять не будем, отметим лишь несколько наиболее значимых для нашего разговора. Понятие «дух» в греческом языке обозначается словом «θυμός», которое также имеет значения «душа», «жизнь». Понятие «жизнь» — словами «βίος» и «ζωή». Понятие «дыхание» — словом «πνεῦμα» и т. д. Все это лишний раз свидетельствует о совершенной неотчетливости и размытости понятия «душа» даже в самом греческом языке.

Слово «ψυχή» до Платона уже набрало в греческой культуре достаточно коннотаций. И здесь прежде всего следует обратиться к *учителю всех греков* Гомеру. В «Илиаде» слово «ψυχή» употребляется не так уж и часто в таком большом и значимом для понимания взаимодействия жизни и смерти тексте — всего 32 раза в 24-х песнях. И с первых же строк (Ил. 1: 3) оно упоминается в речи об Ахилле, который πολλὰς δ' ἰφθίμοις ψυχὰς Ἀΐδι προΐαψεν — много могучих душ в Аид низринул. Этим и задана основная коннотация понятия; отправить душу в Аид (в незримый мир) значит лишить человека жизни. Возникает *образ* некой сущности, заключающей в себе жизнь, которая, выходя из тела и спускаясь в подземный (не-

видимый) мир, в Аид, оставляет тело мертвым (бездыханным). Понятие «дыхание», «дуновение» существенно присутствует в слове «душа» — «ψυχή», напоминающая о «стуже», «холоде» — «ψυχός»; часто герои Гомера выходят на берег *прохладиться* — ἀνέψυχομεν — или, как мы сказали бы, — *освежить душу*.

В предпоследней, 23-й песне Илиады, понятие «душа» обретает свое наиболее насыщенное смыслом значение. Вот что мы видим в переводе Гнедича:

... Там Ахиллесу явилась душа несчастливца Патрокла,  
Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный;  
Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый.  
Стала душа над главой и такие слова говорила:  
«Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?  
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль  
будешь?  
О! погребви ты меня, да войду я в обитель Аида!  
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят  
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;  
Тщетно скитаюсь я пред широковоротным Аидом.  
Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих  
Я не приду из Аида, тобою огню приобщённый!... (23: 65–76)  
Рек, — и жадные руки любимца обнять распростер он;  
Тщетно: душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю  
С воем ушла. И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем,  
И руками всплеснул, и печальный так говорил он:  
«Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном  
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!  
Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла  
Всё надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак;  
Всё мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!»...  
(Ил. 23: 99–107)

Здесь ψυχή Патрокλῆος δεῖλοιο буквально обретает свои *плоть и кровь*. Видом *душа* совершенно схожа с телом, в котором обитала при жизни. И даже Вересаев, стремившийся переводить как можно более точно, не удерживается и называет «призраком» то, что у Гнедича в стихе — καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι // ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι λάμπαν обозначено словом «образ». В этой строке, во-первых, обращают на себя внимание употреблённые рядом ψυχή καὶ εἶδωλον — душа и облик, что само по себе намекает на не-



кое разделение явившегося Ахиллесу *видения* на составные части. А во-вторых, оказывается, что этому облику не хватает некоего загадочного «фрэ́νες», отсутствие которого Гнедич определяет как *бесплотность*, а Вересаев как *лишённость жизненной силы*. Греческое слово «фрэ́νες» — «дух, душа, сердце, ум», т. о. также имеет коннотацию «души» и в данном случае употребляется как синоним другого слова — «ме́νος», которое переводится как «сила», «мощь», «стремительность», «неукротимость». Однако в сочетании со словом «ψυχή» у Гомера «ψυχή τε μένος τε» также переводится как «жизнь», «жизненная сила» («душевная энергия»?).

Получается, что перевод греческого слова «фрэ́νες» как «жизненная сила» может быть оправдан лишь соображениями контекста, ибо само по себе это греческое слово обозначает всего лишь грудобрюшную мышцу, диафрагму. Впрочем, в нём уже сам Гомер видит нечто большее. Р. Онианс, указывающий на фактически полное отождествление Гомером фрэ́νες с легкими, а не с диафрагмой, пишет: «Вернемся к Гомеру. Все его контексты, в том числе обсуждавшиеся выше, указывают на необходимость не переводить фрэ́νες как “ум”<sup>4</sup> вообще, что делается обычно, но видеть в них физический орган и вместилище разума» (Онианс 1999, 55). В связи с этим любопытно отметить, что θυμός (дух), который, согласно подробному исследованию гомеровских представлений, проведенному Ониансом, наполняет фрэ́νες, тем самым является не только *осязаемой «вещью» (влажным исходящим из груди паром)*, но и мыслью. Подтверждает это и греческая поговорка Γυναικός фрэ́νες, смысл которой примерно соответствует нашему понятию «женская логика».

«Гомеровские греки, — продолжает Онианс, — называли словом θυμός (“дух”) дыхание, составляющее основу сознания, многообразное, динамичное, уходящее и возвращающееся, изменяющееся вместе с чувствами и, смею добавить, вместе с мыслями» (Онианс 1999, 70–71). Далее Онианс открыто говорит о полной синонимии дыхания и мышления у греков и в стихах, и в прозе (С. 74). Затем уточняет: «Разум, мысль, знание — это дыхание, которое можно также выдохнуть. Мы уже видели, что этим представлением объясняется песенка о флейтисте, которому боги не дали разума, потому что он дует, и разум вылетает из него» (Онианс 1999, 75. Таким образом душа и даже находящийся в душе ум были наисущественнейшим

---

<sup>4</sup> См. например, характеристику Хризеиды в 1-й песне стих 114–115 (Гнедич): «Хризеида не хуже // Прелестью вида, приятством своим, и умом, и делами!» (...οὐδέμας οὐδέφουήν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα).

образом связаны в представлении древних греков с дыханием человека, и эпитет «бездыханный» фактически является синонимом эпитета «мёртвый». Подтверждением этому может служить сентенция Софокла (фр. 287(13)): «лишь дуновенье человек и тень» (Софокл 1990, 417). Странно, что при этом совершенно незамеченным оставался тот факт, что для дыхания живому существу необходим воздух — стихия внешняя, а не внутренняя. Не вдыхает же человек душу с каждым своим вдохом...

Этот беглый обзор позволяет отметить несколько важных моментов в понимании души по Гомеру. Душа — это достаточно сложная структура, состоящая, во-первых, из бесплотной оболочки, представляющей собой облик живого тела; во-вторых, из некоего дыхания, дымки, способной со стоном уйти под землю; в-третьих, и это, пожалуй, самое важное, из некой *жизненной силы*, ума, мысли... Из этого можно заключить, что душа — это форма тела, обладающая энергией (способностью двигать), мышлением и... протяженностью, ибо *дымка* подразумевает, что душа — это некое *очень тонкое тело*. Такое понимание души бытовало впоследствии у стоиков, судя по тому, что пишет Сенека Луцилию (Ep. 57, 7): «Ты, верно, думаешь, что я говорю как стоики, которые полагают, будто душа человека, раздавленного большой тяжестью, не может уцелеть» (Сенека 2009, 168). Отсюда ясно, что стоики представляли душу в виде некоего тонкого тела, облака. Такое представление *сущностей* незримого мира чрезвычайно устойчиво. По мнению парижского профессора философии XVII в. П. Гассенди, высказанному им в «Новых возражениях» Декарту (III: 4, 2), даже «субстанция... воспринимается как нечто протяженное, имеющее очертания и окрашенное» (Гассенди 1968, 605).

Впрочем, это даже не заблуждение, а, скорее, свойство самого человеческого мышления, отмеченное Потенбёй: «Какой бы отвлечённости и глубины ни достигала наша мысль, она не отделается от необходимости возвращаться, как бы для освежения, к своей исходной точке, представлению» (Потенбня 1892, 208). Вот греки и *представляли* душу в виде некоего прозрачного, слегка окрашенного, слегка протяжённого облака. Именно такая сущность может спускаться в Аид, являться друзьям, потерянно бродить среди могил, а также, согласно орфическим и пифагорейским представлениям, переселяться из одного тела в другое и полагать выпавшее ей на долю конкретное тело тюрьмой. Все это для всех участников платоновского диалога «Федон» представлялось вполне очевидным.

Итак, самое главное, что приходится принять с неизбежностью, — это восприятие древними греками души как чисто материального *тонкого тела*. Онианс пишет: «*Псюхе* обычно понимается как душа-дыхание, тем более что ψύχω означает “дуть”. Другие доводы менее убедительны: в одном случае слово ψυχή является дополнением при ἀπο-εκάλυπτοε (выдохнуть), и после смерти она исчезает под землей, “словно дым” (ἦύτε καλύβος, II. XXIII 100),... и любой вид “души” представляется в виде газообразного, нематериального, но видимого тела» (Онианс 1999, 111).

Слово «нематериального» в этом контексте выглядит неубедительно. Видимого тела — вот главное содержание представления. Видимым телом, согласно исследованию Онианса, является *принцип жизни* — *холодная и бесплотная псюхэ*, которая, в отличие от *тюмоса*, не разрушается даже после смерти. И если бы не это устойчивое представление, свидетельствующее *фактически* о материальном восприятии души, то не было бы никакой необходимости доказывать бессмертие души. Согласно Пиндару, «*тела всех людей подчиняются всемогущей смерти, но остается живой αἰώνος εἰδῶλον*, он лишь один от богов. Он спит, когда члены бодрствуют”. Эта формулировка полностью соответствует гомеровскому отождествлению *псюхе* и εἰδῶλον» (Онианс 1999, 125).

## II

На основании проведенного беглого обзора, во-первых, удалось выяснить с достаточной точностью, что представление древних греков о душе имело сложную структуру. Основными в этой структуре являются, прежде всего, следующие две *сущности*:

- некое дыхание, жизненная сила, (энергия?);
- некое видение, облик (форма тела), облако.

Одна из этих двух составляющих представляется едва ли не осязаемой, другая — лишь мыслимой (видимой? — эйдос, эйдолон). В связи с этим следовало бы особо рассмотреть вопрос о том, не являются ли эти две *сущности*, *скрытыми* источниками введенных вместо понятия «душа» *воли* и *представления* А. Шопенгауэра.

Шопенгауэр в 21-й главе, в дополнениях ко второй книге «Мира как воли и представления» пишет:

Со времен Сократа вплоть до наших дней главный предмет непрерывного спора между философами составляет то *ens rationis*, которое называют *душой*. Большинство из них

утверждают её бессмертие, что должно означать её метафизическую сущность... Эта душа всеми и прежде всего признается совершенно простой, ибо именно из этого выводят её метафизическую сущность, её нематериальность и бессмертие... (Шопенгауэр 2015, 225).

Далее Шопенгауэр рассуждает следующим образом:

Я же исхожу из того, что отрицаю предполагаемую простоту нашей субъективно сознаваемой сущности, или нашего Я, доказывая, что проявления, из которых её выводят, имеют два совершенно различных источника, что интеллект действительно обусловлен физически, представляет собой функцию материального органа и без него столь же невозможен, как хватание без руки, что он относится к простому явлению и разделяет его судьбу, — тогда как воля, не связанная с каким-либо особым органом, а присутствующая повсюду, есть действительно движущее и формирующее начало, тем самым обуславливающее весь организм... (Шопенгауэр 2015, 225–226).

Иными словами, Шопенгауэр вообще отрицает существование некой загадочной метафизической сущности под названием душа, полагая интеллект всего лишь продуктом деятельности мозга, а не частью некой самостоятельной мифической сущности, и действительно реальными полагает лишь волю и представление. О них немецкий философ, говорит следующее:

— «воля», «пребывающая всюду» как «истинно движущее и формирующее начало», и

— «тело», которое «низводится... до степени простого представления» (Шопенгауэр 2015, 226).

Однако не то ли же самое выявляется интуицией Шопенгауэра, о чём шла речь и у древних греков? Опять мы видим две важнейших составляющих части души, с той лишь разницей, что у Шопенгауэра они существуют отдельно, вовсе не представляя собой единой сущности. Что же из этих двух составляющих является главным? Или о бессмертии какой именно части души ведет речь Платон?

Современный исследователь творчества Платона С. Л. Катречко пытается взглянуть на эту проблему с другой стороны. В статье «Платоновская концепция души» Сергей Леонидович пишет:

Началом категориальной проработки проблемы сознания (resp. проблемы «mind — body») является платонов-

ский диалог «Федон», концептуальная значимость которого не устарела вплоть до сегодняшнего дня. В этом диалоге Платон рассматривает три концепции души/сознания (в рамках обсуждения проблемы бессмертия души), причем каждая из этих концепций значима не только сама по себе, в своём конкретном модусе, но все вместе они очерчивают общее возможное концептуальное поле решений проблемы «mind — body» последующей европейской мысли (Катречко 2008, 55–56).

Затем Катречко обозначает три этих основных подхода к пониманию души, отождествляемой им с сознанием, как (1) субстанциальный, (2) акцидентальный, «и, наконец, собственно платоновское решение проблемы сознания... в рамках которой *тело* соотносится с категорией “материи”, а *душа* — с категорией “формы”» (Катречко 2008, 55–56).

Из этой триады для нас сейчас является наиболее существенной первая пара подходов к определению души — спор между акцидентальным и субстанциальным определением души. Иными словами, вновь мы видим в подходах к пониманию души двойственность. С одной стороны душа является некой самостоятельной субстанцией, с другой — лишь акциденцией человеческого тела. Или, как отмечает Шопенгауэр, мысль — это всего лишь продукт деятельности физического органа — мозга.

Следует здесь отметить и ещё один важный момент, заключающийся в том, что на основании проведённого выше обзора, вскрылось устойчивое представление древних греков о местоположении души прежде всего в груди. Ф. Ф. Зелинский отмечает это в своей «Гомеровской психологии»: «Вполне понятно, что в те времена, когда ещё никто не знал о существовании и функции нервной системы, связь аффектов с учащенным или замедленным “сердцебиением” более всего обращала на себя внимание и заставляла видеть в заключённом между рёбрами и диафрагмой пространстве настоящую арену всей душевной жизни» (Зелинский 1999, 451).

Но Платон настаивал на том, что мышление происходит в голове<sup>5</sup> — отсюда и эйдос, и идея — как то, что видно (глазами) и что усматривается умом (мозгом).

Рассмотрим этот важный момент подробнее.

---

<sup>5</sup> О том, что у Платона мышление происходит именно в голове, см. подробнее: (Рохмистров 2017).

В приводимых в диалоге доказательствах бессмертия души является множество противоречий. С первого же шага в ход рассуждения заложено и первое противоречие, ибо взаимопереход противоположностей, на котором основан первый аргумент о бессмертии души, предполагает с самого начала, что одно без другого не существует. Душа же, оказывается, существует отдельно до вселения в тело, и именно на этом основан второй аргумент о припоминании (ἀνάμνησις). А согласно третьему аргументу, душа является несоставной, вечной и неизменной и постигается только умом, поскольку не имеет в самой себе ничего телесного, так же как справедливое или прекрасное само по себе. Далее, мало того, что ещё одно противоречие — призыв отделять от тела не имеющую в себе ничего телесного душу — остаётся незамеченным. На этом строится четвёртый аргумент. Поскольку душа уподобляется безвидному, такому, например, как прекрасное само по себе, которое всё приобщающееся к нему делает прекрасным, так же и душа, являясь самим по себе существованием (ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἔστιν” — 92d9-e), всё приобщающееся к ней делает живым.

И в то же время по множеству признаков также ясно, что Платон сам понимал *несостоятельность* своих доказательств. Для чего же, в таком случае, приведена им вся эта стройная драматическая система повествования?

Рассмотрим подробнее основания противоречий в аргументах Платона.

### III

Первое противоречие в платоновых доказательствах бессмертия души заключается в том, что несуществующая отдельно от тела душа всё же каким-то образом может существовать отдельно.

В работе «Федон или О том, что моё, а что не моё» (Рохмистров 2016–1) выясняется, что представление о человеке как о состоящем из двух частей — из души и из тела — является в философском смысле неприемлемым. И это несмотря на то, что в «Федоне», казалось бы, именно на этом и основаны все доказательства. А после работы «?Федон» или To be or not to be?» (Рохмистров 2016–2) ясно, что определяемая как *отделение души от тела* смерть — это совсем не то же самое, что и определяемое как *отделение души от тела* философское умирание, т. е. подготовка к смерти. Иными словами, речь в диалоге идёт совсем не о той душе, которую мы автоматически противопоставляем телу, а о некоторой другой *сущности*.

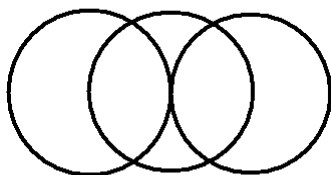
Обратимся непосредственно к тексту диалога.

Федон начинает свой рассказ о последнем дне Сократа с того, что отмечает возникшее у него при этом странное *смешение удовольствия и скорби* (59a5).

Сам Сократ начинает свою последнюю беседу с друзьями также замечанием о такой странности: *приятное и мучительное словно срослись в одной вершине*, как будто сам бог соединил их головами (60c-5).

Отметим это *парное указание* (утверждение с подтверждением) на то, что у страдания и удовольствия — *у двух противоположностей — голова одна!*<sup>6</sup> Подобная *парность* буквально пронизывает весь диалог: мифотворчество и философия, *τύχη* — то Судьба, то случай, *цикута* — яд и лекарство и т. д.

И нам, дабы не свалиться в вульгарный дуализм, следует *увидеть* связь любых двух противоположностей в *трехчастной* схеме, где крайние круги представляют противоположности, а средний — область их смешения или *перехода*.



Прибегнуть к подобной схеме позволяет нам также ещё и замечание С. В. Месяц о Платоне: «Схожим образом действует он и в “Тимее”, когда изображает движение ума в душе в виде двух кругов» (Месяц 2011, 25).

В диалоге «Федон» первым признаком перехода от вульгарного дуализма к рассмотрению чисто философскому является разговор в самом начале (64b–65d). Сократ говорит, что большинству «не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти» (64 b8–9) (Платон 1993–1, 15).

И вскоре после этого (65b9–c10):

---

<sup>6</sup> Здесь, кроме всего прочего, также можно усмотреть скрытое указание на то, что все происходит в голове.

— Когда же в таком случае, — продолжал Сократ, — душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она — как это ясно — всякий раз обманывается по вине тела.

— Ты прав.

— Так не в размышлении ли — и только в нём одном — раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

— Верно.

— И лучше всего мыслит она, конечно, когда её не тревожит ничто из того, о чём мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом.

— Так оно и есть (Платон 1993–1, 16).

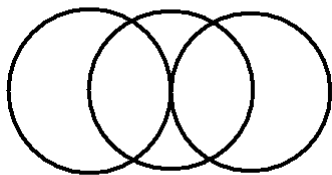
Ἔστι ταῦτα. Здесь мы видим не что иное как то самое место, где Платон буквально подразумевает приводимый им в другом диалоге — в «Пармениде» (129a–130a, 135e 1–4) — призыв прекратить «блуждание мысли вокруг да около видимых вещей, а... рассматривать то, что можно постичь исключительно разумом и признать за идеи» (Платон 1993–2, 349, 358).

Начиная с этого момента Платон уже вышел из вульгарного дуализма и далее сосредотачивает всё своё внимание только на самой душе, где тело присутствует лишь в качестве мысли о нём. Лишь в мышлении необходимо отделять то, что относится к душе от того, что относится к телу. Именно это *отделение души от тела* не имеет ничего общего с физической смертью. В таком отделении за Сократом можно и должно следовать, и это не имеет ничего общего с самоубийством, которое, скорее, *убивает* этот процесс.

Дальнейшее развитие диалога, где Сократ рассказывает о своём пути в философии через преодоление натурфилософии, через понятие ума у Анаксагора и далее, он вновь логически приходит к идее преодоления всякой телесной составляющей мышления, что образно выражено как «второе плавание» (99d–100), которое декларируется следующим образом: (99e 4–5): «Я решил, что надо прибегнуть к отвлечённым понятиям и в них рассматривать истину бытия» (Платон 1993–1, 58–59). Как видим, *парное указание* в тексте есть, следовательно необходимо признать это как для данного текста существенное утверждение.

Теперь та же схема вполне применима и к понятию «душа»:





Здесь крайние круги представляют телесную и бестелесную субстанции, а средний круг — душу как связь двух противоположностей. Именно в среднем круге (*в голове*) и происходит всё действие диалога.

Таким образом первое противоречие об отдельно существующей, но и неразрывно связанной с телом душе снято, ибо и в мышлении (в среднем круге) *тело* тоже всегда неизбежно присутствует, и вопрос заключается лишь в количестве отведенного ему места.

Второе противоречие, которое присутствует не так явно, но всё-таки имеет место, неразрывно связано с первым. Как же может простая, несоставная душа состоять в то же время из *души и тела*, а также множества других перечисленных выше *вещей*? Это противоречие снимается при устранении вульгарного представления о том, что в бестелесном мире всё обстоит точно так же как в телесном, т. е. существуют время, место, объем, вес и плотность. Нет. Идеи не связаны всеми этими категориями — они просты, бесплотны и не занимают никакого места. Прокл в Комментариях к платоновскому «Пармениду» (627: 5–25) указал принципиальное отличие протяженного и непротяженного: «одно дело — это противоположные материальные предметы, другое — нематериальные. Первые губительны и разрушительны друг для друга, а вторые не соприкасаются между собой...» И еще более определенно (739: 30–740: 30): «противоположности, располагающиеся в душе... не имеют отношения к протяженности...», «находящиеся в уме... объединены, неделимы на части и нематериальны, они гипостазируются единовидно...» (Прокл 2006, 119–120). Соответственно, сколько бы *идеальных сущностей* ни находилось в душе, она всегда будет оставаться простой и бесплотной. Именно это и пытается продемонстрировать Платон в «Федоне», преодолевая всеобщее представление о душе как о тонком материальном теле, каковое, естественно, не может претендовать на бессмертие.

Именно на идеи, на эти существующие *независимо от нас* сущности постоянно указывал и платоновский Сократ, вопрошая — что такое красота сама по себе? Добро само по себе? Справедливость сама по себе? И так далее. Ведь и здесь уже отчетливо ясно, что красивая вещь имеет вид, сама же по себе красота *никак не выглядит*. Её невозможно указать, но можно *знать*. В таком случае становится совершенно понятным и оправданным стремление Платона уйти от общегреческих представлений о душе как о некоей тонкой материальной субстанции и как можно полнее сосредоточиться на вещах не материальных (зримых), а только мыслимых (знании). Знание же неуничтожимо. Нам *a-priori* известно, что такое справедливое, прекрасное, доброе и т. д. Следовательно, аргумент Платона о *припоминании* безупречен? А значит верны и все остальные его доказательства, демонстрирующие бессмертие существования *идей*?

### Источники

- Гассенди П. (1968) Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 836 с.
- Кант И. (1994) Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Мысль, 591 с.
- Платон (1993–1) Федон. В кн.: Собрание сочинений в 4-х тт. Пер. с древнегреч. Т. 2. М.: Мысль, 528 с.
- Платон (1993–2) Парменид. В кн.: Собрание сочинений в 4-х тт. Пер. с древнегреч. Т. 2. М.: Мысль, 528 с.
- Прокл (2006) Комментарий к «Пармениду» Платона. Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского. СПб: Мир, 896 с.
- Сенека Л. А. (2009) Нравственные письма к Луцилию. Пер. с латинского С. А. Ошерова. М.: Эксмо, 560 с.
- Софокл (1990) Драмы. Пер. с древнегреч. Ф. Ф. Зелинского. М.: Наука, 608 с.
- Шопенгауэр А. (2015) Мир как воля и представление. В кн.: Собрание сочинений в 6 тт. Т. II. Пер. с нем. А. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 560 с.
- Platon (1991) Phaidon. Übersetzt und hrsg. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg, 218 S. (Griechisch-Deutsch)

### Литература

- Гончаров И. А. (2014) Диалектика пути вверх и вниз: этос инобытия в понимании истины у Платона («Федон») / Платоновский сборник. Приложение к Вестнику РХГА. С. 194–206.
- Зелинский Ф. Ф. (1999) Гомеровская психология. В кн.: Онианс Р. На коленах богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. Пер. с англ. Л. Б. Сумм. М.: Прогресс-Традиция, 449–497 с.

Катречко С. Л. (2008) Платоновская концепция Души // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 7, СПб. С. 43–58.

Лосев А. Ф. (1993) Федон. Теория эйдоса жизни. В кн.: Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Пер. с древнегреч. Т. 2. М.: Мысль, 415–434 с.

Месяц С. В. (2011) Платоновская концепция дискурсивного знания. Философский журнал. № 1 (6). С. 20–30.

Онианс Р. (1999) На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. Пер. с англ. Л. Б. Сумм. М.: Прогресс-Традиция, 592 с.

Потебня А. А. (1892) Мысль и язык. Харьков, 191 с.

Протопопова И. А. (2016) ΜΥΘΟΣ VERSUS ΛΟΓΟΣ и «умирающие философы» в «ФЕДОНЕ» (57–64В). // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 10. № 1. С. 164–182.

Рохмистров В. Г. (2016–1) «Федон» или О том, что моё, а что не моё. // Платоновские исследования, № 2(5). С. 238–257.

Рохмистров В. Г. (2016–2) «Федон» или To be or not to be? // Универсум Платоновской мысли: Платон и современность; материалы XXIV научной конференции. С. 237–246.

Рохмистров В. Г. (2017) Платоновская аллегория пещеры и «Черный принц» Айрис Мёрдок. // Универсум Платоновской мысли: Платон и Античная наука. / Сборник статей XXV международной научной конференции. Приложение к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии». С. 130–137.

Светлов Р. В. Сократ. Эссе // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2, СПб. С. 3–15.

Burger R. (1984) The Phaedo: A Platonic Labyrinth. New Haven and London: Yale University Press, Pp. ix + 288.

## Sources

Gassendi P. (1968) Sochineniya v dvukh tomakh [Works in two volumes]. Т. 2. М.: Mysl', 836 s. (In Russian)

Kant I. (1994) Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Per. s nem. N. O. Losskogo. М.: Mysl', 591 s. (In Russian)

Plato (1993–1) Fedon [Phædo] V kn.: Sbranie sochinenij [Collected works] v 4-x tt. Per. s drevnegrech. Т. 2. М.: Mysl', 528 s. (In Russian)

Plato (1993–2) Parmenid [Parmenides] V kn.: Sbranie sochinenij [Collected works] v 4-x tt. Per. s drevnegrech. Т. 2. М.: Mysl', 528 s. (In Russian)

Proclus (2006) Kommentarij k «Parmenidu» Platona [Commentary on Plato's Parmenides] Per. s drevnegrech. L. Yu. Lukomskogo. SPb: Mir, 896 s. (In Russian)

Seneca L. A. (2009) Nравstvenny'e pis'ma k Luciliyu. [Moral letters to Lucilius] Per. s latinskogo S. A. Osheroва. М.: E'ksmo, 560 s. (In Russian)

Sophocles (1990) Dramy'. [The dramas] Per. s drevnegrech. F. F. Zelinskogo. М.: Nauka, 608 s. (In Russian)

Schopenhauer A. (2015) Mir kak volya i predstavlenie. [The World as Will and Representation] V kn.: Sbranie sochinenij [Collected works] v 6 tt. Т. II. Per. s nem. A. A. Chany'sheva. М.: Respublika; Dmitriy Sechin, 560 s. (In Russian)

Plato (1991) Phaidon. Übersetzt und hrsg. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg, 218 s. (Griechisch-Deutsch)

## References

Goncharov I. A. (2014) Dialektika puti vverx i vniz: etos inoby`tiya v ponimanii istiny` u Platona («Fedon») [The dialectic of the way up and down: the ethos of other being in understanding Plato's truth (Phaedo)] / Platonovskij sbornik. Prilozhenie k Vestniku RXGA [Platonis digest. Appendix to the Bulletin of the RCA]. S. 194–206. (In Russian)

Zelinskij F. F. (1999) Gomerovskaya psihologiya [Homeric Psychology]. V kn.: Onians R. Na kolenyakh bogov. Istoki evropejskoj my`sl'i o dushe, razume, tele, vremeni, mire i sud`be. [The Origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and hristian beliefs]. Per. s angl. L. B. Summ. M.: Progress-Tradiciya, 449–497 s. (In Russian)

Katrechko S. L. (2008) Platonovskaya koncepciya Dushi [The Platonic Concept of Soul] // AKADEMELIA. Materialy` i issledovaniya po istorii platonizma [Materials and research on the history of Platonism]. Vy`p. 7, SPb. S. 43–58. (In Russian)

Losev A. F. (1993) Fedon. Teoriya e`jdosa zhizni [Phaedo. The Eidos Theory of Life]. V kn.: Platon. Sobranie sochinenij v 4-x tt. Per. s drevnegrech. T. 2. M.: My`sl`, 415–434 s. (In Russian)

Mesyacz S. V. (2011) Platonovskaya koncepciya diskursivnogo znaniya [The Platonic Concept of discursive knowledge]. Filosofskij zhurnal [The Philosophical Journal]. № 1 (6). S. 20–30. (In Russian)

Onians R. (1999) Na kolenyax bogov. Istoki evropejskoj my`sl'i o dushe, razume, tele, vremeni, mire i sud`be. [The Origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and hristian beliefs]. Per. s angl. L. B. Summ. M.: Progress-Tradiciya, 592 s. (In Russian)

Potebnya A. A. (1892) Mysl` iazyk [Thought and language]. Xar`kov, 191 s. (In Russian)

Protopopova I. A. (2016) ΜΥΘΟΣ VERSUS ΛΟΓΟΣ i «umirayushhie filosofy`» v «FEDONE» (57–64B) [Μυθος versus λογος and “dying philosophers” in the Phaedo (57–64b)] // Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya [ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition]. T. 10. № 1. S. 164–182. (In Russian)

Rokhmistrov V. G. (2016–1) «Fedon» ili To be or not to be? [«Phaedo» either To be or not to be?] // Universum Platonovskoj my`sl'i: Platon i sovremennost`; materialy` XXIV nauchnoj konferencii [The Univers of Platonic thought: Plato and modernity. Materials of the XXIV Scientific Conference]. S. 237–246. (In Russian)

Rokhmistrov V. G. (2016–2) «Fedon» ili O tom, chto moyo, a chto ne moyo [The Phaedo, or What is Mine and What is Not] // Platonovskie issledovaniya [Platonic studies], № 2(5). S. 238–257. (In Russian)

Rokhmistrov V. G. (2017) Platonovskaya allegoriya peshhery` i «Cherny`j princ» Ajris Myordok [Plato's Allegory of the Cave & Iris Murdoch's novel «The Black Prince»] // Universum Platonovskoj my`sl'i: Platon i Antichnaya nauka [The Univers of Platonic

thought: Plato and Ancient science] / Sbornik statej XXV mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Prilozhenie k zhurnalu «Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii» [Appendix to the Bulletin of the RCA]. S. 130–137. (In Russian)

Svetlov R. V. Sokrat. Esse [Socrates. Essay] // AKADEMEIA. Materialy i issledovaniya po istorii platonizma [Materials and research on the history of Platonism]. Vy`p. 2, SPb. S. 3–15. (In Russian)

Burger R. (1984) *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale University Press, Pp. ix + 288. (In English)

## СОЛНЦЕ И БЛАГО В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И ЮЛИАНА

Данная статья посвящена анализу философских воззрений императора Флавия Клавдия Юлиана. Имя Юлиана, несмотря на короткий срок его проявления, прочно вошло в политическую историю; в истории религии он представлен как защитник угасающих греко-римских верований. Поэтому исследовательский интерес до недавнего времени фокусировался прежде всего на изучении политической и религиозной деятельности Юлиана, в то время как его философские воззрения не привлекали внимания. Однако такой подход не позволяет в полной мере раскрыть взгляды Юлиана и понять то место, которое он занял в истории. На наш взгляд, именно философская неоплатоническая позиция Юлиана стала основанием его политико-религиозных реформ. Это обуславливает актуальность обращения к философским трудам Юлиана с целью реконструкции его философских взглядов.

В статье анализируются понятия Блага и Солнца в платоновской философии, ставшей для Юлиана как неоплатоника основанием для разработки собственных учений. На основании работ Юлиана («К царю Солнцу», «Гимн к матери Богов») раскрывается проявление Гелиоса на трех различных онтологических уровнях (умопостигаемое, умное, чувственное) и реконструируется трехчастная структура космоса: Царь Вселенной (Благо), Гелиос-Солнце и видимое солнце. Особое внимание обращено на распределение сил Гелиоса на различных уровнях реальности и на отношении Гелиоса-Солнца к видимому солнцу и их влиянию на умопостигаемый и чувственный миры. Через анализ сил бога Гелиоса-Солнца раскрывается его «срединное положение» между умопостигаемым и чувственным мирами. Таким образом, показывается, что основой философии Юлиана стало учение о Гелиосе, которое, с одной стороны, вплетено в философско-мифологическую традицию, а с другой — имеет ряд оригинальных черт.

**Ключевые слова:** Благо, Солнце, Платон, Юлиан, неоплатонизм, метафизика света.

### Begichev Aleksandr Dimitrievich

#### The Sun and the Good in the teachings of Plato and Julian

This article is devoted to the analysis of the philosophical views of Emperor Flavius Claudius Julian. The name of Julian, despite the short period of its manifestation, has firmly entered political history; in the history of religion, Julian is presented as the protector of dying Greco-Roman beliefs. Therefore, research interest until recently focused primarily on the study of political and religious activities of Julian, while his philosophical views did not attract attention. However, this approach does not allow to fully reveal the views of Julian and understand the place he took in history. In our opinion, it was Julian's philosophical neoplatonic position that became the basis of his political and religious reforms. This determines the relevance of the appeal to the philosophical works of Julian in order to reconstruct his philosophical views.

The article analyzes the concepts of Good and Sun in Plato's philosophy, which became the basis for Julian as a neoplatonist to develop his own teachings. On the basis of Julian's works («Hymn To King Helios», «Hymn To The Mother Of The Gods») reveals the manifestation of Helios on three different ontological levels (intelligible, intelligent, sensual) and reconstructed three-part structure of the cosmos: the King of the Universe (Good), Helios and the visible sun. Special attention is paid to the distribution of Helios forces at various levels of reality and to the relationship of Helios to the visible sun and their influence on the intelligible and sensual worlds. Through analysis of the powers of the god Helios, his «middleness» between the intelligible and sensual worlds is revealed. Thus, it is shown that the doctrine of Helios, which, on the one hand, is woven into the philosophical and mythological tradition, and on the other, has a number of original features, became the basis of Julian's philosophy.

**Keywords:** Good, Sun, Plato, Julian, neoplatonism, metaphysics of light.

Как известно на неоплатоническую традицию огромное влияние оказала платоновская концепция Блага и Единого. Исследователи еще не пришли к какому-либо общему консенсусу по поводу интерпретации данных понятий в учении самого Платона. В данной работе мы не затрагиваем того, каков онтологический статус идеи Блага (по данному вопросу существуют разногласия) или насколько корректно отождествлять Благо и Единое. Нас интересует, главным образом, то, как данная концепция повлияла на последующую традицию, в особенности, на идеи Флавия Клавдия Юлиана.

Неоплатоническая традиция довольно четко отождествляет Благо с Единым и выносит его за пределы бытия. Главными трудами для неоплатоников стали диалоги «Парменид» и «Государство» (Лосев 1988; Dodds 1928). Dodds, анализируя философию Плотина, показывает, что он опирается на трансцендентную теологию «Парменида» и «Государства». И оппонируя тем исследователям, которые утверждают, что Платинова метафора просветления была заимствована с востока, Доддс предполагает, что она основывается на аналогии Солнца и Блага из шестой книги «Государства» и частично из «Седьмого письма» (Dodds 1928, 141).

В этом знаменитом пассаже из шестой книги «Государства», Платон уподобляет Солнце Благу. Благодаря Солнцу мы можем видеть окружающую нас действительность, при этом само Солнце не есть зрение или видимое, но оно есть условие, при котором возможен процесс видения. Оно было порождено Благом, дабы нести в чувственном мире аналогичные функции, какие Благо несет в умопостигаемом мире, — это возможность познания, но при этом как Солнце не является зрением, а лишь условием, так и Благо не есть само познание, но условие познания. Кроме этого, благодаря Солнцу чувственный мир питается и растет, а Благо есть условие существо-

вания и истины, в то время как само оно не есть существование или истина (Платон, 507–509с).

Вообще, эта ассоциация Солнца с Благом получила широкое распространение в последующей традиции, в особенности, в неоплатонической (Петров 2013, 240). Влияние же данной аналогии Платона на Юлиана очевидно, т. к. Юлиан при описании Солнца, которое занимает в его учении одно из центральных ролей, прямо цитирует слова Платона о Благе и Солнце из шестой книги «Государства»:

Таким образом думал демонический Платон, говоря: «Вот и считай, что я утверждаю это и о том, Кто порождается Благом, — ведь Благо произвело его подобным Самому себе: чем будет Благо в умопостигаемой области по отношению к Уму и Умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам». Его свет так относится к миру чувственному, как истина — к миру умопостигаемому. Весь Гелиос-Солнце, поскольку Он есть Сын именуемого Первым и Величайшим, Идеей Блага, поскольку Он извечно ипостасийно существует окрест пребывающей сущности, постольку воспринял господство среди умных богов и сам раздает умным богам те дары, [первичной] причиной которых для умных богов является Благо (Юлиан, К царю Солнцу, 133a–b)<sup>7</sup>.

Благо у Юлиана выведено за пределы бытия, Оно по ту сторону Ума и является идеей всего сущего, в то время как сущее есть все умопостигаемое:

Следовательно, справедливо называть его Тем, Кто по ту сторону Ума, или Идеей Сущего (при том, что Сущим называется все Умопостигаемое), или Единым — поскольку Единое кажется в каком-то смысле первичнее всего остального, или называть его, как Платон, Благом; так вот, Он — единственная причина Целого (Юлиан, К царю Солнцу, 132d).

В этом плане он целиком следует неоплатонической традиции, которая выносит благо за пределы бытия и отождествляет его с единым. На это указывает Ф. Ф. Зелинский, говоря о том, что Юлиан принимает неоплатонизм полностью (Зелинский 2018, 254–255);

---

<sup>7</sup> Здесь и далее тексты Юлиана цитируются в переводе Т. Г. Сидаша (Император Юлиан 2016).



А. Ф. Лосев также указывает на соблюдение Юлианом принципиальной для неоплатонизма позиции трех ипостасей (Лосев 1988, 372).

Солнце, или Гелиос Юлиан понимает в трех различных смыслах или, точнее сказать, Гелиос проявляется на трех различных онтологических уровнях: умопостигаемом, умном и чувственном. Гелиос у Юлиана представлен как а) вторая ипостась, рожденный Благом, дабы нести его свет в умопостигаемом мире; б) отец чувственной вселенной и глава видимых богов как солнечный диск и в) умный бог — царь всех умных богов. При этом каждый из богов занимает срединное положение. Срединность Юлиан понимает как то, что единит и связует отдельно стоящие вещи. С одной стороны, Гелиос есть причина единства умопостигаемого мира, а с другой стороны — чувственного и, наконец, он есть умный бог, объединяющий в единое целое умопостигаемый и чувственный миры. Юлиан задает вопрос: «Что же Гелиос связывает и для чего является серединой?» И сам отвечает на него: «Он есть середина между видимыми богами, расположенными по периферии космической сферы, и нематериальными, умопостигаемыми богами, расположенными вокруг Блага» (Юлиан, К царю Солнцу, 138d). И как уже было сказано объединяет в одно эти два мира: «Царь Солнце соединяет их в тождество, подражая той основополагающей силе, что есть в Умных [богах], ибо видит, что произошел из нее и пришел в бытие прежде тех позднейших, что явлены в [чувственном] космосе (Юлиан, К царю Солнцу, 139d).

Умные эйдосы также являются средними между нематериальными, умопостигаемыми эйдосами, и чувственными, существующими вместе с материей или подлежащим. Умное помогает материальным эйдосам существовать: «ведь материальные эйдосы не могут ни быть, ни сохраняться, не получив от Солнца помощи, содействующей их сущности» (Юлиан, К царю Солнцу, 141a). Основанием данной срединности является демиургическая сила Гелиоса, т. к. не только материальные эйдосы зависят от Солнца, но и вообще нет ни одной вещи, которая могла бы родиться или быть без демиургии Гелиоса.

Однако помимо демиургической силы Гелиос обладает и другими силами; приступая к их описанию, Юлиан оговаривается, что их слишком много, чтобы была возможность их все описать, поэтому он берется описывать только самые важные из них. Силы Юлиан описывает в воплощениях определенных богов, однако ни один такой бог не мыслим без Гелиоса, т. к. именно он есть условие их со-

вершенства, их мышления и познаваемости. Как содержание умопостигаемого, что существует до телесного мира, есть сила Зевса и Гелиоса, как пишет Юлиан «это вот есть в равной мере владение Гелиоса и Зевса (Юлиан, К царю Солнцу, 144b). Активная созерцающая сила есть сила Аполлона и Гелиоса: «то, что единством и простотой мышления, а равно и вечностью и неизменно тождественным бытием Он [Гелиос-Солнце] обладает вместе с Аполлоном (Юлиан, К царю Солнцу, 144c). Но любое созерцание предполагает выделение созерцаемого объекта из окружения, что есть делящая демиургия Диониса, он же и управляет разделенной сущностью: «[в-третьих,] то, что делящей частью своей демиургии Он обладает вместе с Дионисом, управляющим разделенной сущностью» (Юлиан, К царю Солнцу, 144c). Сила отвечающая за освобождение от рождения душ, и возношения их в умопостигаемый космос есть Аид. Как исток умного он есть Аполлон Мусагет: «[в-четвертых,] то, что в прекраснейшей симметрии и смешении умного [начала которого суть в Гелиосе] мы видели [выше] силу Мусагета» (Юлиан, К царю Солнцу, 144c).

Таким образом, те функции, которые у Плотина выполняет ум, у Юлиана распределены между умными богами, однако они мыслятся только в связке с Гелиосом как условием их совершенства. То есть, если мы говорим, что область Зевса это все, что отделено и существует прежде тел, то мы подразумеваем эту область как владение не только Зевса, но и Гелиоса; и так с любым другим умным богом как функцией Гелиоса. Именно благодаря этим силам Гелиос есть целая и единая сущность: «Во-первых, Его силы есть то, благодаря чему целая умная сущность явлена как целая, ибо Он сводит в единое и тождественное крайние члены» (Юлиан, К царю Солнцу, 143c). Подводя итог анализу содержания понятия «Гелиос» у Юлиана, Т. Г. Сидаш выделяет пять его характеристик. Гелиос — это 1) порождение и сияние Блага в умопостигаемом, 2) Ум в его обращенности к Блугу, 3) единство созерцающего и созерцаемого, 4) Ум в обращенности к Себе — исток множества умных богов, 5) единство Ума, обращенного к Блугу и к Себе — умопостигаемо-умный Ум (Сидаш 2016, 1052).

Понимание различных богов как сил Гелиоса позволило высказывать предположение о монотеизме Юлиана. Так, например, М. С. Петрова подчеркивает, что: «Доктрина Юлиана ориентирована на монотеистическое поклонение Гелиосу» (Петрова 2013, 227). Т.к. все главные боги Греции, Египта и Персии суть проявления Гелиоса, так Юлиан придают философское содержание мифу (Петрова 2013, 227).

Действительно, в Гелиосе мы можем усмотреть концепцию единого бога в философском смысле. Однако в религиозно-практическом смысле Юлиан, как защитник традиций, не мог позволить монотеистической модели. Жертвы и празднества проводились в честь конкретных богов. И сам Юлиан постоянно оговаривался, что такое понимание Гелиоса не должно умалять остальных божеств. Как подчеркивает Юлиан, «да не будем мы приписывать Гелиосу [сущностное] превосходство над другими богами» (Юлиан, К царю Солнцу, 135d), ибо «силы других умных богов несокрыто и несмутно нисходят в этот космос» (Юлиан, К царю Солнцу, 138b).

Как третий бог (солнечный диск) — Гелиос есть отец видимой вселенной. В этом видимом космосе Юлиан выделяет две части — достойную, содержащую причины неба и звезд и низшую, область вечно становящегося. Этот космос вечен: «Извечно возник видимый космос окрест Гелиоса, и пребывает извечно охватывающий космос свет» (Юлиан, К царю Солнцу, 145d), но для того чтобы осознать величие предпринятого солнцем дела, нужно представить эту вечную природу временно. Здесь Юлиан ссылается на Платона и Ямвлиха, говоря о том, что они гипотетически высказывали учение о порождении мира и предлагает следующий вариант: Бог «произвел все вещи от вечности, из невидимого произвел божественной волей видимое; с неизреченной быстротой и благодаря непревосходимой мощи стали все вещи разом в настоящем времени (Юлиан, К царю Солнцу, 146b–c).

Гелиос есть отец Ор, то есть всех космических времен, в этом воплощении он есть Океан-Солнце. Как единый руководящий принцип, что связывает всех видимых богов в одно «великое войско», как совершенное мышление Гелиос есть Афина Проноя. Благодаря ей все сферические тела вплоть до Луны обладают мышлением, что позволяет им созерцать умопостигаемое и уничтожить дикость и беспорядок материи. Вместе с Афродитой Гелиос заботится о вечном рождении живых существ. Также Гелиос рождает Асклепия, который заботится о чувственном космосе, здоровье и спасении все. Эти силы Гелиос проявляет в высшем космосе, что касается подлунного мира, то это место (земля) есть место становления. Земля (природа) не самоипостасна (поэтому она не может быть беспредельной), а вечность ее дарует Гелиос-Солнце. Когда Солнце восходит в должную меру, эта природа (Земля) пробуждается; когда удаляется от нее — умаляет и уничтожает ее. Следовательно, земля не обладает своим бытием и зависит от Солнца, которое вечно животворит ее,

давай ей движение и наводняя ее жизнью. Его удаление есть причина гибели смертных вещей.

Что касается до творения низшей земной жизни, то ее творит Аттис (луч Солнца), глубоко проникая в небытие. И ужаснувшись насколько глубоко он пал, Аттис самооскапливает себя символизируя тем самым конец исхождения Блага из самого себя и возвращается назад. Тем самым Юлиан исключает из божественной сферы (Гелиоса-Зевса) все ее не достойное, которое творится более низкой ступенью божества:

Того, кого я называю Галлом, или Аттисом, я понимаю как сущность ума, творящего и порождающего всё, вплоть до низшей материи, содержащей в себе все логосы и причины оматериальных эйдосов. Действительно, логосы всех не суть во всем, и в высочайших и первых причинах мы не должны искать последнее и низшее, после которого уже ничего нет, кроме, может быть, чего-то лишнего имени, с неотчетливыми примышлениями (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 161c–d).

Солнечный луч есть также пятое тело, которое удерживает космос от распада, в последнем своем основании этот свет есть сияние чистого ума (Сидаш 2016, 1054–1055). Этот свет играет важную роль в человеческом познании. Свет в действительности Юлиан определяет, как бестелесный эйдос прозрачности. Он не считает прозрачность самостоятельной сущностью или качеством телесного; прозрачное есть некое со-подлежащее стихий, что-то наподобие материи, подлежащей и сопряженной телам (природа которого подчиняется только зрению). Здесь чувствуется влияние Аристотеля, который также определял свет через прозрачное, как среду благодаря которой осуществляется зрительное восприятие. В качестве среды, заполняющей пространство между видимым и видящим, свет еще и обеспечивает связь между обоими участниками взаимодействия (Месяц 2013, 32).

Все, в первую очередь, что мы видим посредством зрения, есть только имя, лишённое деятельности, если мы не добавим к нему водительство и помощь света. И что, вообще говоря, могло бы быть видимо, если бы не было приведено в соприкосновение со светом, чтобы получить благодаря этому эйдос, так же как материя получает форму под рукой мастера (Юлиан, К царю Солнцу, 134c).

Таким образом, свет для Юлиана есть основание, условие для того, что может быть видимым, получения эйдоса, что является основанием возможности его восприятия, сам свет при этом не есть что-то материальное, его можно определить, как среду (в аристотелевском смысле), в которой происходит взаимодействие видимого и видящего. Еще одна важнейшая особенность Солнца — это процесс восхождения и нисхождения душ, данный процесс возможен благодаря солнечным лучам: «Тонки и напряжены Его божественные лучи, подобные колеснице [созданной] для безопасного нисхождения душ в рождение» (Юлиан, К царю Солнцу, 152b)

Таким образом, мы можем видеть, насколько важен для онтологических и теологических построений Юлиана концепт Гелиоса. По мнению мыслителя, Гелиос един в своем предельном существовании, он проявляется на трех различных уровнях бытия, давая таким образом возможность всему быть и единя все в одно целое, основой чего являются его силы, проявленный в виде различных божеств. Можно согласиться с Т. Г. Сидашом, предложившим для понимания мироустройства Юлиана символ кельтского креста: «Если представить мир умный вертикалью, а мир чувственный горизонталью, — то Гелиос есть Солнце Креста» (Сидаш 2016, 1055). Свою оценку платонизма Юлиана дает и А. Ф. Лосев. Он отмечает влияние Ямвлиха в делении ума на умопостигаемую ступень и мыслящую и более детальную проработку мыслящей ступени. Это позволяет ему прийти к выводу, что концепцию Юлиана о Царе Солнце необходимо понимать, как уточнение всей интеллектуальной области ноуменальной сферы (Лосев 1988, 372).

Однако, на наш взгляд, возможен и другой подход к пониманию платонизма Юлиана. Одна из его главных задач заключалась в более детальном описании связи умопостигаемого и чувственного миров. Гелиос приходит после умопостигаемого, но до него в сфере умопостигаемого должен твориться некий хаос, который созерцает Аполлон и вместе с Дионисом разделяет и дает всему быть определено. Гелиос-Аполлон-Дионис Юлиана, таким образом, выполняет те функции, который у Плотина выполняют числа, благодаря которым в Уме все оформляется. И если мы принимаем точку зрения Сидаша о том, что Гелиос-Зевс есть воплощение души, то получаем новую ипостась в виде активного ума (Гелиос-Аполлон-Дионис), который находится, с одной стороны, ниже умопостигаемого, но, с другой стороны, выполняющего более важную роль как некоего управленца, охватывающего все от умопостигаемого до телесного. Либо

мы относим деятельность Гелиоса-Аполлона-Диониса исключительно к нижестоящему, в таком случае мы не нарушаем традиционный схемы Благо, Ум, Душа, а получаем более детальное описание активного ума как части второй ипостаси, на чем настаивал А. Ф. Лосев, говоря о том, что заслуга Юлиана здесь сводится только к детализации интеллектуальной области ноуменальной сферы. Так или иначе, данная проблема требует дополнительных исследований.

Помимо этого, Юлиан пытается решить проблему соотношения чистоты божественного демиурга, творящего чувственный космос, и неподобающих этой чистоте вещей, находящихся в вечном становлении, путем ввода солнечного луча (Аттиса) как содержащего в себе формы этих вещей и завершающего процесс исхода Блага из самого себя.

Также, нельзя забывать о том, для чего Юлиан пытается на основе неоплатонической философии выстроить цельную религиозную систему, которую он надеялся внедрить в масштабах всей империи, и которая должна была стать тем стержнем, вокруг которого объединится эллинский мир, дабы противостоять новым монотеистическим и безбожным системам, имеющие по мнению Юлиана антиэллинский характер. Это поможет понять почему Юлиан так активно использует традиционную мифологию в своем творчестве, не доведенные до логического конца монотеистический «намеки», а также хвалебный и эмоциональный тон, как писал А. Ф. Лосев: «Однако безусловной новостью у Юлиана является его неслыханный энтузиазм, его возвышеннейшая и сердечнейшая влюбленность в Солнце» (Лосев 1988, 373), но это уже тема для отдельного разговора.

### **Источники**

Платон. Государство, пер. А. Н. Егунова. В кн.: Платон (2007) Сочинения в четырех томах. СПб.: Изд-во С. — Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», Т. 3. Ч. 1. С.

Император Юлиан (2016). Полное собрание творений, пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум».

### **Исследования**

Зелинский, Ф. Ф. (2018) История античных религий. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», Т. 5, кн. 2. — 560 с.

Лосев, А. Ф. (1988) История античной эстетики. Последние века. М.: Искусство, Кн. 1. — 414 с.

Месяц, С. В. (2013) Аристотель о природе цвета. Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Т. 2 (1), с. 28–39

Петров, В. В. (2013). «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе». В кн.: В. В. Петров (ред.) ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, с. 240–264

Петрова М. С. (2013). Солнечный монотеизм у Макробия. В кн.: В. В. Петров (ред.) ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, с. 226–240

Сидаш, Т. Г. (2016) Статьи. В кн.: Т. Г. Сидаш (сост.), С. Д. Сапожникова (ред.), Император Юлиан. Полное собрание творений. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», с. 933–1076

Dodds, E. (1928) The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One». *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, p. 129–142. (In English)

## Sources

Platon. Gosudarstvo, per. A. N. Egunova. [The Republic of Plato]. In: Platon (2007) *Sochineniya v chetyrekh tomah*. S. — Petersburg: Izd-vo S. — Peterb. un-ta; «Izd-vo Olega Abyshko», V3.1. P. (In Russian)

Imperator Yulian (2016). *Polnoe sobranie tvorenij* [Complete works], T. G. Sidash (ed). S. — Petersburg: Izdatel'skij projekt «Kvadrivium».

## References

Dodds, E. (1928) The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One». *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, p. 129–142. (In English)

Losev, A. F. (1988) *Istoriya antichnoj estetiki. Poslednie veka* [History of ancient aesthetics. Last centuries], Moscow: Iskusstvo Publ., V. 1, 414 p. (In Russian)

Mesyac, S. V. (2013) Aristotel' o prirode cveta [Aristotle on the nature of Color]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina — Vestnik of Pushkin Leningrad State University*, vol. 2 (1), p. 28–39 (In Russian)

Petrov, V. V. (2013) «Mnogosvetelaya tsep'»: Solntse v pozdneantichnom platonizme i «Areoagitskom korpuse» [A Chain of Great Light: the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the «Corpus Areopagiticum»]. In: V. V. Petrov (eds.) ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the history of platonism], Moscow: Krug Publ., p. 240–264 (In Russian)

Petrova M. S. (2013). Solnechnyj monoteizm u Makrobiya [The Solar Monotheism in Macrobius]. In: V. V. Petrov (eds.) ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the history of platonism], Moscow: Krug Publ., p. 226–240 (In Russian)

Sidash, T. G. (2016) Stat'i [Articles]. In: T. G. Sidash, S. D. Sapozhnikova (eds.), Imperator Yulian. *Polnoe sobranie tvorenij* [Emperor Julian Complete works], SPb: Izdatel'skij projekt «Kvadrivium» Publ, p. 933–1076 (In Russian)

Zelinskij, F. F. (2018). *Istoriya antichnyh religij* [History of ancient religions], S. — Petersburg: Izdatel'skij projekt «Kvadrivium» Publ. V. 5. 2, 560 p. (In Russian)

## **ПАЙДЕЙЯ КАК ПРОЕКТ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА ПЛАТОНА**

Статья посвящена философскому осмыслению проекта Пайдеи Платона. Представлена схема разделения труда и обязанностей в государстве, его цели и оптимальный вариант их достижений. В статье анализируются педагогические процедуры, предложенные Платоном в соответствии с задачами, возложенными им на различные сословия. Так же внимание акцентируется на целесообразности использования определенных дисциплин для образования и воспитания самостоятельности мысли. Актуальность исследования проистекает из особого взгляда на образование, существенные видоизменения которого, по Платону, не следуют из социальных вызовов, а предупреждают их. Идея Платона о смене образовательной парадигмы для совершенствования общественного устройства почти на 2000 лет предшествует идеям Просвещения, однако у античного мыслителя данный подход к проблеме приобретает особый статус. Несовершенства демократического устройства Афин, платное обучение у софистов и подобные социокультурные особенности пересматриваются Платоном. Так свежий взгляд на современное общество порождает особенную образовательную концепцию, неразрывно связанную с философией. Политические задачи, разрешаемые сменой образовательных ориентиров, рассматриваются в статье как необходимые этапы в реализации проекта Пайдейя. Пайдейя рассматривается как единство образования и культуры, которое основывается на политической и воспитательно-просветительской задаче образования. В наследии платоновской мысли нет противоречий между этими задачами, но наоборот — одна не может быть разрешена без другой. Разумное устройство государства возможно только благодаря разумности его правителей, которые, в свою очередь, направляют все свои интеллектуальные возможности на устройство разумного государства. Проблема разумности и её культивации так же рассматривается Платоном в разверстке педагогических процедур. Проект единства политической и духовной жизни в философии Платона остаётся актуальным и до сих пор. Самое значимое произведение для исследования проекта Пайдейя — Государство, в котором внимание автора посвящается вопросам государственного устройства и его связи с конкретными образовательными процедурами.

**Ключевые слова:** Пайдейя, философия образования, образовательная парадигма, государство, сословия, природные задатки, диалектика, политическая задача, воспитание.

**Peter Vladislavovich Klenin**  
Paideia as a state project of Plato

The article discusses the philosophical understanding of the project of Paideia Plato. The work presents the system of division of labor and duties in the state, its goals and the best option of their achievements. The article analyzes the



pedagogical procedures proposed by Plato in accordance with the various tasks in different classes. The attention is also directed to using certain disciplines for education and training by focusing on independent thinking. The relevance of the study stems from a special look at education, whose essential modifications, according to Plato, don't follow from social challenges, but warn them. Plato's idea about changing the educational paradigm for improving the social structure for almost 2000 years precedes Enlightenment's ideas, however, the ancient thinker has a special approach to the problem. The imperfections of Athens's democratic structure, paid tuition from sophists, and similar sociocultural features are revised by Plato. So a clear look at modern society gives rise to a special educational concept, which is inextricably linked with philosophy. The political tasks resolved by the change of educational orientations are considered in the article as necessary steps in the realisation of the Paideia project. Paideia is viewed as a unity of education and culture, which is based on the political and training-educational task of education. In the legacy of Plato's thought there are no contradictions between these tasks, but on the contrary, one cannot be resolved without the other. Intelligent constitution of the state is possible only thanks to the Intelligent of its rulers, who, direct all their intellectual capabilities to the constitute the Intelligent state. The problem of Intelligent and its cultivation is also considered by Plato in assessment of pedagogical procedures. The project of the unity of political and spiritual life in Plato's philosophy remains relevant to this day. The most significant work for the study of the Paideia project is the Republic in which the author's attention is devoted to issues of government and its connection with specific educational procedures.

**Keywords:** paideia, philosophy of education, educational paradigm, state, estates, natural inclinations, dialectics, political task, education.

## Вступление

Ни для кого не секрет, что работа педагога не проста и даже в какой-то мере благородна своими трудностями. С одной стороны, эти трудности связаны с формализаторской деятельностью государства и, порой, излишним контролем проводимых педагогических процедур, с другой стороны, с глубокими психологизмами, так или иначе, всплывающими в рамках преподавания. Разумеется, в первую очередь педагог должен быть хорошим специалистом в преподаваемой им области знаний. Тем не менее, так же понятно, что строго академические знания не всегда увязываются с введением в культуру человечества. Дети, воспитываемые в атмосфере непрекращающегося информационного шума, оказываются неспособны отнестись знакомство с этапами становления мирового духа к чему-то нерядоположенному уходящим в пыль веков событиям современности. Для них и то и другое имеющее место быть в сознании, но как нечто стоящее друг друга, лишь событийное. Изучаемая природа пространства, восполнение элементов на языке количества, непреходящая глубина

эстетического содержания классиков литературы, законы и явления сущности стихии, всё это занимает свое место с будничной повседневностью интернета и телевидения.

Учитель иной раз не может найти в себе силы, чтобы постоянно поднимать на свет ценность своего предмета, вторая же проблема для него вынести содержание из чертога академических знаний в актуальность мышления учеников. Каждый раз выходя на публику педагогу предстоит выполнять «salto mortale» на пути самостоятельной разумности своих подопечных, заступать на своеобразное судилище, где обучающиеся выносят приговор важности для себя освоенных сведений. Эта проблема — трагедия и проклятие хорошего педагога, тонкая эквилибристика между преподаваемым содержанием и формой подачи материала.

Сложившаяся ситуация в образовании уходит своей актуальностью в ряд проблем, которые не так сложно, как кажется, обозначить. В первую очередь необходимо оговориться, что и прежде, и ныне все педагогически замыслы реализуют определенный педагогический концепт, опирающийся на такие же определенные теоретические воззрения. Марру А. И. в книге «История воспитания в античности» определяет образование как способ коллектива приобщить молодое поколение к ценностям и навыкам, характеризующим культуру данного общества (Марру 1998, 12). Однако, с этой точки зрения культура — это не только многообразие, но и единство духовной деятельности человека (Муравьев 2005, 241), которое ясно прослеживается в истории мысли. Так получается, что стратегии взаимодействия философии и образования ведут к смене образовательных парадигм (Степанова 2004, 16). С другой же стороны, любые конкретные педагогические процедуры являются следствием культурно-политической обстановки конкретного общества в конкретный промежуток времени. Так, к примеру, все последние нововведения в сегменте среднего образования в России имеют под собой глубокие политические причины. Государство, в котором происходит заказ образовательных услуг, контролирует и обозначает границы оказания этих услуг.

В истории философии имеется немало примеров концептуализации новых образовательных парадигм. Одним из первых мыслителей, двигавшихся в этом направлении, можно выделить Платона, развившего проект Пайдеи посредством актуализации в своей философии идей государственности и рассмотрения процесса познания. Через призму политической позиции философа в государстве исследует учение Платона Йегер В., однако, делая акцент на антропологиче-

скую важность учения. «Государство Платона — это прежде всего произведение о формировании человека», выражает свою позицию Йегер (Йегер 1997, 244). Он считает, что в «Государстве» заключена некоторая воспитательная истина, нравственный закон, на предмет которого он как раз-таки исследовал учение Платона. Становление государства теснейшим образом связано со становлением человека, что подчеркивает значение влияния общественной атмосферы на воспитание человека. Также Йегер объясняет важную методическую посылку Платона с точки зрения культурного контекста эпохи:

Платон конструирует свое «государство» как новую ступень Пайдейи. Риторика во времена Платона проповедовала мифические и исторические парадигмы и призывала подражать им. Как уже было сказано, такая ментальность греков восходит к поэзии древнейших времен, когда события и образы мифов служили образцами для подражания. Воспитательный характер поэзии восходит своими корнями к мифам. Поэтому, сравнивая свое идеальное государство или идеального человека с образами мифов, Платон подчеркивает присущий им характер образца» (Йегер 1997, 245).

Усмотрение единства культурно-исторического и логического позволяет Йегеру даже по-своему выкристаллизовать роль философа из учения Платона:

Философ — это человек, который не полагается на свои чувства и ощущения. Доверяя только своим ощущениям, человек всю жизнь будет носиться по зыбкому морю своих впечатлений. Ум философа обращен ко всему сущему на земле в его единстве. Он один обладает познанием в его подлинном смысле. В разнообразии явлений он находит их обобщенный образ — «идею». Только философ может установить, что справедливо и прекрасно [Йегер 1997, 247].

Так исследуется вопрос важности философа в концепте Пайдейи, но не его философского назначения, которое Йегером выражено неполно.

### Цель государства по Платону

Платон определяет своё видение пайдейи в одном из самых значимых его произведений — в диалоге «Государство». В нём Платон

постепенно выводит идеал всякого государства, его внутреннее устройство, способы достижения и сохранения такого государства. Начинается диалог со спора о справедливости. Главные действующие лица в нём — Главкон, Полемарх, Фрасимах, Адимант и Кефал — обмениваются своими представлениями о том, что такое справедливость, но не могут прийти ни к согласию своих позиций, ни к признанию одной позиции истинной, ведь Сократ своими вопросами и примерами показывает неполноту и недостаточность определений своих собеседников. Определения через что-то внешнее самой справедливости получаются неудачными, а определить справедливость из самой себя оказывается не под силу никому. Тогда Сократ предлагает рассмотреть «крупное, а затем разобрать и мелкое» (Платон 2015, 779), предполагая, что определить справедливость вообще будет правильной и легче, чем определить её после определения справедливости для каждой личности. «В том, что больше, вероятно, и справедливость принимает большие размеры и её там легче изучать», пишет Платон (Платон 2015, 780), потому исследование того, что такое справедливость в государстве опережает исследование её в отдельном человеке. Но таким образом, прежде чем исследовать справедливость в государстве, необходимо выяснить, каким образом и по каким причинам появляется государство, а только затем переходить к поиску справедливости в нём.

Государство, по Платону, появляется тогда, когда «каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается ещё во многом» (Платон 2015, 780). Так у людей появляется причина соединяться в группы, чтобы оказывать друг другу помощь в удовлетворении «многого». Граждане, в отличие от отдельно живущих людей, могут привлекать друг друга для удовлетворения своих потребностей и нужд, в то же время, оказывая посильную для себя помощь окружающим. Платон приводит пример: земледельцу проще выращивать хлеб на четверых, тратить вчетверо больше времени и трудов, чем тратить четверть времени и труда, чтобы обеспечивать только себя, но в то же время строить себе самому дом, шить одежду и обувь. Это объясняется тем, что лучше работает тот, кто владеет одним искусством, а не несколькими одновременно. Так выбор одного искусства в соответствии со своими природными задатками позволит не отвлекаться на другие задачи и добросовестно и умело выполнять свою работу.

Однако быт человека не ограничивается четырьмя ремеслами, ведь благ, в которых нуждается человек, намного больше, оттого

должны существовать и другие профессии, которые могли бы обеспечить граждан тем, в чем они нуждаются. Это и есть принцип появления различных сословий. Тут возникает вопрос о возможности развития государства, ведь такое разделение труда предполагает стабильное сосуществование граждан вместе, нет необходимости к развитию, ведь такая форма отношений устойчива. Но Главкон подмечает, что людям свойственно стремление к таким «излишествам» как поэзия, художественное искусство, кулинария и удобства, что предполагает недостаточность исключительно утилитарного разделения труда для граждан, то есть должны возникать новые профессии, удовлетворяющие возникающие потребности людей в этих излишествах. Иначе говоря, природное стремление человека к удовлетворению не только витальных потребностей и есть стимул к развитию государства. Люди этих профессий (не относящихся к выживанию) как члены государства со своими человеческими нуждами имеют такие потребности, которые нужно удовлетворять. Так государству для удовлетворения своих граждан придется расширять свои границы, ведь людям так станет недостаточно территории для существования вместе и государство будет вынуждено выходить за свои границы и «отрезать часть соседней страны» (Платон 2015, 783), в то же время, пытаясь сохранить свои территории, если соседняя страна «пустится в бесконечное стяжание, переходя границы необходимого» (Платон 2015, 783).

### **Сословие стражей**

Стало быть, поскольку появляется необходимость защиты территории своего государства, постольку нужно определенное гражданское сословие, которое бы взяло на себя эту обязанность. Предыдущее сословие (ремесленники), занимающееся услугами и обеспечением друг друга благами, не может взять на себя решение этих задач, поэтому появляется сословие стражей. Определение гражданина в сословие, по Платону, происходит благодаря усмотрению задатков и их правильной культивации. Представители сословия стражей, как и сословия ремесленников, имеют свои особенные природные задатки пригодные для охраны государства: кротость к своим людям и ярость к неприятелю (Платон 2015, 785). Однако Платон сразу отмечает, что это два противоположных по сути стремления. Возникает вопрос: как могут сосуществовать два противоположных стремления в одном человеке? Ответ на этот вопрос

раскрывается в духе диалектического учения Платона. Признание дружественности своих сограждан и формирование отношения к ним — это определённая форма познания их, с другой стороны ярость к противникам основывается на усмотрении в противнике принципиально отличного от своих сограждан, то есть идеальный страж должен обладать яростью и проворством, но не слепыми и случайным, а ведомым мудростью и стремлением познавать. Получается, что и воспитать таких стражей можно только культивируя в них обе эти способности — яростное начало и мудрость, приводя их в единство. Дуализм стремлений в данном случае, по Платону, порождает необходимость дуализма педагогических мероприятий. Стражей нужно воспитывать двумя искусствами: для тела — гимнастическим искусством, для души — мусическим (Платон 2015, 786). Воспитание души у стражей должно предшествовать воспитанию их телесных способностей. Платон объясняет это так:

если мы достаточно позаботимся о духовном облике наших стражей и затем уже разумению поручим тщательную заботу о теле [...] мы поступим правильно (Платон 2015, 807)

ведь он считает, что

добрые качества вызывают хорошее душевное состояние и наоборот, хорошее душевное состояние обуславливает наилучшее состояние тела (Платон 2015, 808).

Однако, Платон так же предупреждает, что без разумного подхода к своему делу страж будет добиваться всего дикостью и насилием, а без ярости духа, которая культивируется физическими упражнениями, страж станет мягким и нерешительным. Таким образом, лучшее воспитание для стражей — это приведение в гармонию двух этих начал, ведь в своих крайних проявлениях эти начала могут послужить не тем целям, которые видит обязательными Платон.

Далее Платон переходит к отбору правителей и стражей, то есть он предлагает различить это сословие на руководящих и руководимых. Начальствовать должны самые лучшие из стражей, а лучшими могут быть только те, в ком способности, понимание и забота о государстве соотносятся с тем, что эти избранные стражи любят. То есть лучшие стражи — те, в ком личная польза полностью совпадает с пользой государства, потому что в таком случае они бы целью всей жизни поставили ревностное служение государственной пользе и не могли бы действовать вопреки этой цели (Платон 2015, 814).

Эти стражи должны быть самыми стойкими и непоколебимыми в своих позициях, чтобы их невозможно было переубедить, обольстить или запугать. Платон говорит, что их главные качества — память и внимательность к обману, которые нужно вовремя обнаружить и развить.

Ведь правильное воспитание и обучение пробуждает в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, благодаря такому воспитанию они становятся ещё лучше

пишет Платон (Платон 2015, 821).

Отобранные и воспитанные таким образом люди могут стать правителями. Но остаётся неясно, каким образом соотносится благо для общества с правлением, и Платон разрешает это затруднение апофатически. Если самое большое зло для государства — его распад, то самое большое благо — это то, что способствует сохранению единства государства. К единству государство приводит общность удовольствия граждан или скорби. Одно из этих переживаний приводит общество в целостность, но, если в обществе одни граждане довольствуются, а другие скорбят, возникает разлад между общественными этическими нормами, так как одни признают нечто благим, а другие дурным. То есть, подводит итог Платон, наилучший государственный строй — тот, в котором правительство и общество имеют одинаковое отношение к произошедшему горю или радости.

Прежде чем понять, как и кем приводится к единству целое государство, Платон предлагает рассмотреть, как приводятся к конкретному единству два начала человеческой души — вождеющее и разумное. Эти начала человеческой души приводят к единству в разных его формациях, однако, в одинаковом отношении по сути. Каждое человеческое начало должно выполнять свою роль и занимать своё место в человеческой душе, образование же должно привести эти начала к добродетели. Так в соответствии с задатками в некоторых детях воспитывают умеренность, которая бы властвовала над вожделениями и более всего подходила для сословия ремесленников, то есть их вождеющее начало должно стать разумней и избирательней. В некоторых детях воспитывают мужественность, которая бы принуждала следовать закону и более всего подходила для сословия стражей, то есть их яростное начало должно всегда верно соотносить вожделения с законами разума. В некоторых детях воспитывают мудрость, которая бы помогала принимать правильные решения и более всего подходила для сословия мудрецов, которые

должны во всех случаях исходить из законов разума, а не вожделиний. Основанием же для этого и является справедливость, как ответственность задатков человека и их правильной реализации, эта добродетель должна быть присуща каждому члену государства. Ведь человек справедлив тогда, когда каждое его начало занято «своим делом» (Платон 2015, 836), а государство — когда каждое из трех его сословий выполняет в нём своё дело. Так справедливой всего заниматься правлением философам. Платон пишет:

Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди, которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света это государственное устройство (Платон 2015, 860).

### Воспитание философа

Раз философ любит мудрость, то ему следует любить не какой-то вид мудрости, а мудрость в целом, и поскольку мудрость заключается не в любом знании, а в знании истины, постольку философ любит не каждое знание, а только истинное. Стало быть, как правитель философ знает истинное в государстве, но только не в многообразии его проявлений, как знают его ремесленники и стражи, а в его единстве. В этом моменте очень важно отметить различие знания истинного в государстве от мнения об истинном в государстве. Платон пишет: «знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства [...], мнение же направлено лишь на то, чтобы мнить» (Платон 2015, 863), а поскольку направленность способностей разная — то и предметы, с которым способности имеют дело, разные. Если знание познаёт бытие, а небытие познавать нельзя, то, по Платону, мнение занимает среднюю позицию между бытием и небытием. То есть мнить можно только нечто без его отношения к идее, потому что мнение не выходит за пределы своего предмета, не видит за ним свойств этого предмета самих по себе. Разумеется, такой способ познания не подходит любящему мудрость, ведь философ любит мудрость, а не мнения. Платон пишет: «мелочность — злейший враг



души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности» (Платон 2015, 867), а значит, истинный философ всегда стремится охватить взором большее, чем просто наличное в отрыве от его идеи.

Неистинные философы, которых Платон называет софистами, занимаются как раз не знанием, а мнениями. Софисты способны лишь потакать мнениям толпы, ведь они не имеют понятия о справедливости самой по себе (Платон 2015, 873) и несправедливости, не знают их существенного различия, а рассуждают только о видимом их различии. Именно поэтому софисты не способны показать сущность и необходимость справедливости, следовательно, не могут и воспитать понятие о сущности и необходимости справедливости в другом человеке. Так, стало быть, они могут только потакать мнениям народа или противопоставлять им своё, но противопоставлять не по сути, а только по видимости. Отвечая на вопрос, почему так называемые софисты извращают философское познание и редуцируют его в рассуждения о мнениях, Платон раскрывает важность правильных педагогических мер. Он пишет: «самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» (Платон 2015, 872), и прибавляет, что самые великие преступления и испорченность бывают следствием того, что пылкая натура испорчена воспитанием, а не посредственностью этой природы. По Платону, если природа философа получит надлежащее воспитание, то она в своём развитии обязательно достигнет необходимой добродетели.

Каким образом можно направить душу от «сумеречного дня к истинному дню бытия» — пишет Платон о мнении и знании (Платон 2015, 893). Разумеется, подступая к мышлению чистого бытия или идей, философу необходимо подготовить свой ум, и эта подготовка разделена на изучение четырёх наук, которые помогут мысли постепенно освоить искусство познания. Первая наука — арифметика, ведь именно в процессе счёта соединяется видимое и мыслимое. Действительно, численного определения нет в каком-то предмете, число с предметом соотносит мысль. Платон об этом пишет:

оно (искусство счёта) усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами (Платон 2015, 897).

Так мысль приходит к первому определению чистого бытия — бытие есть единое. Подбираясь к понятию единицы, мысль схваты-

вает бытие в его целостности, одновременно понимая, что умноженные делением части единицы — это части этого единого. Следующая наука — геометрия — вытекает из арифметики. Ведь освоив искусство счёта, мысль схватывает единство бытия, а в геометрии она его созерцает в его чистых формах. Геометрия помогает душе обратиться к той области, в которой заключено «блаженство бытия» (Платон 2015, 898). Следующая наука — астрономия, которая раскрывает предметы созерцанию уже не только на плоскости, но и в их объёме. Тем не менее, это наука видимости, то есть она имеет связь с вечным и истинным, но только в определённом предмете, а не по себе. Так же астрономия приводит мысль не к простому созерцанию предметов, а к созерцанию прекрасных предметов, что объясняет необходимость четвертой науки — музыки. Музыка учит воспринимать созвучия и гармонию предметов, их связи и отношения между собой. Так, освоив эти четыре способа отношения к бытию мысли, будущий философ подступает к диалектическому методу, который незрим и неосязаем. Мысль в этом методе уже уходит от познания внешних себе предметов и становится истинно философской, ведь её объектом становится она сама.

В учении Платона, таким образом, прослеживается логика разделения трудовых и нравственных отношений между людьми, где их возможность и их цель — справедливость. Однако, как разнятся общественные сословия, так и различаются формы справедливости, подобающие этим сословиям. Быть справедливым ремесленником и философом, по сути, одно и то же, но проявляется справедливость разными способами. Так же Платон показал, что разные сословия требуют особенных усилий и задатков для развития в себе справедливости.

### **Заключение**

Пайдейя Платона являет собой определенный взгляд на образование и культуру, который основывается с одной стороны на политической задаче образования, с другой — на воспитательно-просветительской. Тем не менее, в учении Платона нет явных противоречий между этими задачами, а скорее наоборот — одна не может быть разрешена без другой. Разумное устройство государства возможно только благодаря разумности его правителей, которые, в свою очередь, направляют все свои интеллектуальные возможности на устройство разумного государства. Проект единства политиче-

ской и духовной жизни в философии Платона остаётся актуальным и до сих пор, однако реализация этого проекта требовала от философа больших ресурсов, нежели чем те, которыми он обладал. Попытки устройства разумного государства в Сиракузах не имели никакого успеха дважды, однако основанная Платоном Академия просуществовала практически 1000 лет, возвращая в своих стенах не одно поколение мыслителей и ученых.

### Источники

Йегер В.(1997) Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», — 325с.

Марру А. И. (1998) История воспитания в античности. М.: Греко-латинский кабинет, — 413 с.

Муравьев А. Н. (1995) Платон о философии и философия Платона. Архив Платоновского общества, URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/46-academeia\\_3\\_17](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/46-academeia_3_17) (дата обращения 20.05.2019).

Муравьев А. Н. (2005) Философия и образование. Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 5(10): Общественные и гуманитарные науки (философия): Научный журнал, с. 239–250

Муравьев А. Н. (2007) Платон об отношении мышления и мнения. Универсум Платоновской мысли V. URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences/item/85-upt\\_5\\_1](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences/item/85-upt_5_1) (дата обращения 20.05.2019).

Муравьев А. Н. (2009) О философии, философях и философской задаче нашего времени. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 10. Выпуск 4, с. 100–110

Платон. (2015) Государство. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», —1311 с.

Степанова А. С. (2004) Стоицизм: философские новации и образование (от парадигмы к проекту). Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена — № 4 (7): Общественные и гуманитарные науки, с. 16–24.

### References

Jeger V.(1997) *Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka [Paideia. Education of the ancient Greek]* T. 2. M.: «Greko-latinskij kabinet Yu. A. Shichalina» Publ., — 325 p. (In Russian)

Marru A. I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti*[History of education in antiquity] M.: Greko-latinskij cabinet Publ., — 413 p. (In Russian)

Murav'ev A.N. (1995) *Platon o filosofii i filosofiya Platona* [Plato on the philosophy and philosophy of Plato]. *Arkhiv Platonovskogo obshchestva*, URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/46-academeia\\_3\\_17](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/46-academeia_3_17) (data obrashcheniya 20.05.2019). (In Russian)

Murav'ev A. N. (2005) *Filosofiya i obrazovanie* [Philosophy and Education]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* № 5(10): Obshchestvennye i gumanitarnye nauki: Nauchnyj zhurnal, p. 239–250 (In Russian)

Murav'ev A. N. (2007) *Platon ob otnoshenii myshleniya i mneniya* [Plato on the attitude of thinking and opinion]. *Universum Platonovskoj mysli V*. URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences/item/85-upt\\_5\\_1](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences/item/85-upt_5_1) (data obrashcheniya 20.05.2019). (In Russian)

Murav'ev A. N. (2009) *O filosofii, filosofakh i filosofskoj zadache nashego vremeni* [About philosophy, philosophers and philosophical problem of our time] *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnej akademii* Vol. 10, Num. 4, p. 100–110 (In Russian)

Platon. (2015) *Gosudarstvo* [Republic] *Polnoe sobranie sochinenij v odnom tome* [Complete Works in One Volume] M.: «Izdatel'stvo ALFA-KNIGA» Publ., —1311 p. (In Russian)

Stepanova A. S. (2004) *Stoitsizm: filosofskie novatsii i obrazovanie (ot paradigmy k proektu)* [Stoicism: philosophical innovations and education (from the paradigm to the project)]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* — № 4 (7): Obshchestvennye i gumanitarnye nauki, p. 16–24. (In Russian)

## **О СООТНОШЕНИИ АНТРОПОЛОГИИ И ПСИХОЛОГИИ В «ФЕДОНЕ» ПЛАТОНА И ТРАКТАТЕ АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»**

Статья посвящена анализу соотношения антропологии и психологии в античной философии сократического периода. Поскольку в философии Платона антропология имплицитным образом была включена не только в диалоги, посвященные смежным ей предметам, а именно теории души («Федон», «Федр») и учению о государстве («Государство»), но и, на первый взгляд, в совершенно от нее отдаленные, раскрывающие онтологическую и физическую проблематику («Тимей»), постольку мне представляется любопытным сопоставление упомянутых произведений (преимущественно, конечно, психологических) с трактатом Аристотеля «О душе» как непосредственного последователя и критика первого. При этом будет продемонстрирован историко-философский контекст, а именно, обращено внимание на основание философской психологии в XVIII в. Хр. Вольфом, которую, в сущности, можно считать своеобразной философией сознания того времени, что подчеркивает ее связь с аналитической философией. Однако ведущие философские психологи того времени одновременно внесли немалый вклад в философскую антропологию (И. Н. Тетенс), являющуюся одной из генеральных дисциплин современной континентальной мысли, что, таким образом, означает также тесную связь рассматриваемой нами области также с этой последней. В конце историко-философского анализа будет сделан вывод о том, что философская психология является, по мнению автора, перспективной площадкой для синтеза и взаимного обогащения континентальной и аналитической традиций современной философии. Далее, в теории души Платона выделены следующие наиболее важные компоненты: необходимость духовного воздержания, противопоставление души и тела, необязательность соединения души и тела, простота и неизменность души, отождествление идеи жизни и идеи души, зависимость человеческой души от космической (общей) души, состав космической души, состав человеческой души. После этого будет рассмотрено психологическое учение Аристотеля, основанное на выделении ключевых составляющих теории души Стагирита, к числу которых относятся: теория души как часть учения о природе (близость психологии и физиологии), необходимость соединения души и тела, трехчастная структура человеческой души как единого и нераздельного целого, перечень отличительных признаков живого (носящий эмпирический характер и потому проблематизирующийся автором), а также теория деятельного ума. При анализе последнего пункта особенно учитывается позиция выдающегося знатока аристотелевской философии Ф. Brentano, интерпретация которого и принимается автором. В конце работы делается вывод о том, что проект философской психологии изначально подразумевал внимательное изучение души в соотношении с физиологической плоскостью, что, таким образом, позволяет рассматривать ее не как противопоставление эмпирической экспериментальной науке современности,

но, наоборот, как более перспективный и широкий «апгрейд» последней. Из этого же, в свою очередь, делается заключение о том, что философская антропология при подобном ракурсе рассмотрения практически совпадает с философской антропологией как дисциплиной, способной, с одной стороны, объединить выдающиеся плоды континентальной и аналитической традиций современной философии, с другой же стороны значительно продвинуть современную науку, найдя выход из многих тупиков благодаря передовому для человеческого разума вообще концептуальному оснащению.

**Ключевые слова:** Платон, «Федон», Аристотель, «О душе», рациональная психология, философская антропология.

### Minak Vyacheslav

#### On the relation between anthropology and psychology in Plato's *Phaedo* and in Aristotle's *On the soul*

The article is devoted to the analysis of the correlation of anthropology and psychology in the ancient philosophy of the Classical period. Since in the philosophy of Plato, anthropology was implicitly included not only in the dialogues devoted to related subjects, namely, the theory of the soul ("Phaedo", "Phaedrus") and the doctrine of the state ("Republic"), but also, at first glance, in completely remote from it, revealing ontological and physical problems ("Timaeus"), it seems curious to me to compare the mentioned works (mainly, of course, psychological ones) with Aristotle's treatise "On the Soul", which is a direct follower and critic of the first. In this case, the historical and philosophical context will be demonstrated, namely, attention will be paid to the foundation of philosophical psychology in the 18th century. Chr. Wolff, whose teaching, in essence, can be considered a kind of philosophy of consciousness of that time, which emphasizes its connection with analytical philosophy. However, the leading philosophical psychologists of that time at the same time made a considerable contribution to philosophical anthropology (J. N. Tetens), which is one of the general disciplines of modern continental thought, which, therefore, also means the close connection of the area under consideration with this latter one. At the end of the work, it is concluded that the project of philosophical psychology initially implied a careful study of the soul in relation to the physiological plane, which, therefore, allows us to consider it not as a contrast to the empirical experimental science of our time, but, on the contrary, as a more promising and broad "upgrade" last. From this, in turn, the conclusion is drawn that philosophical anthropology, with this perspective, practically coincides with philosophical anthropology as a discipline capable, on the one hand, of combining the outstanding achievements of the continental and analytical traditions of modern philosophy, and, on the other hand, significantly promoting modern science, having found a way out of many dead ends thanks to advanced conceptual equipment for the human mind in general.

**Keywords:** Plato, "Phaedo", Aristotle, "On the Soul", rational psychology, philosophical anthropology.

Данная статья посвящена античным представлениям о человеке, а именно учениям Платона и Аристотеля. Таким образом, предметом рассмотрения оказывается философская антропология, однако общую задачу несколько осложняет ее появление и оформление как самостоятельной философской дисциплины только лишь в начале XX века. В этом отношении никакой философской антропологии

ни у Платона, ни у Аристотеля, конечно же, не было. Но при этом исследователи в любом случае вправе рассчитывать на то, что им удастся выявить соображения, напрямую или косвенно касающиеся проблематики человека. Именно в этом смысле я использую понятие философской антропологии (ведь зачем плодить дополнительные сущности без достаточной на то надобности?) тогда, когда обращаюсь к античным представлениям о душе (в первую очередь о человеческой душе) и рассчитываю, что именно там мне удастся почерпнуть некоторые интересные сведения, касающиеся проблематики человека. Однако этим действием предмет уже несколько расширяется, поскольку очевидным оказывается пересечение зоны психологической проблематики. Подведу краткий итог сказанному. Обратившись к проблематике психологии, содержащейся в учениях Платона и Аристотеля, в идеале я хотел бы получить из этого глубоко антропологические выводы. Однако при этом понятно что эта психология тоже будет отличаться, скажем, от современной экспериментальной науки, это будет философская психология, роль которой в истории философии и психологии нам также предстоит еще выяснить впоследствии. Несмотря на то, что подобная интуиция, возможно, не вызовет каких-то серьезных возражений, тем не менее необходимо подкрепить ее некоторыми соображениями историко-философского характера, чтобы исключить возможность произвольного перехода. Это также поможет обратить внимание на еще более интересные следствия.

В качестве подобного исторического экскурса нам вполне подойдут исследования Вадима Васильева, видного современного российского философа, посвятившего частично интересующей нас проблематике свою докторскую диссертацию, а именно развитию философской психологии в XVIII веке. Однако для начала очертим общую, «традиционную» архитектуру метафизики в это время. В первую очередь нас интересует Немецкое Просвещение. А именно, его главный представитель Христиан Вольф (роль которого сопоставима с влиянием Вольтера во Франции) систематизировал ее предметную область следующим образом (побочно создав несколько новых философских дисциплин): метафизика отныне подразделялась на 1) *онтологию*, 2) *психологию*, 3) *космологию* и 4) *теологию*, которые занимались вещью вообще, человеческой душой, миром в целом и Богом, соответственно. Причем психологий было две, Вольф создал рациональную и эмпирическую ее ветви, являющиеся прототипами философской и экспериментальной психологии, соот-

ветственно. Васильев комментирует современное положение философии следующим образом:

«Долгая история философии показала, что высший принцип бытия, Бог, едва ли может быть предметом точной науки. Столь же проблематичны перспективы учения о мире в целом. Оба великих предмета философии, Бог и универсум, трансцендентны человеческому сознанию, и это, как стало ясно после появления кантовского критицизма, препятствует научному проникновению в данные области. О самом сознании, Я, однако нельзя сказать, что оно трансцендентно себе. Поэтому если философия хочет претендовать на статус науки о первоначалах, то единственным перспективным направлением для нее остается философская психология.» (Васильев 2003, 6)

Таким образом, эту науку можно охарактеризовать как «философию сознания» Просвещения, считающуюся прямой предшественницей аналитической философии, одним из важнейших отечественных представителей которой и является Васильев. Но это только одна сторона дела. Этот же автор не раз отмечает, что упомянутая ранее рациональная психология являлась по сути философской антропологией того времени (это отмечают и другие исследователи<sup>8</sup>). Именно поэтому он называет того же И. Н. Тетенса, занимающегося исследованием человеческой души, чуть ли не главнейшим и антропологом того времени (и вообще первым в истории). Любопытным представляется также и тот момент, что в этой самой философской дисциплине пересекаются современные аналитическая и континентальная традиции, ведь для одной из них первая является прямым предком, для второй же она также играет очень важную роль, поскольку пересекается с одной из ее главнейших наук, а именно философской антропологией (которой, стоит заметить, в аналитической философии как отдельной дисциплины нет вообще, но ее проблематика входит в область моральной философии).

Указанная историческая сводка, надеюсь, показывает основание избранного в работе подхода на стыке антропологии и психологии. Теперь же предстоит обратиться к античным авторам и их учениям о душе. Необходимо однако заметить, что последним не достает

---

<sup>8</sup> Миронов, В.В., Иванов, А.В. (2017) Философия: Введение в метафизику и онтология: Учебник. — М.: ИНФРА-М. С. 106.



систематичности<sup>9</sup> (в случае Платона ее не предполагает сам жанр текстов), а потому соображения древних философов приходится собирать по крупицам, не утрачивая при этом риски пропустить что-либо важное. Тем не менее, я попробую обобщить данные, которые мне удалось выявить в ходе ознакомления с первоисточниками. В случае с Платоном важнейшими произведениями, безусловно, являются «Федон», «Федр» и «Тимей», а потому не будет несообразным ограничиться только ими. С другой стороны, следует не забывать также и о важности соотношения психологии и физиологии, которое, между прочим, играло фундирующую роль и у отцов-основателей философской антропологии М. Шелера и Х. Плеснера, а потому, возможно, уместнее было бы начать именно с него.

Таким образом, прежде всего я попытаюсь очертить понимание Платоном соотношения души и тела, а после описать сущность первой. Для осуществления этой задачи необходимо подробно прокомментировать главный диалог философа, посвященный душе, а именно «Федон». В первую очередь обращает на себя внимание мотив, напоминающий философию стоиков или Б. Спинозы, а именно суждение платоновского Сократа, касаемое необходимости воздержания души как центра от стремления к какой бы то ни было модификации, причем неважно, к положительной или же отрицательной, ведь «они словно срослись в одной вершине» (Платон 1993а, 60b). Получается, что философ необходимо должен стремиться к смерти в том смысле, что он воздерживается от всех благ этой жизни (стремление к которым означает влечение к удовольствиям и потому может повлечь за собой их противоположность, а именно неудовольствие), и, разумеется, в первую очередь от телесных благ. Уже здесь наблюдается резкое противопоставление автором души и тела, ведь последним нужно пожертвовать ради блага первого. Вот и получается, что «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Платон 1993а, 64а). Отделение души от тела представляет собой смерть. А так как основной деятельностью философа является стремление к смерти, то он уже при жизни стремится ограничить душу от общения с телом<sup>10</sup>. К тому же все чувства как непосредственные проводники тела к внешнему миру только мешают душе познавать его в его истинном

---

<sup>9</sup> Васильев, В.В. (2003) История философской психологии. Западная Европа — XVIII век. — Калининград: ГП «КГТ». С. 7.

<sup>10</sup> Платон. (1993) Федон / Пер. С. П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль. 64е-65а.

виде путем свободного и независимого от этих чувств размышления<sup>11</sup>. Таким образом, Платон прямо объявляет тело злом<sup>12</sup>, от которого душе необходимо находиться в постоянном отстранении, оно прямо объявляется врагом философии. И в этом свете нет ничего удивительного и в том, что «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душу» (Платон 1993а, 66de).

Может показаться удивительным, однако приведенные выше соображения чуть ли не самые существенные положения, касающиеся души, которые мы можем обнаружить в данном диалоге. В самом деле, в ходе своей аргументации бессмертия души Платон выскажет еще буквально пару идей, которые окажутся для нас важными. А именно, в ходе второго аргумента автор привлечет свою известную теорию припоминания, или анамнезиса, прямой предпосылкой которой является безусловное утверждение существования души еще до ее соединения с телом<sup>13</sup>. В этом смысле подобное соединение является своего рода случайностью постольку, поскольку не является чем-то необходимым (ведь в идеале должно быть так, что душа после своей смерти как отсоединения от тела больше никогда не вступит с ним в связь); в этом отношении Платон рассматривает душу как самостоятельную субстанцию, столкновение с телом для которой является своего рода несчастным случаем и даже горем.

Далее, в ходе своего третьего аргумента философ будет утверждать простоту души (в отличие от составного тела) и, как следствие из этого первого предиката, ее неизменность как безвидной сущности, могущей быть постигнутой только умом<sup>14</sup>. И, наконец, последним, на мой взгляд, весомым в данном контексте положением является отождествление Платоном идеи жизни и идеи души, поскольку душа есть то, что несет за собой жизнь (также как огонь есть то, что необходимо несет за собою тепло). Вот и получается, что душа как выражение жизни является противоположной по отношению как к телу как выражению смерти, так и к самой смерти. Таким образом, мы получаем достаточно контрастное изображение сочетания черного и белого, плохого и хорошего, что в другом отношении только облегчает понимание подобного взаимодействия души и тела.

---

<sup>11</sup> Платон. (1993) Федон. 65ab.

<sup>12</sup> Платон. (1993) Федон. 66bc.

<sup>13</sup> Платон. (1993) Федон. 72e–73a.

<sup>14</sup> Платон. (1993) Федон. 78c–79a.

«Федр» и «Тимей» добавляют к описанной картине немногие, но примечательные детали. Из диалога о природе следует, что каждая частная, или партикулярная, душа (но в первую очередь, конечно, человеческая) является модусом (в значении составной части) общей души (А. Ф. Лосев в своем комментарии называет такую душу космической), которую Демиург создавал при устройении космоса, взирая на вечный и непреходящий образец. В этом смысле человеческая душа не является самостоятельной субстанцией, но она суть определенная модификация такой субстанции, коей и оказывается космическая душа. Последняя же, как говорит нам об этом Платон, состоит из смеси тождественного, иного и сущности<sup>15</sup>. Однако человеческая душа также имеет трехчастный характер, и по составу от космической души не отличается только первая, так называемая «божественная», или разумная, часть. Оставшиеся же две части были созданы уже не самим Демиургом, но сотворенными им божественными существами, представляющими собой великолепные космические тела, а именно планеты и звезды<sup>16</sup>. Получившаяся благодаря им смертная часть души также состояла из двух частей, одной более совершенной, а другой менее (а именно из аффективной и вожделеющей), и была помещена в туловище человека в отличие от разумной части, заключенной в голове последнего<sup>17</sup>. Таким образом, душа человека по Платону состоит из трех разных по своему составу и функциям частей, связующим же органом души и тела у человека является мозг<sup>18</sup>. Любопытно при этом, что подобная трехчастная структура человеческой души проектировалась античным философом еще и на внешнее социальное бытие в его диалоге «Государство»<sup>19</sup>, соответствуя тройному делению сословий<sup>20</sup>.

В «Федре» же Платон не то чтобы уточняет, но дает нам красивую метафору архитектоники человеческой души. Помимо некото-

---

<sup>15</sup> Платон. (1994) Тимей / Пер. С. С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. 35b.

<sup>16</sup> Платон. (1994) Тимей. 69c.

<sup>17</sup> Платон. (1994) Тимей. 69d–71a.

<sup>18</sup> Платон. (1994) Тимей. 73b.

<sup>19</sup> Платон. (1994) Государство / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль. — с. 79–420.

<sup>20</sup> Минак, В.С. (2018) О познании истины истины в «Тимее» Платона // Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество». С. 300.

рых спекулятивных размышлений на тему доказательства бессмертия души в дополнение к «Федону»<sup>21</sup>, философ уподобляет душу «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего». Сразу можно отметить, что возничим, очевидно, является божественная (разумная) часть души, тогда как двумя конями, управляемыми разумом-возничим, являются части смертной души, а именно аффективная и вожделеющая. Платон уточняет эту метафору следующим образом:

«У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него — один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь — его противоположность и предки его — иные. Неизбежно, что править нами — дело тяжкое и докучное.» (Платон 1993b, 246ab)

Тут же можно добавить, что прекрасным конем может быть как аффективная, так и вожделеющая часть души, и наоборот, это зависит уже от каждого конкретного случая. Таким образом, в совокупности упомянутых положений из различных диалогов Платона у нас получается если не целостная и законченная система, то, по крайней мере, стройная картина представлений о душе античного мыслителя.

Теперь же уместно перейти к концепции Аристотеля, проанализировать ее и сопоставить с рассмотренным выше психологическим учением его учителя. Может показаться, что здесь исследование придется вести чуть ли не в противоположном направлении, поскольку Стагирит начинает именно с характеристики души как «начала всех живых существ» (Аристотель 1976, 402a 5–10). Большинство ощущений присуще не только душе, но и телу, они испытывают их вместе, и в этом смысле представляют из себя не только единое, но и неразрывное целое<sup>22</sup>. Однако «если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела» (Аристотель 1976, 403a 5–15). Очень

---

<sup>21</sup> Платон. (1993) Федр / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль. С. 245с-246а.

<sup>22</sup> Ср. также: «Большинство состояний, и те, что общие для всех живых существ, и те, что свойственны каждому живому существу в отдельности, относятся как к душе, так и к телу, например способность воспринимать и память, а также желание, влечение и вообще всякое стремление, и, помимо всего прочего, способность испытывать удовольствие и страдание. Ведь это присуще почти всем живым существам.» (Аристотель 2004, 101)

важным отличием концепции Аристотеля от учения Платона является то, что у первого рассуждающий о душе есть одновременно рассуждающий и о теле, и даже о природе в целом, поскольку «состояния души имеют свою основу в материи» (Аристотель 1976, 403а 20–25). Таким образом, психолог у Стагирита является одновременно и физиологом<sup>23</sup>, что значительно сближает его представления о человеке с соответствующими представлениями отцов-основателей философской антропологии. Несмотря на то, что тело представляет собой нечто, противоположное душе, сама эта оппозиция не является синонимичной и аналогичной оппозиции «плохое — хорошее», как это имело место у Платона. Наоборот, тело является достойной материей для души, необходимой составляющей, должной к ней прибавиться, чтобы имели дело с цельным и естественным бытием. В этом смысле душа без тела является несколько ущербной по Аристотелю<sup>24</sup> (подобным пониманием и грешили по его мнению предшествующие философы<sup>25</sup>), однако какой-то зазор (к которому

---

<sup>23</sup> Поэтому хоть и на первый взгляд красивым, однако все-таки неверным представляется подразделение системы наук у Аристотеля (если таковую конструировать) на учение о природе и учение о душе (Виноградов, Д.А. 2016), ведь последнее входит в первое, являясь его существеннейшей частью. Примечательно, что подобный подход не является каким-то незаурядным, скажем, И. Кант поступает подобным образом в своей архитектонике чистого разума, вводя такую дисциплину как рациональная физиология, состоящую из рациональной физики (науки о внешнем) и рациональной психологии (науки о внутреннем); поэтому желание применить подобный прием к наследию Аристотеля является вполне понятным и примечательным одновременно. Однако данный случай полностью подтверждает то суждение, что не все прекрасное заслуживает право быть истинным.

<sup>24</sup> Подобного же мнения придерживается и Фома Аквинский. Ср.: «Ни субстанциальная форма не имеет полной сущности (*completa essentia*), ни материя, так как в определении субстанциальной формы должно предполагаться то, чему эта форма принадлежит и поэтому определение субстанциальной формы, как и определение формы акцидентальной, осуществляется через добавление чего-то иного, что находится вне (*est extra*) ее [субстанциальной формы] рода; и поэтому в определении души натурфилософ, рассматривающий только душу, все же должен предполагать [некоторое] тело, поскольку душа есть форма физического тела.» (Фома Аквинский 1988, 249)

<sup>25</sup> Ср.: «Нелепым оказывается и в этом учении, и в большинстве высказываний о душе вот что: эти философы связывают душу с телом и помещают ее в него, не объясняя при этом, в чем причина этой связи и каково состояние тела; однако такое объяснение, думается, необходимо. Ведь именно в силу связи одно действует, другое испытывает воздействие, одно приводится в движение, другое движет, а такая взаимная связь не свойственна вещам, случайно соединенным друг с другом. Эти философы стараются только указать, какова душа, о теле же,

я вернусь впоследствии) для ее самостоятельного существования все-таки остается.

Подобное понимание проявляется и в толковании сущности у Аристотеля. Она не является ни формой в отдельности (коей и является душа), ни, разумеется, материей в отдельности, но представляет из себя нечто цельное и двуединое. Именно поэтому философ считает, что «лучше, пожалуй не говорить, что душа сочувствует, или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится или размышляет» (Аристотель 1976, 408b 10–20). Неслучайны также и слова Аристотеля о том, что душа как форма естественного тела, обладающего органами (т. е. составного), является его первой энтелехией (т. е. действительностью, осуществленностью); в этом отношении в самой дефиниции души уже содержится и подчеркивается ее необходимая связь с телом (которое по этой только одной причине уже не может рассматриваться чисто негативно, как это было у Платона). Философ делает следующий вывод:

«Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.» (Аристотель 1976, 412b 5–10)

После прояснения соотношения души и тела, уместно перейти к представлениям Аристотеля о структуре первой. С одной стороны, кажется очевидным ее разделение на три части, а именно на вегетативную (растительную), сенситивную (животную) и разумную (человеческую) души. С другой же стороны это положение требует прояснения, после которого можно будет перейти к отдельной характеристике каждой части. В самом деле, Аристотель тоже догадывался о возникающих здесь трудностях и поэтому сам же проблематизировал подобное разделение<sup>26</sup>, отсылая, кстати, именно к учению

---

которое должно ее принять, они больше не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело, как говорится в пифагорейских мифах. Между тем, по-видимому, каждое тело имеет присущую лишь ему форму, или образ. Эти же философы говорят так, как если бы кто утверждал, что строительное искусство может проникать в флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом.» (Аристотель 1976, 407b 10–30)

<sup>26</sup> Ср.: «Некоторые говорят, что душа имеет части, и одной частью она мыслит, другой желает. Но что же тогда скрепляет душу, если она по природе имеет части? Во всяком случае не тело. Ибо, думается, скорее наоборот, душа скрепляет

Платона. Позже он делает примерно следующий вывод: несмотря на существование качественно различных видов души (которые мы можем наблюдать в каждом отдельном случае как души растений, животных и людей), каждая конкретная душа необходимо является цельной и неделимой<sup>27</sup>. Получается, что душа человека, несмотря на наличие в ней различных частей, выполняющих соответствующие функции, представляет из себя нечто единое. Однако все равно остается трудным ответить на вопрос, что же именно в таком случае скрепляет ее, делая ее неделимой<sup>28</sup>.

Аристотель выделяет следующие отличительные признаки живого: 1) движение в смысле питания, упадка и роста, 2) способность воспроизведения, 3) ощущение (из которого естественно вытекает способность удовольствия и неудовольствия), 4) движение и покой в пространстве, 5) движение в смысле желания, стремления, влечения и страсти, 6) воображение (составной частью которого является память), 7) волю, 8) ум или мышление (способность различения, размышления, разумения, умозрения). К сожалению, не приходится быть уверенным в том, полно ли и точно ли приведены здесь все душевные характеристики. Непонятным остается, например, соотношение желания, стремления, влечения и страсти,

---

ет тело: ведь когда душа покидает тело, оно распадается и гнивает. Следовательно, если душу делает единой нечто другое, то это другое скорее всего и было бы душой. Но тогда в свою очередь необходимо возникает вопрос о нем: едино ли оно или состоит из многих частей? Ведь если оно едино, то почему не допустить сразу, что и душа едина? Если же оно имеет части, то опять необходимо доискиваться, что такое то, что скрепляет его, и так далее до бесконечности.» (Аристотель 1976, 411b 5–15)

<sup>27</sup> Ср.: «Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела.» (Аристотель 1976, 413a 1–10)

<sup>28</sup> Ср.: «Определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно... Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами... С относящимся к душам дело обстоит почти так же, как с фигурами, вот в каком еще смысле. А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность.» (Аристотель 1976, 414b 15–35)

являются ли они одним признаком, то есть синонимами, или же между ними имеются некоторые отличия? Воля же в некотором отношении является стремлением<sup>29</sup>. Также трудно прояснить, скажем, соотношение таких понятий как ум, мышление, разумение или отличить способность представления от способности воображения. Ведь, с одной стороны, Аристотель четко отделяет воображение от мышления (и, надо полагать, первое, в отличие от второго, может быть присуще некоторым животным), однако последнее состоит из способности представления и способности суждения, а отличие первого от воображения остается, в свою очередь, достаточно замутненным аспектом. Усугубляет дело и тот факт, что Аристотель сам в некоторых местах своего трактата склонен сближать способность воображения с мышлением<sup>30</sup>. Одним словом, представленный перечень носит скорее эмпирический, или механический характер, и в этом смысле нуждается в строгой проверке. В качестве более легкой и надежной версии можно также рассмотреть суждения Ф. Brentano (к комментариям которого я еще буду обращаться ниже), который в ходе своих исследований утверждал, что «Аристотель делит все психические феномены на те, что являются общими человеку и животным, и те, что присущи исключительно человеку» (Brentano 2018, 347), а также что среди последних Стагирит «различал два базисных класса: мышление и желание» (Brentano 2018, 349). К этому мнению также подталкивает и тот факт, что некоторые пассажи Аристотеля<sup>31</sup>, в свою очередь, уже отчетливо напоминают различие психических и физических феноменов у самого Brentano.

---

<sup>29</sup> Аристотель. (1976) О душе / Ред. В. Ф. Асмус // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. — М.: Мысль. 433а 20–25.

<sup>30</sup> Ср.: «Движут, видимо, по крайней мере две способности — стремление и ум, если признать воображение своего рода мышлением...» (Аристотель 1976, 433а 5–15)

<sup>31</sup> Ср.: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественные, но бытие их не одинаково. Я имею в виду, например, звук в действии и слух в действии... Итак, действие способного звучать есть звук или звучание, способного слышать — слух, или слышание, ибо в двояком смысле понимается слух, в двояком же смысле и звук. То же можно сказать и о прочих чувствах и воспринимаемых ими предметах... Так как действие ощущаемого и действие ощущающего суть одно действие, хотя бытие у них неодинаково, то слух и звук, взятые в смысле действия, необходимо исчезают или сохраняются одновременно, и точно так же ощущаемое на вкус и вкус, и подобным образом у остальных чувств. Если же брать их в смысле возможности, то не необходимо, чтобы они исчезли или сохранились вместе.» (Аристотель 1976, 425b 25, 426a 5–15)



Однако даже первая, расширенная классификация, тем не менее, остается удобной в качестве некоего фундамента, на который можно опереться в ходе дальнейшего исследования. Далее предстоит охарактеризовать подробнее каждый из упомянутых ранее видов души. Вегетативная душа представляет собой сочетание двух признаков, а именно способности питания и способности воспроизведения (таким образом, нечто может жить, обладая только данными признаками). Аристотель также называет ее растительной душой. Далее, нечто впервые может называться животным только при условии, если оно обладает способностью ощущения. Причем этот минимум является не только необходимым, но и достаточным для того, чтобы нечто могло именоваться животным. В этом смысле последнее может еще не обладать способностью перемещения или воображения<sup>32</sup>. Базовой же способностью ощущения является именно осязание, любыми другими чувствами животное может и не обладать. Однако из этого базового признака необходимо вытекает присущность животным и способности стремления<sup>33</sup>.

С человеком же все обстоит несколько сложнее. Я позволю себе сразу перейти к его главной характеристике, а именно к уму, поскольку, с одной стороны, воображение (как было указано раньше) также частично относится к нему Аристотелем, с другой же стороны воля, надо полагать, представляет собой не что иное как функцию практического разума. Мышление «кажется, с одной стороны, деятельностью представления, с другой — составлением суждений» (Аристотель 1976, 427b 25); при этом тяжело понять, являются ли разумение и ощущение пассивными способностями души, или же активными. Однако из некоторых положений все же следует, как

---

<sup>32</sup> Ср.: «Животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.» (Аристотель 1976, 413b 1–5)

<sup>33</sup> Ср.: «Растениям присуща только растительная способность, другим существам — и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление — это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством — осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному... Животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление.» (Аристотель 1976, 414a 35–414b 1–10, 414b 15–16)

нам кажется, именно активность ума<sup>34</sup>; с другой же стороны из некоторых суждений Аристотеля вытекают прямо противоположные следствия<sup>35</sup>. Однако было бы крайне нелепым, если бы ум, главная способность и достояние человека, его отличительная черта, уподобляющая его божественному, была бы всего лишь пассивной способностью.

Данный труд Стагирита действительно является очень сложным для толкования, некоторые места открыто противоречат друг другу. Однако мы подошли вплотную к центру всех трудностей. Таковым

---

<sup>34</sup> Ср.: «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т. е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому умом. И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности.» (Аристотель 1976, 429a 15–30)

<sup>35</sup> Ср.: «Можно было бы спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если *мыслить означает что-то претерпевать* [курсив мой — В. М.]? Ведь поскольку то и другое имеют нечто общее, одно, по-видимому, есть действующее, другое — претерпевающее. И далее: может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслим не по-другому, ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же. (Остается выяснить причину, почему ум не мыслит постоянно.) У материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще.» (Аристотель 1976, 429b 20–35–430a 1–10)

ядром является пятая глава третьей книги, в которой излагается учение Аристотеля о деятельном уме и вводится соответствующая дистринкция ума деятельного и ума воспринимающего<sup>36</sup>. Туманность заключается в том, что очень сложно разобраться, что же Стагирит понимал под деятельным умом: божественный ум, или, может быть, центральную часть ума человеческого, являющуюся ее двигателем и основателем? Однако именно последнего варианта придерживался Brentano, выдающийся знаток аристотелевской философии. По его убеждению

деятельный ум выступает... как существующая до всякого мышления и потому бессознательная деятельная сила разумной части нашей души, которая, будучи сперва обращенной к ощущающей части души, сообщает последней необходимый импульс для обращения к сфере умопостигаемого и таким образом становится деятельной причиной нашего мышления. Он является светом, который, озаряя чувственно воспринимаемые формы, делает для нас познаваемым умопостигаемое в чувственном (Брентано 2003, 319–320).

Другими существенными моментами его толкования являются отрицание существования души до соединения с телом (при этом ее существование после смерти тела является, как мы увидим далее, вполне возможным и даже необходимым) и, соответственно, полемика с концепцией Платона, утверждающей обратное<sup>37</sup>. Вопреки

---

<sup>36</sup> Ср.: «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходяц и без деятельного ума ничего не может мыслить.» (Аристотель 1976, 430а 10–25)

<sup>37</sup> Ср.: «Если бы разумная часть человека имела бы бытие и жизнь еще до своего пребывания в человеческом теле, то в ней остались бы некоторые следы прошлого. Но мы не находим в ней ничего, доказывающего это. Платон думал, что они есть, замечая отличие наших понятий, постигаемых умом, от предметов, воспринимаемых чувствам, и считал невозможным, чтобы из чувственно воспринимаемого возникло бы умопостигаемое, из единичного — общее, что при-

обыденным, наиболее распространенным убеждениям для Brentano не вызывает сомнения тот факт, что Аристотель доказал бессмертие не просто души как приобщения мыслящей ее части к перводвигателю (своеобразное безличное бессмертие, безразличное по отношению к личности), но именно бессмертие индивидуальной души<sup>38</sup>. Несмотря на неоднозначность данного толкования, в целом можно сделать вывод о том, что деятельный ум является как бы энтелехией энтелехии тела или души, а его действие подобно действию света.

Таким образом, тщательно рассмотрев учение о душе Аристотеля, считающегося безусловным родоначальником психологии, а также его учителя Платона и его соответствующие соображения, можно сделать вывод о том, что данная область изначально подразумевала изучение не только психологического как нечто обособленного, но и его соотношения с физиологическим. В этом смысле философская психология, направление которой задал именно Аристотель (базисная классификация которого, в свою очередь, «целиком развилась из платоновской классификации» (Brentano 2018, 407)), практически совпадает с такой философской дисциплиной как фи-

---

вело его впоследствии к теории о припоминании и вместе с тем к теории о предсуществовании душ. Но это учение не разъяснило того, что хотело, оно вообще грешит против самых обычных фактов опыта и кажется грандиозным заблуждением, поскольку оно и выросло на почве ложных предположений. Аристотель говорит, что не существует врожденного знания. Мы все должны приобретать посредством чувств и опыта. Следовательно, уже это делает невозможным предположение, что человеческий ум предсуществует телу.» (Brentano 2003, 326)

<sup>38</sup> Ср.: «Таким образом, Аристотель смог с уверенностью показать, что душа действительно должна быть бессмертной. Однако он хочет показать, что бессмертна не вся душа, а только та ее часть, которая является носителем нашей мыслительной силы. Поэтому он говорит, что ум после отделения от тела является только тем, что он есть, очевидно, в противоположность тому, чем он был перед этим, где он был не душой самой по себе, но частью разумно-чувственной души и частью духовно-телесного человека... Аристотель говорит, что ум, когда он отделен, является только тем, что он есть. Мы можем с легкостью растолковать эти слова, но для того, кто считает божественным умом то, что названо здесь “отделенным”, они не имеют никакого смысла. В самом деле, как следует называть то, что после отделения является божественным умом, и чем он является? Может ли быть, чтобы он в своем соединении с человеком был чем-то иным — он, который свободен от всякого изменения? То есть тогда он был частью человека, а теперь вновь стал чистым божеством? Неужели кто-нибудь осмелился бы ответить “да” на эти вопросы, чтобы утверждать абсолютно невысказанное и противоречащее всей теологии Аристотеля? Нет, для тех, кто рассматривают духовное в человеке как отдельную субстанцию, почти каждое предложение этой части содержит доказательства, направленные против их заблуждения.» (Brentano 2003, 331–332)

лософская антропология, поскольку отцы-основатели последней также пристально рассматривали соотношение и различия, с одной стороны, духовного и психического, с другой же стороны биологического и физиологического. В этом отношении остается отметить, что, по убеждению автора настоящего доклада, именно философская антропология является той влиятельной и актуальной площадкой, которая может воскресить из мертвых философскую психологию и доказать важность ее значения и возможность плодотворного сосуществования наряду с психологией экспериментальной как эмпирической наукой, под которой сегодня и разумеется психология как наука вообще. Также представляется уместным замечание о том, что подобный подход поможет не только восстановить философскую психологию, но свести вплотную, сблизить такие дисциплины как философская антропология и философия сознания (также очень тесно связанная с философской психологией), что не может не принести впоследствии своих важных и ожидаемых всеми, кому не безразлична судьба и развитие философии, плодов.

### Источники

Аристотель. (1976) О душе / Ред. В. Ф. Асмус // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. — М.: Мысль. — с. 369–448;

Аристотель. (2004) О чувственном восприятии / Пер. на рус. Е. В. Алымовой // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. — СПб.: Изд-во С. — Петерб. ун-та. — с. 99–136;

Платон. (1994) Государство / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль. — с. 79–420;

Платон. (1994) Тимей / Пер. С. С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль. — с. 421–500;

Платон. (1993) Федон / Пер. С. П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль. — с. 7–80;

Платон. (1993) Федр / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль. — с. 135–191.

### Литература

Брентано, Ф. (2003) Психология Аристотеля в свете его учения о *vous poietikós* / Пер. с нем. и прим. И. В. Макаровой // Историко-философский ежегодник. 2002 / Ин-т философии. — М.: Наука. — с. 308–340;

Брентано, Ф. (2018) Психология с эмпирической точки зрения. Книга вторая (избранные главы) / Пер. с нем. Р. А. Громова // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды. — М.: Академический проект. — с. 343–450;

Васильев, В.В. (2003) История философской психологии. Западная Европа — XVIII век. — Калининград: ГП «КГТ». — 560 с.;

Виноградов, Д.А. (2016) Система и метод в учении Аристотеля / РГПУ им. А. И. Герцена, ИФЧ, кафедра философской антропологии и общественных коммуникаций, магистерская диссертация, СПб. — 67 с.;

Минак, В.С. (2018) О познании истины в «Тимее» Платона // Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество». — с. 296–304;

Миронов, В.В., Иванов, А.В. (2017) Философия: Введение в метафизику и онтология: Учебник. — М.: ИНФРА-М. — 310 с.;

Фома Аквинский. (1998) О сущем и сущности / Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник. 1988 / Ин-т философии. — М.: Наука. — с. 230–252.

## Sources

Aristotle. (1976) On the Soul / Ed. V. F. Asmus // Aristotle. Works in four volumes. Vol. 1. — М.: Mysl' Publ. — p. 369–448;

Aristotel'. (1976) O dushe [On the Soul] / Red. V. F. Asmus // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1. — М.: Mysl' Publ. — s. 369–448;

Aristotle. (2004) Sense and Sensibilia / Translated by E. V. Alymova // Aristotle. Protrepticus. Sense and Sensibilia. On Memory. — SPb.: Izd-vo S. — Peterb. un-ta Publ. — p. 99–136;

Aristotel'. (2004) O chuvstvennom vospriyatii [Sense and Sensibilia] / Per. na rus. E. V. Alymovoj // Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati. — SPb.: Izd-vo S. — Peterb. un-ta Publ. — s. 99–136;

Plato. (1993) Phaedo / Translated by S. P. Markish // Plato. Collected Works in 4 vols. Vol. 2. — М.: Mysl' Publ. — p. 7–80;

Platon. (1993) Fedon [Phaedo] / Per. S. P. Markisha // Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2. — М.: Mysl' Publ. — s. 7–80;

Plato. (1993) Phaedrus / Translated by A. N. Egunov // Plato. Collected Works in 4 vols. Vol. 2. — М.: Mysl' Publ. — p. 135–191.

Platon. (1993) Fedr [Phaedrus] / Per. A. N. Egunova // Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2. — М.: Mysl' Publ. — s. 135–191;

Plato. (1994) Republic / Translated by A. N. Egunov // Plato. Collected works in 4 vols. T. 3. — М.: Mysl' Publ. — p. 79–420;

Platon. (1994) Gosudarstvo [Republic] / Per. A. N. Egunova // Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3. — М.: Mysl' Publ. — s. 79–420;

Plato. (1994) Timaeus / Translated by S. S. Averintsev // Plato. Collected works in 4 vols. T. 3. — М.: Mysl' Publ. — p. 421–500;

Platon. (1994) Timej [Timaeus] / Per. S. S. Averintseva // Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3. — М.: Mysl' Publ. — s. 421–500.

## References

Brentano, F. (2003) The Psychology of Aristotle / Translated by I. V. Makarova // Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 2002. — М.: Nauka Publ., 2003. — p. 308–340;

Brentano, F. (2003) *Psikhologiya Aristotelya v svete ego ucheniya o nous ποιητικός* [The Psychology of Aristotle] / Per. s nem. i prim. I. V. Makarovoj // *Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 2002 / In-t filosofii*. — M.: Nauka Publ., 2003. — s. 308–340;

Brentano, F. (2018) *Psychology from an Empirical Standpoint. Book Two (selected chapters)* / Translated by R. A. Gromov // Brentano F. *On the Future of Philosophy. Selected Works*. — M.: Akademicheskij proekt Publ. — p. 343–450;

Brentano, F. (2018) *Psikhologiya s empiricheskoj točki zreniya. Kniga vtoraya (izbrannye glavy)* [Psychology from an Empirical Standpoint] / Per. s nem. R. A. Gromova // Brentano F. *O budushchem filosofii. Izbrannye trudy*. — M.: Akademicheskij proekt Publ. — s. 343–450;

Thomas Aquinas. (1998) *On Being and Essence* / Translated by V. Kurapova // *Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 1988*. — M.: Nauka Publ. — p. 230–252;

Foma Akvinskij. (1988) *O sushchem i sushchnosti* [On Being and Essence] / Per. V. Kurapovoj // *Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 1988 / In-t filosofii*. — M.: Nauka Publ. — s. 230–252;

Minak, V.S. (2018) *On the knowledge of truth in Plato's Timaeus* // *Sbornik materialov XXVI nauchnoj konferentsii: «Platonovskoe nasledie v istoricheskoj retrospektive: intellektual'nye transformatsii i novye issledovatel'skie strategii*». St. Petersburg, August 28–30, 2018. — SPb.: MOO «Platonovskoe filosofskoe obshchestvo» Publ. — p. 296–304;

Minak, V.S. (2018) *O poznanii istiny v «Timee» Platona* [On the knowledge of truth in Plato's Timaeus] // *Sbornik materialov XXVI nauchnoj konferentsii: «Platonovskoe nasledie v istoricheskoj retrospektive: intellektual'nye transformatsii i novye issledovatel'skie strategii*». Sankt-Peterburg, 28–30 avgusta 2018 g. — SPb.: MOO «Platonovskoe filosofskoe obshchestvo» Publ. — s. 296–304;

Mironov, V.V., Ivanov, A.V. (2017) *Philosophy: Introduction to Metaphysics and Ontology: A Textbook*. — M.: INFRA-M Publ. — 310 p.;

Mironov, V.V., Ivanov, A.V. (2017) *Filosofiya: Vvedenie v metafiziku i ontologiya: Uchebnik* [Philosophy: Introduction to Metaphysics and Ontology: A Textbook]. — M.: INFRA-M Publ. — 310 s.;

Vasiliev, V.V. (2003) *History of philosophical psychology. Western Europe — XVIII century*. — Kaliningrad: GP «KGT» Publ. — 560 p.;

Vasil'ev, V.V. (2003) *Istoriya filosofskoj psikhologii. Zapadnaya Evropa — XVIII vek* [History of philosophical psychology. Western Europe — XVIII century]. — Kaliningrad: GP «KGT» Publ. — 560 s.;

Vinogradov, D.A. (2016) *System and method in the teachings of Aristotle / RGPU im. A. I. Gertsena, IFCh, kafedra filosofskoj antropologii i obshchestvennykh kommunikatsij, masterskaya dissertatsiya, SPb*. — 67 p.;

Vinogradov, D.A. (2016) *Sistema i metod v uchenii Aristotelya* [System and method in the teachings of Aristotle] / RGPU im. A. I. Gertsena, IFCh, kafedra filosofskoj antropologii i obshchestvennykh kommunikatsij, masterskaya dissertatsiya, SPb. — 67 s.

## ПЛАТОНОВСКАЯ КРИТИКА В XX В.: ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье анализируются взгляды Карла Поппера, виднейшего ученого XX в. и одного из наиболее известных критиков античного философа Платона, изложенные им в I томе его работы «Открытое общество и его враги». Актуальность исследования заключается в изучении достаточно оригинального взгляда на политическую философию Платона, сердцевина которого изложена в диалоге «Государство» (т. н. концепция идеального государства). Содержание работы включает вводную, основную и заключительную части. Вводная часть содержит информацию, которая подводит к основной проблеме: раскрывается значимость рассматриваемой темы и обосновывается актуальность исследования. В основной части обозначаются ключевые, по мнению автора, положения платоновского учения об идеальном государстве, и наиболее значимые моменты работы Карла Поппера «Открытое общество и его враги». Особо подчеркивается связь представлений Карла Поппера на идеологию историцизма и политической философии Платона. В заключительной части подводятся итоги работы и делаются выводы. Автор настоящей статьи исходит из убеждения, что работа Карла Поппера не является историко-философским трудом в прямом смысле этого слова. Иными словами, труд «Открытое общество и его враги» решают другую, идеологическую задачу, обусловленную спецификой эпохи, когда он был написан. При всем при этом обосновывается необходимость изучения подобного рода исследования, потому что несмотря на очевидные исторические допущения и неточности, оно дает возможность рассмотреть философию Платона под иной, неклассической, точкой зрения. Кроме того, обращается внимание на определенного рода популярность идей Карла Поппера, которые пользуются «интеллектуальным спросом» и по сей день. При работе над статьей использовались русскоязычные тексты диалогов Платона, а также русское издание работы Карла Поппера «Открытое общество и его враги». История осмысления идей Карла Поппера в отечественным и зарубежным научным сообществом не рассматривалась по причине значительной объемности темы и невозможности представить адекватное изложение в рамках статьи.

*Ключевые слова:* Платон, платонизм, политическая философия, идеальное государство, критика

**Nikita Minyuk**

Criticism of Plato in the 20th century: political aspect

In the article Popper's thoughts, a significant scientist of XX century and one of the most famous Plato's critics, are analyzed. He stated his ideas in the first volume of «The Open Society and its Enemies». The timeliness of our scientific research is that we learn an original view on Plato's political philosophy which is mainly based in his dialogue Republic (the concept of the ideal state is mentioned). The structure



of our paper is divided into three parts: introduction, main part and conclusion. Introduction is about general information preparing us for the main problem: it is all about an importance of our topic. In the main part the author identifies the provisions of Plato's doctrine of the ideal state, and the most significant moments of Popper's work. The connection of Popper's ideas on the ideology of historicism and Plato's political philosophy is emphasized. In conclusion the results of work are summed up. The author of this article consider that the Popper's work is not about history and philosophy. It solves an ideological problem due to the specifics of the era when it was written. Anyway, the need to study this kind of research is justified, because despite the obvious historical assumptions and inaccuracies, it makes it possible to consider the philosophy of Plato under a different, non-classical point of view. Also, attention is drawn to a certain kind of popularity of Popper's ideas, which are in "intellectual demand" to this day. Working on the article the Russian texts of Plato's dialogues were used, as well as the Russian edition of Popper's work. The history of understanding the ideas of Popper in scientific community was not considered because of the large volume of the topic and the inability to provide an adequate presentation in the article.

**Keywords:** Plato, Platonism, Political philosophy, Ideal State, criticism

### **Введение и актуальность исследования**

Фигура Платона и его философское учение никогда не испытывали недостатка в исследовательском интересе, который не перестает быть актуальным и по сегодняшний день. Недаром виднейший британский мыслитель А. Н. Уайтхед остроумно заметил, что «наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону» (Уайтхед 1990, 32). В подобных оценках значимости Платона ему вторит его младший современник, немецкий философ К. Т. Ясперс, который считаем античного мыслителя «вершиной греческой мысли в ее наивысшей зрелости и наибольшей широте охвата» (Ясперс 2019, 4).

Особо прорывным периодом, когда в академической среде возникли и прочно закрепились новые стратегии исследования платонизма, стал XX в. Хотя говорить о настоящей революции в представлениях как о смыслах платоновской философии, так и о подходах к прочтению его сочинений мы можем лишь применительно ко второй половине прошлого столетия (после Второй мировой войны) в целом будет справедливым заметить, что исследователи указанного времени подходят к философскому наследию великого античного философа с разных позиций, обусловленных национальными особенностями ученого.

Так, русская традиция в лице в первую очередь В. С. Соловьева рассматривает Платона как метафизика. Англо-американский под-

ход к исследованию Платона видит в нем логика (в контексте такого знаменитого дискурса, как спор об универсалиях). Немецкая мысль обращается к Платону как к политическому теоретику. Наша статья посвящена именно этому вопросу, а именно осмысление платоновской политической философии в XX столетии и, как следствие, критика, которой она подверглась со стороны либерально-мыслящих ученых. Речь в первую очередь идет, разумеется, об австро-британском ученом К. Р. Поппере, который в I томе своей знаменитой работы «Открытое общество и его враги» подвергает Платона жесткой критике за его историцистские и политические воззрения.

Прежде чем перейти непосредственно к сути нашего очерка, считаем необходимым сделать ряд замечаний. Несмотря на то, что по отношению к тем выводам, к которым приходит Поппер в результате своего исследования, мы настроены скептически, чтение и анализ его работы нам представляется отнюдь не бесполезным как для образовательных, так и для академических целей. Причина же подобному положению вещей заключается в том, что работа Поппера предлагает нам еще один и, надо сказать, достаточно оригинальный взгляд на античного философа и его учение.

Во-первых, им была проделана колоссальнейшая работа по анализу текстов как самого Платона, так и других древнегреческих и современных мыслителей. А во-вторых, подвергая платоновские воззрения беспощадной критике, Поппер не только предлагает нам определенную мировоззренческую и исследовательскую модель, с позиций которой мы можем в какой-то степени заново взглянуть на, казалось бы, такие знакомые философские тексты, но и в том же самое время популяризирует наследие античной философии в целом и ее одного из наиболее значительных представителей — в частности.

Таким образом, с учетом вышесказанного мы полагаем, что актуальность подобного исследования бесспорна и не нуждается в более подробных разъяснениях. Скажем лишь, что перед анализом попперовской теории «открытого общества», мы сочли необходимым вкратце напомнить читателю основные положения политической философии Платона, чтобы затем было проще представить их в сравнении с аргументами нашего современника.

### **Политическая философия Платона: основные положения**

Платон — античный (древнегреческий) философ. Это означает, что в своем интеллектуальном творчестве он исходил из опреде-

ленного рода воззрений и аксиом, свойственных его эпохе в целом. Не вдаваясь во все многосторонние тонкости античной философии, скажем, что классическая древнегреческая цивилизация, на закат которой и пришлась жизнь Платона, это цивилизация полисная. Выдающийся советский историк Кнабе и вовсе говорил: «Античность — это полис» (Никишин 2019, 95). Как бы там ни было, с полисом связаны особые, не свойственные современному мироустройству и человеческому мировоззрению, нормы, порядки и ценности. Все эти соображения стоит иметь в виду, когда речь заходит о политическом учении Платона, сердцевину которого составляет учение о т. н. идеальном государстве, суть которого изложена в его самом знаменитом диалоге «Государство».

В нем античный философ предстает как последовательный сторонник аристократической формы правления полисом (городом-государством). Это явно читается как в его убежденности о единственно верном и наилучшем правлении философов или философствующих царей,

Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор <...> государствам не избавиться от зол... (Платон 1994, 252)

так и в последовательной критике демократии, которая осуществляется, когда

бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию (Платон 1994, 343)

и хуже которой, по Платону, оказывается лишь тирания.

При описании идеального города Платон уподобляет его организацию человеку, а точнее — человеческой душе, которая складывается из трех начал: разумного, яростного и страстного. Преобладание одного из этих трех начал над оставшимися двумя определяет принадлежность человека к тому или иному сословию — философов, стражей, ремесленников. Государство Платона является сословным,

справедливость которого выражается в том, чтобы реализовывался принцип разделения труда: каждый занят тем делом, к которому он наилучшим образом предрасположен. «Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость» (Платон 1994, 205).

Таким образом, мы полагаем, что учение Платона об идеальном государстве в целом и его политическая философия в целом во многом антропологична. Платон уделяет немало внимания человеку, его душе, познавательным возможностям. Подобное внимание к человеку было свойственно еще софистам и Сократу, учителю Платона. От него, разумно предположить, Платон и унаследовал это представление о человеке как о микрокосмосе.

Типы государственного строя, которые существовали при жизни Платона, он классифицирует по степени удаленности от идеального государства. Деграция политического строя увязывается с той или иной степенью душевной деграцией граждан полиса.

Вот, как нам представляется, главные положения политической мысли Платона. Что же в ответ на это противопоставляет Карл Поппер?

### Поппер vs Платон

Карл Поппер, как он сам заявляет в письме к русским читателям «Открытого общества», защищает

скромную форму демократического («буржуазного») общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность. Во многом оно походит на общество, ныне существующее на Западе (Поппер 1992, 7).

Иными словами, Поппер выступает в качестве сторонника и апологета правового демократического государства с, как правило, республиканской формой правления. В таком государстве реализован свободный рынок и неукоснительно соблюдаются принципы законности и презумпции невиновности. Исходной точкой для формирования такого рода общества Поппер видит афинскую демократию времен Перикла (Поппер 1992, 37).

Сразу хочется заметить, что ныне существующие государства «западного типа» прошли в своей истории длительный процесс

развития и эволюции, который нередко опосредовался как природными (эпидемии, природные катаклизмы), так и социальными (различного рода восстания и революции, Реформация, войны) явлениями. Заявлять, что демократия в Афинах (которая являлась таковой только для свободных вооруженных мужчин) во времена правления Перикла может иметь что-то общее с ныне существующими государствами, можно лишь при очень серьезных допущениях и упрощениях.

Мы же убеждены, что в рамках историко-философского исследования необходимо неукоснительно следовать принципу историзма, суть которого заключается в том, чтобы, как в нашем случае, читать и понимать (стараться понять) Платона с точки зрения понятий и ценностей, которые были присущи древним грекам (хотя бы так, как мы сами можем их реконструировать и осмыслить). В этой связи мы не можем согласиться с мнением Поппера, будто политические взгляды Платона стали началом как средневекового авторитаризма, так и тоталитаризма образца XX в. Налицо, на наш взгляд, подмена конкретно-исторических смыслов, ведь тоталитаризм как идеология и политическая практика является явлением Нового времени и опирается на более позднюю политическую мысль.

Но как уже было нами сказано в самом начале, мы не отрицаем права на существование исследования подобного рода. Более того, мы готовы согласиться с тем, что оно в неменьшей степени, чем любые другие историко-философские изыскания, обогащают науку и расширяют границы наших знаний. По этому поводу очень проныцательно, на наш взгляд, высказался советский филолог С. С. Аверинцев, когда сказал, что

производимый в данном случае мыслительный эксперимент сам по себе столь же оправдан, как любой физический эксперимент, в ходе которого ради изучения объекта А разрушается объект В. Мы только обязаны помнить, что разрушение произошло. Описываемый метод предполагает в качестве исходной рабочей установки фикцию, а именно: допущение, будто мыслители прошедшего вместо работы над своими проблемами были заняты исключительно подготовкой работы над нашими проблемами, как мы теперь их понимаем (Аверинцев 1997, 31).

Однако разбирая понятие справедливости, которое Платон определяет в духе специализации населения по выполняемым ими

в полисе функциям, Поппер принимает упреки в нарушении принципа историзма. Как бы предупреждая возможную критику, он задается вопросом, а может быть, действительно, античный философ в «Государстве» обозначает чисто древнегреческое явление, которое было повсеместным и общепринятым в те времена? Вот как пишет сам Поппер

Может быть, его идея справедливости соответствует греческому способу использования этого слова? Может быть, под «справедливостью» грек понимал нечто целостное, наподобие «здоровья государства», и, может быть, совершенно неверно и неисторично ожидать, чтобы Платон предвосхитил нашу современную идею справедливости как равенства все граждан перед законом? (Поппер 1992, 128)

В ответ на это Поппер приводит цитату из «Горгия», чтобы доказать удивительное сходство древнегреческого и современного понимания справедливости, с позиций индивидуализма и эгалитаризма. В названном диалоге Платон пишет, что очень многие рассматривают справедливость как равенство. Что удивительно, это понимание согласуется не только с «договором», но и с «самой природой».

Иными словами, идея Поппера заключается в том, что в более раннем своем диалоге Платон еще не стоит на позициях холизма (от др. — греч. ὅλος «целый, цельный»), представлении о приоритете целого над частью. «Коллективистское» понимание справедливости им разделяется лишь в более позднем «Государстве».

Мы считаем, что такое понимание справедливости, обращенное на целое, а не на часть, на все общество, а не на конкретного индивида, обусловлено самой проблемой диалога «Государства». Государство — это полис, а полис — «это люди, а не стены и не корабли без людей» (Фукидид 1981, 340). Понятно, что для целого, для всего гражданского коллектива (который, напоминаем, и так составляли свободные, а значит априори равные люди, причем только мужчины) понимание справедливости будет именно «коллективистским».

Но ключевая претензия Поппера к Платону заключается вовсе не в этом. Современный мыслитель выступает против идеологии, названной им историцизмом. Историцизм, согласно Попперу, это такое социально-философское учение, утверждающее существование непреложного закона исторического развития, предопределенность грядущих событий и их неизбежность, а также претендующее на открытие этого закона и обладание им.

В философии Платона, полагает Поппер, историцистская тенденция прослеживается в законе всеобщего ухудшения, отхода от первоначальных совершенных вещей, являющихся одновременно и прародителем, и условием существования ныне представленных объектов и явлений. Нетрудно догадаться, что речь идет о платоновской теории идей.

По Платону идеи имеют онтологический статус. «Истинное бытие — пишет он — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Платон 1993, 314). Именно их созерцанием заняты философы, находящиеся у власти в идеальном платоновском государстве. Поппер же трансформирует представлением об идеях, у него они приобретают программный характер для политической философии Платона.

При все при этом нельзя не согласиться с Поппером в том, почему именно он настроен против историцизма (такой идеологий, в частности, можно назвать и христианство, являющееся, наряду с античной мыслью, нервом всей западной цивилизации). Он заявляет, что подобные учение губительны и опасны, потому что они отрицают свободу воли и снимают в дальнейшей перспективе ответственность с человека за принимаемые им поступки. Вынуждены согласиться, что с позиций современного мировоззрения эта мысль более чем заслуживает права на существование и поддержку.

В «Государстве» Платон пишет, что «Город-государство должен быть маленьким и расти только до тех пор, пока этот рост не начнет угрожать его единству. По природе город должен быть единым целым» (Поппер 1992, 115). Поппер, обращая наше внимание на данное платоновское требование об определенных пространственных размерах города-государства, считает, что описываемое Платоном общество оказывается застывшим во времени, вырванным из исторического процесса. На наш же взгляд, требование Платона о фиксированном размере древнегреческого полиса не только укладывается в античное представление о надлежащей мере, необходимом пределе и правильной форме (когда «без-мерное», «бес-предельное» и «бес-форменное» объявлялось не истинно сущим), но и в своей основе призвано не допустить размежевания гражданского общества.

Не находит понимания у Поппера и платоновское стремление наделить властью в обществе лишь одно единственное сословие. Причина — несогласие с явной монополизацией власти в руках одной конкретной социальной группы. Кроме того, идея сословности общества в идеальном государстве также, по понятным причинам, не встречает поддержку в глазах Поппера. И если вторая претензия

не нуждается в разъяснениях, ведь в большинстве прогрессивных обществ в XX в. уже было введено формальное равенство, то правление достойных, чем по сути и является государство, возглавляемое философами, требует отдельного рассмотрения.

В самом начале своей работы Поппер заметил, что среди интеллектуальных лидеров человечества были и те, кто поддерживал нападку на разум. Платон же, возлагая бремя правления на тех, кто способен узреть истину, наоборот, как нам представляется, стоит на стороне разумности и знания. Факт того, что все люди по своим умственным возможностям отличаются друг от друга был справедлив и для времен Древней Греции, и для 1940-х гг., когда писалось «Открытое общество», и для современности. Утверждение, что править должны достойные этого — разумно и сейчас.

### Выводы

Таким образом, мы считаем, что историко-философское исследование политической философии Платона, осуществленное Карлом Поппером, если не антиисторично, то по крайней мере не обращает внимание на все богатство исторического контекста, в котором пребывал Платон при написании своих политических сочинений. «Пытаясь понять и истолковать переживаемую им изменчивость социального мира...» (Поппер 1992, 88), — эти слова Поппера наводят нас на мысль, что автор «Открытого общества» так или иначе осознает характер условий и событий, в ходе которых жил Платон. Однако далее он обвиняет его в попытках метафизически преодолеть историю. Мы же, исходя из имеющихся у нас данных о неоднократно предпринимаемых Платоном попытках реализовать свою теорию на практике, полагаем, что ни о каком обращении истории вспять или ее остановке не может идти и речи. Напротив, речь идет скорее о динамике платоновского учения об идеальном государстве, чем о статике и сохранении status quo.

Нельзя не обратить внимание на поразительную схожесть условий написания как «Открытого общества» Поппером, так и «Государства» Платоном. Жизнь обоим пришлось на тот исторический момент, когда привычные им миры подвергались значительным испытаниям и потрясениям. Отсюда и многие черты существовавшей тогда Спарты в идеальном платоновском государстве. И явное отождествление этого самого платоновского государства с гитлеровской Германией, свидетелем которого стал Поппер. Не зря же он



считал написание «Открытого общества» своим вкладом в борьбу против национал-социализма и фашизма.

Нам это представляется так, что Поппер просто держал в голове представления об режимах Гитлера, Муссолини, Франко и пытался схожие черты найти у Платона, объявив его тем самым противником либерализма. Похожее, кстати, справедливо и в отношении «1984» Джорджа Оруэлла. Знаменитый роман датируется 1948 г., а представленные в нем «вымышленные» ужасы «всего лишь комическая картина Лондона конца Второй мировой войны» (Бёрджесс 2015, 17). «Нацификация» Платона, проделанная Поппером — результат восприятия немецкой действительности в XX в. «Открытое общество» решает в первую очередь идеологические задачи и лишь во-вторую — историко-философские.

### Список условных сокращений

др.-греч (древнегреческий)  
г. (год)  
гг. (годы)  
в. (век)

### Список литературы

- Аверинцев С. С., (1997) Поэтика ранневизантийской литературы. М: «Coda», 343 с.
- Бёрджесс, Э., (2015) 1985. М.: Издательство АСТ, 320 с.
- Никишин В. О., (2019) История Древнего мира. Древняя Греция. М.: Издательство Юрайт, 329 с.
- Платон, (1993) Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 528 с.
- Платон, (1994) Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 654 с.
- Поппер К., (1992) Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 448 с.
- Уайтхед А., (1990) Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 720 с.
- Фукидид, (1981) История. Л.: Наука, 543 с.
- Ясперс К., (2019) Великие философы. Кн. II. Творческие основоположники философоведения: Платон, Августин, Кант. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 512 с.

### References

- Averintsev S. S., (1997) Poetika rannevizantijskoj literatury. M: «Coda» Publ., 343 s.
- Burgess, A., (2015) 1985. M.: Izdatel'stvo AST Publ., 320 s.

- Nikishin V. O., (2019) Istoriya Drevnego mira. Drevnyaya Gretsiya. M.: Izdatel'stvo Yurajt Publ., 329 s.
- Plato, (1993) Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2. M.: Mysl' Publ., 528 s.
- Plato, (1994) Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3. M.: Mysl' Publ., 654 s.
- Popper K., (1992) Otkrytoe obschestvo i ego vragi. T. 1: Chary Platona. M.: Feniks Publ., Mezhdunarodnyj fond «Kul'turnaya initsiativa», 448 s.
- Whitehead A., (1990) Izbrannye raboty po filosofii. M.: Progress Publ., 720 s.
- Thucydides, (1981) Istoriya. L.: Nauka Publ., 543 s.
- Jaspers K., (2019) Velikie filosofy. Kn. II. Tvorcheskie osnovopolozhniki filosofstvovaniya: Platon, Avgustin, Kant. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya» Publ, 512 s.

## ОБРАЗ СОКРАТА В «ПИРЕ МУДРЕЦОВ» АФИНЕЯ ИЗ НАВКРАТИСА

Афинея из Навкратиса в своем «Пире мудрецов» представляет читателю нетипичный образ Сократа. Он подвергает сомнению военную доблесть афинского мыслителя, критикует его за непоследовательность, разврат и несдержанность в употреблении алкоголя, опровергает многие, пересказанные его учениками и последователями факты из биографии.

Данная статья приводит и подробно анализирует посвященные Сократу фрагменты труда Афинея и пытается разобраться, чем они являются — критикой или апологетикой.

**Ключевые слова:** античность, Сократ, биография, критика, апологетика, Афинея, Платон, Ксенофонт.

### **Image of Socrates from Deipnosophists of the Aristoxenus of Tarentum**

Athenaeus of Naucratis in his Deipnosophists represents the untypical image of Socrates. He casts doubt on Socrates' military valour, criticizes him for the inconsistency, debauchery and intemperance in alcohol, refutes the facts from his biography retold by his disciples and followers.

This article describe and analyze fragments from Athenaeus book about Socrates and try to investigate what is it — criticism or apologetics.

**Keywords:** antiquity, Socrates, biography, criticism, apologetics, Athenaeus of Naucratis, Plato, Xenophon.

Нам мало что известно об Афинее — все данные о его жизни мы черпаем из его же произведения. Мы знаем, что он был крайне начитанным человеком, из уст персонажей его обширного диалога «Пир Мудрецов» (Δειπνοσοφισταί) мы слышим цитаты из сотен античных книг. Также нам известно, что Афинея и сам писал. Его перу, помимо Δειπνοσοφισταί, принадлежат сочинения о сирийских царях и комедия под названием «Рыбы». К сожалению ни одно из этих произведений до нас не дошло. Из Δειπνοσοφισταί мы узнаем, что Афинея родился в Египте в городе Навкратиды и жил на рубеже II–III веков нашей эры. Притом последний факт мы понимаем из косвенных, перечисленных в диалоге признаков, таких как жизнь и смерть Ульпиана или царствование императора Коммода, упоминающихся в «Пире Мудрецов».

Исследованию самого Афинея посвящено не так много книг и статей. Кроме того, многие авторы и вовсе не считали его достойным внимания. Например, Лосев, в своей книге «Античная мифоло-

гия в ее историческом развитии» так отзываясь об этом литераторе: «Атений из Навкратиса в Египте, написавший свое известное и огромное сочинение «Софисты за обеденным столом», не представляет никакого интереса ни в литературном, ни в философском отношении, но дает набор бесконечного количества разнообразнейших фактов, характеризующих античную жизнь, и огромное количество цитат и ссылок». [6 с. 499] Даже на русский язык эпохальный труд Афиней был переведен совсем недавно. Некоторые исследователи связывают столь невысокий интерес к этому автору с определенными сложностями в его содержательном, смысловом и жанровом восприятии.

Диалог Афиней невероятно обширен. Композиционно он состоит из внутреннего и внешнего диалогов, а также дополнен большим количеством цитат, выписок, описаний и монологов. Внешний диалог — диалог между самим Афинеем и Тимократом, который просит автора рассказать ему о некоем произошедшем в недавнем прошлом пире, на котором присутствовали известные мудрецы. Внутренний диалог — диалог между участниками указанного недавнего пира, в котором участвует порядка тридцати персонажей.

Также в *Δεῖπνοσοφισταί* есть существенная, смущающая многих исследователей проблема датировки пересказанного пира. В IX книге указано что, пир происходит январе: «Так вот, мы изумлялись, поедая тыквы в январе» [Афиней. *Δεῖπνοσοφισταί* 372d]. А в VIII книге — во время праздника Парилий, который праздновался в апреле: «Начался праздник, прежде называвшийся Парилиями, ныне же Ромеями» [Афиней. *Δεῖπνοσοφισταί* 361e-f]. В III книге Ульпиан, обращаясь к кинику Кинульку, говорит: «Не лай, дружище, и не сходи с ума, кичась собачьим бешенством дней под созвездием Пса» [Афиней. *Δεῖπνοσοφισταί* 99e]. Часть исследователей сходится во мнении, что пиры, пересказываемые Афинеем Тимократу, происходили в разное время — это были несколько пиров — однако, сам диалог между автором и его собеседником случился в один и тот же день. Между тем, если прочитать диалог *Δεῖπνοσοφισταί* по ролям, то чтение займет не одни сутки, что разбивает указанную теорию.

Кроме того, таинственным для исследователей остается состав участников внутреннего диалога *Δεῖπνοσοφισταί*. Среди пирующих много известных имен: Гален, Плутарх, Птолемей, Демокрит, но, тем не менее, они снабжены чертами, которые не позволяют нам ассоциировать их с одноименными историческими личностями. Плутарх назван александрийским грамматиком, Демокрит уроженцем Нико-

дим (а не Абдер, как знаменитая личность), Птолемей философом (а не правителем). Гален же хоть и назван врачом, но не мог присутствовать на афиневском пиру, так как умер в 199 году. Левинская высказывает на этот счет интересную теорию: «Афиней, возможно, хотел сказать, что подлинные, живые действующие лица для него — это не люди, а книги (или, как мы бы сейчас сказали, тексты) и только они достойны бесспорного узнавания и бережной памяти» [5 с. 474].

Также проблему для исследователей составляет само название «Δειπνοσοφισταί». Этого слова не существовало в греческом языке — оно было изобретено самим Афинеем составившего его из двух слов: «Δειπνο» — еда, трапеза и «σοφισταί» — знаток, мудрец. Если с первой частью названия проблем не возникает, то вторая вызывает множество вопросов и толкований. Изначальное значение слова «σοφισταί» — софист не было наделено какими-либо негативными коннотациями, однако со времен Сократа оно обросло определенными ассоциациями с движением учителей риторики и мудрости. Ко II–III веку нашей эры определенную популярность набрало движение «Второй софистики», с которым часть исследователей ассоциируют и Афиней. Однако «Вторая софистика» существенно отличалась от софистики классической, так как обучение риторике потеряло свою актуальность вместе с утратой гражданами ряда политических возможностей, которыми обладали жители Афин V–IV века до н. э. Представители второй софистики превратились в своего рода энциклопедистов и хранителей древней мудрости и культуры. Произведение Афиней благодаря своей обширности и разнообразию разбираемых в нем тем прекрасно вписывается в цели данного движения, доказывая, что нам не стоит проводить параллели между названием диалога Афиней и столкновением между Сократом и софистами.

Что касается содержания диалога, то оно, как уже было сказано, крайне разнообразно. Среди поднимаемых тем: филология, философия, история, этика. Однако наибольшее внимание уделяется еде. Афиней перечисляет множество рецептов, описывает состоявшиеся в прошлом пиры, выдает целые списки блюд, напитков и способов их подачи.

Имя Сократа встречается в этом обширном произведении нескольких книгах. Первое, что бросается в глаза — весьма жесткая критика военной храбрости мыслителя, воспетой в диалогах Платона:

«Такие вот получают из философов воители. Демохар говорил о них: «Как из тимьяна не сделаешь наконецник копья, так и хороше-

го воина из Сократа». А ведь Платон рассказывает об участии Сократа в трех походах: [См.: Платон. «Апология Сократа». 28е; «Хармид». 153b; «Пир». 219е] под Потидею, Амфиполь и на беотийцев, когда и произошла [d] битва при Делии. И хотя это никем более не подтверждается, Платон даже говорит, что в то время, как все афиняне бежали с поля боя и многие были убиты, Сократ якобы удостоился военных наград. Всё это ложь. В поход под Амфиполь, предпринятый в архонтство Алкея, Клеон, по свидетельству Фукидида [V.2], повел отборное войско. Зачем было в него призывать Сократа, у которого никогда не было ничего, кроме плаща да посоха? У какого историка или поэта рассказано об этом? Где у Фукидида хоть словом упоминается этот платоновский воин Сократ? «Что посоху до щита?» И когда это он сражался под Потидеей, как утверждает у Платона в «Хармиде»? Платон уверяет, что Сократ отказался тогда от наград, уступив их Алкивиаду. Но ни у Фукидида, ни у Исократы в речи «Об упряжке» ничего об этом не сказано. И в какой битве, собственно, заработал Сократ эти награды и что совершил славного и замечательного? Ведь, судя по Фукидиду, никакой битвы там и не было! Но Платону мало этих чудес, он присочиняет к ним еще и подвиг при Делии. Однако, даже если бы Сократ действительно был при Делии (как утверждает ученик Кратета Геродик в сочинении «Против поклонника Сократа»), ему пришлось бы вместе со всеми спасаться бегством, когда Пагонд ударил (216) врасплох из-за холма двумя отрядами конницы [Фукидид. IV.96]. Одни из афинян бросились тогда к Делию, другие к морю, третьи — к Оропу, четвертые — к горе Парнефу; а за ними гнались беотийцы и многих убили, в особенности конники, среди которых были и локры. Среди паники и страха, охвативших афинян, мог ли один Сократ, «величественно взирая налево, направо» [«Пир».221b], стоять, отражая конницу беотийцев и локров? Фукидид и поэты молчат о подобном мужестве. И мог ли Сократ уступить заслуженные им награды Алкивиаду, который вовсе не участвовал в битве? Мало того, в «Критоне» [52b] сам Платон, этот друг Мнемосины, прямо говорит, что Сократ никогда не выезжал из Афин, — только один раз на Истмии. Сократик Антисфен рассказывает о наградах то же самое, что и Платон. «Неверно слово это!» [Стесихор], — этот киник-собака просто льстит своему Сократу. Поэтому ни тому, ни другому не следует доверять, взяв в проводники Фукидида. Антисфен даже добавляет новую ложь: «Слышали мы, Сократ, что и за битву с беотийцами ты получил награду. — Молчи, чужеземец, то Алкивиад, а не я. — Да, мы слышали,

ты ему уступил ее». Платоновский Сократ тоже говорит, что был под Потидеей и уступил награду Алкивиаду. Однако поход на Потидею во главе с Формионом по единодушному признанию всех историков был раньше похода на Делий». [Афиней. Δεῖπνοσοφισταί 214–215].

Важно, что, несмотря на то, что Афиней в своем диалоге достаточно часто обращается к несуществующим историческим фигурам, в данном случае он ссылается на реальные источники, прочитав которые мы можем убедиться в достоверности его аргументов. И действительно, мы не видим имени Сократа в числе участников указанных военных походов у Фукидида, а также не раз встречаем в литературе рассказы о том, что мыслитель и вовсе за свою жизнь практически не покидал Афин.

Интересно, что в своих рассуждениях о Сократе Афиней регулярно сравнивает факты, предоставленные Платоном с фактами, взятыми из произведений других авторов, в частности другого ученика афинского философа — Ксенофонта: «Платон утверждает [Платон. Апология Сократа 21a], будто Хэрефонт спросил Пифию, есть ли кто-нибудь мудрее Сократа, и получил ответ: «никто». Однако Ксенофонт, и в этом противореча Платону, говорит [Ксенофонт. Апология Сократа 14]: «Однажды Хэрефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и Аполлон в присутствии многих изрек, что нет человека более справедливого и здравомысленного, чем я». В самом деле, разве может быть правдоподобным и убедительным, чтобы всезнающий бог назвал мудрейшим из людей Сократа, который сам признавался, что ничего не знает? Ведь если мудрость в том, чтобы — «ничего не знать», то [божье] «всё знать» будет только глупостью. И что за нужда была Хэрефонту докучать божеству расспросами о Сократе? Тот и сам убедительно говорил, что не мудр. [Афиней Δεῖπνοσοφισταί 218–219].

Тут, как мы видим, Афиней подвергает сомнению сюжет, который благодаря свидетельствам Платона до сих пор традиционно ассоциируется с Сократом. Надо отметить, что противопоставлению Платоновских и Ксенофонтовских свидетельств, Афиней посвящает немалое количество фрагментов. Более того у него целый параграф озаглавленный как: «Соперничество Ксенофонта и Платона», где автор разбирает многочисленные противоречия в представленных указанными философами фактах, исторические неточности, логические ошибки и противостояние друг с другом. По мнению Афиней: «Нетрудно понять, какую зависть испытывал к нему [Ксенофонту] блистательный Платон. Или, скорее, оба они с самого начала ста-

ли ревнивы друг к другу». [Афиной Δεῖπνοσοφιστῶν 504e]. И все же, Афиной явно отдает предпочтение свидетельствам Ксенофонта. Более того, его претензий к Платоновской литературе набирается столь много, что он посвящает целый фрагмент анализу поведения философа, названный «Злонравием Платона». Мы не будем останавливаться на всех аргументах Афиная. Рассмотрим лишь те, которые касаются предмета нашего исследования. По словам Афиная, Платон крайне вольно трактовал и передавал факты из жизни своего учителя. Он много преувеличивал, а что-то и вовсе выдумывал, притом не заботясь даже о том, чтобы соотнести события с датами. Афиной считал свидетельства Платона не только недостоверными, но и вредными для самого образа Сократа: «А уж того, что наговорил о Сократе Платон, о нем не назлословил ни один сочинитель комедий: что он был сыном «суровой» повитухи [«Теэтет».149a], что сварливая Ксантиппа выливала ему на голову помои, что он переспал под одним плащом с Алкивиадом [«Пир».219b], — уж это должно было быть высмеяно хотя бы тем же Аристофаном, который присутствовал на платоновском «Пире» при рассказе Алкивиада. Аристофан столько обличал Сократа в развращении юношества, что непременно здесь поднял бы шум». [Афиной. Δεῖπνοσοφιστῶν 219 a-b]. Это подтверждалось, по мнению Афиная, и Сократом, предчувствовавшим, что его ученик наговорит о нем множество небылиц «Сам Сократ не без колкости сказал, прилюдно разгадывая свое о нем сновидение [SSR I C 94]: «Приснилось мне, Платон, будто ты обернулся вороною, сел на мою лысину и стал клевать и каркать на стороны. Так что, боюсь, Платон, немало лжи насочинишь ты на мою голову» [Афиной. Δεῖπνοσοφιστῶν 507 c-d].

Стоит отметить, что не только Платон и Ксенофонт были раскритикованы Афинеем за вольное обращение с фактами из жизни Сократа. История о двоеженстве Сократа также вызывала у филолога сомнение: «Исходя из этого, можно было бы оспорить тех писателей, которые уверяют, будто у Сократа было две законные жены: Ксантиппа и Мирто, дочь Аристида <...> Это и Каллисфен [J. 2 В 654], и Деметрий Фалерский [J. 2 В 972], и перипатетик Сатир, и Аристоксен; а навел их на эту мысль Аристотель в книге «О знатном рождении» [frag.93 Rose]. Однако так быть не могло, — разве что афиняне ввиду убыли граждан дозволили постановлением народного собрания заводить двух жен; тогда было бы понятно, почему об этом молчат сочинители комедий, так часто поминающие Сократа. Одно постановление, касающееся женщин, приводит в сво-



ей книге Иероним Родосский [frag.26 Hiller], и когда я достану эту книгу, то пришлю ее тебе. Тем не менее, Панетий Родосский решительно возражал тем, кто говорил про двух жен Сократа. [Афиней Δειπνοσοφισταί 555d-556a-b]

Однако хоть Афиней и критикует Сократа, описанного у Платона и Ксенофонта, за некоторые из его поступков, непоследовательность: «Сократ <...> то опьянен и ошеломлен любовью к юноше, словно олененок, наткнувшийся на свирепого льва [«Хармид».155a], то вдруг утверждает, что ему нет дела до красоты Хармида (Афиней «Δειπνοσοφισταί» 187 a)», разврат: «он занят и флейтистками, и мальчиком-плясуном, и кифарою, и гимнасткой» [Афиней Δειπνοσοφισταί 187 c] и пьянство: «Сократ и не помышляет о прекращении попойки <...> но продолжает бдение с Агафоном и Аристофаном, потягивая и из серебряного колодца, — так кто-то удачно назвал эти громадные чаши» [Афиней Δειπνοσοφισταί 192a], он также и хвалит его за сдержанность в употреблении пищи: «И Сократ говаривал, что он отличается от остальных людей тем, что они живут, чтобы есть, а он ест, чтобы жить» [Афиней Δειπνοσοφισταί 47 e] и вина: «Сократ ответил: <...> если вольем в себя сразу много, то скоро нам откажут и тело, и ум, и мы не сможем даже вздохнуть, не то что разговаривать; но если эти молодцы будут нам понемногу накапывать малыми чашами (скажу и я на манер Горгия), то вино не заставит нас пьянеть, а только убедит нас развеселиться» [Афиней Δειπνοσοφισταί 504 c-e].

Таким образом, мы можем сделать вывод, что критические отзывы, высказанные Афинеем в своем «Δειπνοσοφισταί» в адрес Сократа, касаются не сколько самого афинского мыслителя, сколько его нереалистичного, приукрашенного образа, принадлежащего перу его учеников (в большей степени Платону). Более того, в своем произведении Афиней пытается защитить Сократа от хулы, которую, по его мнению, он получил от своих последователей. Сам же Сократ вызывает у филолога симпатию. Во всяком случае, он хвалит его за сдержанность в еде и питье и отказывается принимать на веру свидетельства о нарушении философом афинских законов (как в случае двоеженства), его любовной связи с Алкивиадом, также не отвечающей нормам морали, так как тому: «было под тридцать» [Афиней Δειπνοσοφισταί 219 f] и являвшейся (годами ранее) свидетельством «развращения юношества», а также неуважении к богам, проявлявшемся, по мнению Афиней, в недостоверном свидетельстве Платона о визите Сократа в Дельфы. Как мы можем заметить, указанные, вызывающие у Афиней недоверие факты соответствуют обвинени-

ям, предъявленным Сократу на суде. Мы можем предположить, что навкратийский писатель не только не критиковал Сократа, но более того, пытался защитить его память от лживых свидетельств учеников (Платона и Ксенофонта) и последователей (Аристоксена, Аристотеля), лишь подтверждающих своими выдуманнами историями показания Анита и Мелета.

### Литература

Афиней. Пир мудрецов // Пир Мудрецов в пятнадцати книгах Т. 1 М.: Наука, 2004. — 653 с.

Афиней. Пир мудрецов // Пир Мудрецов в пятнадцати книгах Т. 2 М.: Наука, 2004. — 597 с.

Гончарук А. (2007) Лекция к. ф.н. Андрея Гончарука «Афиней из Навкратиса и его «Пир мудрецов», прочитанная в интеллектуальном клубе «Кратер» 16 апреля 2016 г. [видеозапись лекции А. Гончарука] // YouTube. 17 апреля ([https://www.youtube.com/watch?v=bjP\\_OXR9ZCo](https://www.youtube.com/watch?v=bjP_OXR9ZCo))

Джейкоб К. Сеть Афиняя // Center for Hellenic Studies. Harvard University. — URL: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5251> (дата обращения: 17.04.2018).

Левинская О. Л. Афиней и его книга // Пир Мудрецов в пятнадцати книгах Т. 1 М.: Наука, 2004. — С. 459–475.

Лосев А. Ф. Эллинистически-Римская Эстетика. М.: Мысль, 2010. — 703 с.

## ФОРМАЛИЗОВАННЫЕ ДИСКУССИИ В «ТОПИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

В статье рассматриваются упоминаемые в «Топике» Аристотеля «упражнения» (γυμνασία), которые объявляются одной из трех целей этого трактата (остальные: полемика и философское знание *Тор.* 101a25). Анализируется господствующее мнение в исследовательской литературе XX века, согласно которому упражнения являются формализованными дискуссиями. Данная практика как конвенциональная процедура, согласно одним исследователям, была реализована в Академии Платона (Р. Робинсон) и могла представлять форму диалектического спорта (Р. Смит), другие идут далее и полагают, что Аристотель сам преподавал логические упражнения младшим членам Академии (Г. Райл, Ю. А. Шичалин). Автор доклада указывает на ряд трудностей этой интерпретации: 1) главным источником по предполагаемым дискуссиям является «Топика» Аристотеля; 2) отсутствуют прямые свидетельства о существовании подобных дискуссий; 3) отсутствуют формальные рекомендации Платона. В статье рассматриваются места из «Топики», которые говорят против формализованных дискуссий: обучение аргументам у более подготовленных людей (*Тор.* 164a12–16) и самостоятельное продумывание аргументов за и против (*Тор.* 163a30–163b4). Автор указывает, что нет никакой необходимости понимать под упражнениями диалектический спорт, в котором собеседники тренируются в аргументации против любого тезиса оппонента. Техника ведения диалектического упражнения может ничем не отличаться от философского исследования и испытания тезиса, по аналогии с аподиктическим рассуждением при обучении (διδασκαλία) и научным силлогизмом. Упражнения, как цель «Топики» 101a25, стоят на первом месте в перечислении пользы этого сочинения, поскольку это первый и подготовительный этап перед настоящим философским исследованием, а поэтому нет необходимости толковать всю «Топику» как набор правил и регламентированный порядок вопросов и ответов в диалектическом споре.

**Ключевые слова:** Аристотель, «Топика», диалектика, дискуссии, Академия Платона

### Shcherbakov Michail

#### Formalized discussion in Aristotle's "Topics"

The article discusses the "exercises" (γυμνασία) mentioned in Aristotle's Topics, which are declared to be one of the three goals of this treatise (the others: conversations and the philosophic sciences *Тор.* 101–25). The prevailing opinion in the 20th century literature academia is analyzed, according to which exercises are formalized discussions. This practice as a conventional procedure, according to some researchers, was implemented at the Plato Academy (R. Robinson) and could represent a form of dialectic sport (R. Smith), others believe that Aristotle himself taught logical exercises to the younger members of the Academy (G. Ryle,

Yu. Shichalin). The author of the article points to a number of difficulties in this interpretation: 1) the main source for the proposed discussions is Aristotle's Topics; 2) there is no direct evidence of the existence of such discussions; 3) lack of formal recommendations of Plato. The article discusses places from Topics that speak against formal discussions: teaching of arguments from more experienced people (Top. 164a12–16) and independent thinking through the arguments for and against (Top. 163a30–163b4). The author points out that there is no need to understand the exercises as a dialectical sport in which the interlocutors train in argumentation against any thesis of the opponent. The technique of conducting a dialectical exercise can be no different from philosophical research and thesis “testing”, by analogy with apodictic reasoning in training (διδασκαλία) and scientific syllogism. Exercises, as the goal of Topics 101a25, are on the first place in listing the benefits of this treatise, since this is the first and preparatory stage before a real philosophical research, and therefore there is no need to interpret the entire ‘Topics’ as a set of rules and a regulated order of questions and answers in dialectical dispute.

**Keywords:** Aristotle, “Topics”, dialectics, discussions, Plato’s Academy.

## Введение

В исследованиях философского наследия Аристотеля и Платона сложилось устойчивое представление, что в Академии Платона существовали *институционализированные упражнения* в виде аргументации за и против произвольно выбранного тезиса. Сторонники этого мнения полагают, что «Топика» Аристотеля, относящаяся к раннему периоду его творчества, представляет собой формализацию правил подобных учебных дискуссий. Такую точку зрения высказали одновременно в двух работах, вышедших в 1931 г. Эрнст Капп и Ричард Робинсон, и она получила поддержку у ряда современных исследователей (В. Кульманн, О. Примавези, Р. Смит др.). Некоторые ученые идут дальше и предполагают, что Аристотель сам преподавал подобные упражнения младшим членам Академии. Так, в частности, считал английский философ Г. Райал, и того же взгляда придерживается Ю. А. Шичалин.

При ближайшем рассмотрении, однако, выясняется, что господствующий взгляд сопряжен с рядом трудностей: во-первых, мы не располагаем никакими прямыми свидетельствами о существовании подобной практики; во-вторых, диалог «Парменид», в котором ученые находят поощрение Платоном учебных диспутов его ученикам, не содержит каких-либо наставлений относительно практики диспута: в нем пожилой и опытный Парменид рекомендует молодому Сократу упражняться в умении выводить возможные следствия из гипотетических утверждений, но при реализации этой процеду-

ры дедукция приводит к опровержению исходного тезиса. Даже если считать, что Платон таким образом поощряет аналогичные рассуждения своих учеников, то все равно его изложение не содержит каких-либо формальных рекомендаций, которые необходимы для упражнений. В-третьих, главным источником для предполагаемых дискуссий в платоновской Академии остается «Тописка» Аристотеля.

Действительно, одной из целей «Топики» как практического руководства Аристотель называет упражнения в диалектике. Однако относительно самих упражнений в диалектическом споре нет определенных указаний, что они также должны иметь форму спора-тренировки, при котором оспаривается любой тезис, как это предполагают многие исследователи (надо заметить, что очень часто ученые всю «Топику» рассматривают как исключительно или главным образом ориентированную на упражнения, однако, как я попытаюсь показать, для того чтобы с этим согласиться не так много оснований).

### Упражнения как цель «Топики»

В «Топике» упражнения объявляются одной из трех целей этого сочинения: «Вслед за сказанным необходимо установить, для скольких и для каких именно целей полезно исследование. А полезно оно для трех целей: для упражнений, полемики и теоретического знания.» (*Тор.* 101a25).

В 1931 г. Р. Робинсон опубликовал статью, в которой обратил внимание на соотношение практической части логики Аристотеля, а таковой, по мнению исследователя, без всяких сомнений является «Тописка», во-первых, с диалогами Платона, во-вторых, с реальными дискуссиями, проводимыми как в платоновской школе, так и за её пределами. Рассуждение Робинсона имеет следующий вид: он предполагает, что споры проводились как в Академии, так и в Ликее, хотя тут же подчеркивает, что у нас нет для этого предположения достаточных оснований, помимо того, что само составление руководства может служить показателем наличия реального диалектического спора и даже закатом моды на данную практику; техника этого спора похожа на ранние диалоги Платона, за тем исключением, что она является более усовершенствованной. Однако тактика спора «Топики» несколько не похожа на поздние диалоги Платона, поскольку в последних теряется элемент состязательности и появляется форма коллективного обсуждения, в которой задающий вопросы ведет беседу в стиле учителя, проводящего рассуждение с точки зрения своего

мнения на обсуждаемый предмет, без ожидания, что его будут критиковать с других позиций. Общий вывод Робинсона таков: поздние диалоги существенно отличаются от процедуры описанной в «Топики», но обе формы рассуждений могли сосуществовать в Академии. То есть за ранними диалогами стоит реальная практика, развитием которой является Аристотелевская «Тописка» и которая эволюционировала у Платона в более догматическое изложение.

Отличие рассуждений платоновского Сократа ранних диалогов от диалектики «Топики» Робинсон видит в двух вещах: 1) встречи Сократа случайны — «Тописка» конвенциональна и представляет дискуссию как намеренное и целенаправленное упражнение; 2) первоначальный тезис Сократа — определение, а у Аристотеля это одна из предикабилей. Со вторым пунктом этого отличия, пожалуй, стоит согласиться; как бы то ни было, если «Тописка» действительно является развитием платоновско-сократовской процедуры, без учета того на сколько интенсивно практиковались аналогичные дискуссии и практиковались ли вообще, «Тописка» представляет аналитический подход к определению, — к тому, с чего начинает Сократ ранних диалогов, — она приводит в систематический порядок предикабилей и устанавливает их отношение к определению. Действительно, Аристотель отдельно обращает внимание, что поскольку определение состоит из двух предикабилей, постольку его труднее обосновывать, и легче опровергать (этому вопросу посвящена целая глава *Тор.* VII, 5, а мысль о том, что определение как целое легче опровергнуть, регулярно встречается на страницах трактата, например: *Тор.* I, 6, или в *Тор.* VI, 14, 151a 3–6 читаем: «если нет доводов против всего определения в целом, потому что целое неизвестно, то надо найти доводы против какой-то части, если она известна и если кажется, что она дана не надлежащим образом. Ведь если часть опровергнута, то опровергнуто и всё определение»).

Первый пункт отличия, приведенный Робинсоном, как мне представляется, не так очевиден: он предполагает конвенциональность диалектической процедуры и целенаправленную в ней тренировку. Такое понимание будет положено в основу интерпретации Р. Смита, более подробно о которой в последующей части работы.

Г. Райл находит косвенное подтверждение тому, что диалектика преподавалась в Академии, для чего не нашлось аргументов у Робинсона. Он указывает на «Обмен имуществом» Исократов, где, видимо, упоминается программа обучения Академии, и на «Панафинейскую речь», где говорится о некоторых научных дискуссиях,

которые очень популярны у нового поколения и не одобряются старым. На основании этих свидетельств Райл принимает тезис о том, что Аристотель преподаёт некоторые части «Топики» в Академии. Однако сам Платон, по мнению Райла, преподавание не ведёт, и связано это с запретом из «Государства». Вследствие этого Райл приходит к закономерному выводу, раз Платон не преподаёт диалектику, которая находится в прямой связи с его философией, то, следовательно, Аристотель не является его философским учеником, он противостоит ему как Вингенштейн Фреге, а поэтому должно отказаться от поисков «платонизма» и «антиплатонизма» в сочинениях Стагирита. Трудность, с которой сталкивается Райл, следующая: как запрет из «Государства» примирить с ранними диалогами, которые могли служить стимулом для занятия диалектикой? В «Воспоминаниях» (I, 31–38) Ксенофонта есть упоминание о том, что Сократу Критием и Хариклом было запрещено испытывать юношей не достигших тридцатилетнего возраста. По версии Райла, эти данные стоит понимать следующим образом: запрет преподавания является личным запретом Сократа, который был воспроизведен в «Государстве» и для которого Ксенофонт придумал фиктивную историю. Преподавание диалектики в Академии ведёт Аристотель, а сам Платон одобрительно относиться к этой затее и даже составляет диалог «Парменид» для более способных учеников.

Касательно косвенного аргумента Райла о диалектики в Академии, мне представляется, что если у Исократе речь и идет о системе образования предпринимаемом в Академии, то он всё равно говорит об этом, исходя из своего личного педагогического опыта и своих представлений о философии. Исократ не уточняет кто именно ведёт педагогическую деятельность, Платон, Аристотель или кто-то другой — в самом деле, если до нашего времени и сохранилось практическое руководство Аристотеля, то это ещё не значит, что он обучал диалектике. Далеко не исключение, что в речах Исократе присутствует собирательный образ его «коллег» по пайдеи. В «Панафинейской речи» он упоминает о научных дискуссиях, которые, возможно, велись в Ликее, а в «Обмене имуществом» (266) о том, что, с его точки зрения, изучение таких дисциплин как астрология и геометрия вполне полезны для «упражнения ума» (Исократ, 2013:357) и для общего кругозора обучающихся, хотя они и не совсем полезные науки с точки зрения их практического применения. Исократу нет необходимости для своих слушателей погружаться в детали «научных дискуссий», а поэтому он не сообщает нам какие-либо подробности

этого процесса. Однако, как мне представляется, этого недостаточно, чтобы умозаключать о раннем преподавании Аристотелем своей «Топики» в Академии в форме регламентированного порядка вопросов и ответов. С вопросами и ответами у Исократ ассоциируется деятельность антилогиков, о чем он прямо говорит: «Наконец, были и такие, которые занялись составлением произведений, основанных на вопросах и ответах, — их называют ангилогиками» («Обмен имуществом» 45), но об обучении в Академии или Ликее он не оставляет нам никаких подробностей, поэтому, даже если мы и принимаем тезис о том, что Аристотель преподает «Топику» или, если выразиться в духе Йегера «Urtopik», или как говорит сам Райл «части „Топики“», то, что именно это может значить, мы не совсем можем себе представить — свидетельства Исократ не проливают свет на форму диалектической процедуры, а сама Райловская интерпретация не объясняет чем именно являются «части „Топики“».

Исократовская метафора «упражнения ума» подразумевает занятия в таких науках, которые хоть и бесполезны с точки зрения их практического применения, но могут отвлечь молодое поколение от многих ошибок («Панафинейская речь» 27). С. Е. Форстер предлагает понимать *γυμνασία* в *Top.* 101a25 как тренировку ума (mental training) (Forster, 1960 277), но это понимание, как мне представляется, хоть и похоже на исократовское, однако, скорее всего, восходит к комментарию на «Парменида» Прокла, который приводит мнения «некоторых людей», считающих, что *γυμνασία* это логические упражнения для тренировки абстрактного мышления, по аналогии с упражнениями в диалоге «Парменид». О том институционализированы ли эти упражнения или нет Прокл ничего не говорит. Против такого понимания возражает Р. Смит, согласно интерпретации которого упражнения являются дискуссионными состязаниями, выросшими из споров, — сократовского наследия, — и будучи поощряемыми Платоном, превратились в форму структурированного дискуссионного спорта, диалектического соревнования, правилами для чего и служит VIII кн. «Топики». К этому Смит гипотетически домысливает возможных судей, следящих за соблюдением правил и оценивающих тех, кто задает вопросы и отвечает, а также публику, наблюдающую за ходом этих дебатов. Аристотель, по Смицу, работает с уже устоявшейся практикой, а не изобретает её с чистого листа, и это, как представляется Смицу, объясняет использование в «Топике» общеизвестной терминологии.

В действительности, однако, настоящее место не дает оснований для столь широких и определенных выводов: относительно упраж-



нений Аристотель лишь говорит, что обладая данным руководством по диалектике, то есть «Топикой», мы сможем легче находить сильные и слабые стороны в предложенном тезисе. Это указание можно истолковать в духе господствующей точки зрения — наставление в практике споров-упражнений, но оно может иметь и более общее значение — опираясь на текст руководства, изучающий диалектику учиться находить сильные и слабые стороны в любой позиции и строить свою собственную аргументацию.

Александр Афродисийский, от которого до нас дошел обширный комментарий на «Топику», понимает упражнения следующим образом:

Аристотель говорит, что исследование полезно для трех целей, и в первую очередь для упражнения. А под упражнением он понимает либо (I) сам процесс, который совершается в диалектической беседе по отношению к кому-либо, поскольку когда принимают какие-либо проблемы от своих собеседников, в процессе упражнений пытаются им помочь, совершая аргументацию из общих мнений. (II) Или под упражнениями Аристотель, может быть, понимает аргументацию в отношении каждой из двух частей вопроса. Этот вид речей был привычен для древних, и многие беседы они проводили этим способом, не опираясь на книги как сейчас (ведь тогда еще не было таких книг), а после того как был выдвинут какой-то тезис, участники занимались аргументацией в отношении этого тезиса, упражняя свою способность находить аргументы, обосновывая и опровергая выдвинутое положение, основываясь на общих мнениях. Существуют такие книги Аристотеля и Феофраста, предписывающие по своему содержанию аргументацию в отношении противоположных положений через общие мнения (*Alexandri in Topicorum* I, 2).

С одной стороны, упражнение это процедура на подобии сократовской беседы, когда некто наводящими вопросами пытается оказать помощь своему собеседнику в решении какой-либо проблемы, тем самым совершая своего рода *ὑποβοήθεια*. А во втором случае, упражнение — это аргументация, исходящая из двух частей проблемы. Проблема, согласно Аристотелю, формулируется в форме вопроса, содержащего в себе две части противоречия. Например, «есть ли двуное существо, живущее на суше, определение челоуека или нет?». Помимо характера посылок, диалектический силло-

гизм отличается от аподиктического тем, что последний принимает из подобного рода проблемы какую-то одну часть-посылку, исходя из которой строится умозаключение. Так вот, конструкция Александра Афродисийского следующая, некто «древние», не имея руководства для аргументации, упражнялись, так сказать, интуитивно, приводя аргументы за и против. И это, по-видимому, не всегда опровергающая процедура, как она описана в 20 гл. 2 кн. «Первой Аналитики», — то есть как приведение тезиса  $p$  к его противоположности  $не-p$ , — эта процедура нацелена на поиск хороших аргументов. Однако, Александр, хотя и пытается указать на некоторых «древних», тем не менее он ничего не знает ни о каких формализованных дискуссиях ни в Академии, ни в Ликее.

### Γυμνασία и διδασκαλία

Стоит заметить, что Аристотель вместе с  $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  обсуждает такой вид обучения как  $\delta\acute{\iota}\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$ . Чем эти формы могут отличаться друг от друга? В 5 гл. 8 кн. «Топики» Аристотель указывает, что у разного вида философских бесед цели не одни и те же:

А так как для тех, кто рассуждает ради упражнения и испытания тезиса, правила не определены (ведь не одни и те же цели у обучающихся или учащихся, и у тех, кто спорит ради победы, и у тех, кто беседует друг с другом ради исследования: так как обучающийся должен всегда отказаться от прежнего мнения, поскольку никто не пытается обучать ложному; а у спорящих ради победы ставящий вопросы любым способом создает впечатление, что он чего-то достигает, а отвечающий, будто он несколько не уступил; но в диалектических диспутах, в которых рассуждают не ради борьбы, но ради испытания тезиса и исследования, ещё не было установлено к чему должен стремиться отвечающий, и что утверждать в ответ, а что нет, чтобы правильно защищать тезис). Итак, поскольку нам ничего не оставили в наследство другие, давайте попытаемся сказать что-нибудь сами. (*Тор.* 159a25–35).

Это место иллюстрирует следующие виды аргументации: 1) обучение; 2) эристику; 3) испытание тезиса ( $\lambda\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$ ) и «рассмотрение» ( $\sigma\kappa\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ). Испытание, как полагает Смит, это аргументация, аналогичная эленктическому методу Сократа, а «рассмотрение» распадается на «упражнение», т. е. развитие навыков аргументации,

и собственно само «рассмотрение», т. е. «исследование» следствий, которые могут быть выведены из тех или иных «авторитетных мнений». Первые два типа аргументации (обучение и эристика) не являются предметом «Топики», а последние, т. е. испытание, упражнение и исследование являлись, как полагает Смит, формами дискуссии, использовавшимися для обучения в Академии. Стоит согласиться, что обучение и эристика не являются предметом «Топики»: эристическим дискуссиям, то есть такими, в которых победа достигается путем логических уловок, посвящен трактат «Софистические опровержения». Под διδασκαλία понимается обучение теоретическому знанию и оно исходит из аксиом и доказанных положений конкретной научной дисциплины, тогда как диалектическое рассуждение исходит из авторитетных мнений, то есть из ненаучного знания (в смысле концепции научности Аналитик Аристотеля).

Итак, по Смигу, испытание, упражнение и рассмотрение использовались для обучения в Академии. Однако текст говорит иное: Аристотель намерен изложить правила для «упражнения» и «проверки», поскольку они никем не были сформулированы ранее. Ни о каких формализованных рассуждениях с неопытным собеседником он не упоминает. Далее в этой главе он забывает об упражнениях и говорит только о *λεῖρα* и *σκέλος* как целях той аргументации, которая его интересует. Это наводит на мысль, что «упражнения» по существу ничем не отличаются от «проверки» и «исследования» — это может подразумевать всю ту же тренировку в аргументации за и против «авторитетного мнения», которое в действительности не разделяется участниками, но может быть и попытками рассуждать под наблюдением преподавателя, серьезным обсуждением мнений участников дискуссии, а может быть и разбором приемов аргументации, которые объясняются Аристотелем в его сочинении.

Аристотель противопоставляет упражнение и испытание, как цели диалектики, с одной стороны, и обучение, то есть обучение научному знанию, с другой:

А еще, поскольку такого рода доводы (*речь о рассуждениях с возможными ложными посылками*) используются для упражнения и испытания тезиса, а не для обучения, очевидно, что нужно умозаключать не только к истинному, но и к ложному, и даже не всегда через истинные посылки но иногда и через ложные (*Тор. 161a24–28*).

В отличие от научного знания, диалектическое искусство допускает ложные выводы и ложные посылки силлогизмов (предметом

«Топики» является корректная аргументация, а не истинность положений, которые используются). Для нас, однако, важно, что и в этом месте метод упражнений не выглядит отличным от метода испытания, которым пользуется уже подготовленный диалектик. Какой-то специальной процедуры для учебной дискуссии здесь тоже не упомянуто.

Сам метод упражнения сходен с испытанием и философским исследованием, в том числе пригоден для поиска начал всех наук. Может быть, в каком-то смысле, испытанием или диалектическим исследованием являются историко-философские обзоры Аристотеля в «Метафизике» и в физических трактатах, как стратегия поиска тех основания, на которые можно опереться и тех, которые необходимо «испытать» и отвергнуть. По некоторым критериям это действительно подходит: позиции досократиков являются эндокса, общими авторитетными мнениями, и их Аристотель разбирает в форме лаконично сформулированных тезисов. В этом смысле, корректно говорить об использовании Аристотелем своего метода «Топики» для обсуждения сильных и слабых сторон положений его предшественников. Однако понимание упражнений как институционализованной педагогической программы, практиковавшейся в Академии, мне представляется излишним, поскольку если упражнения обладают одним и тем же методом, что испытание тезиса и философское исследование, то никакой необходимости нет выводить упражнения на первый план и трактовать «Топику» как набор правил именно для этих упражнений. Ведь если упражнения таковы, то мы должны упражняться так, как того требует философское исследование и испытание тезиса. Ровно по аналогии с тем, как задумана *διδασκαλία* во «Второй Аналитике», т. е. науки должны преподаваться так, как строится научное рассуждение: как ученый ведет доказательство, так и ученик должен учиться строить силлогизмы.

А кому и с кем необходимо упражняться? В 8 кн. «Топике» Аристотель советует молодым упражняться со специалистами в индукции, а уже более опытным со специалистами в силлогизмах:

Молодому человеку следует назначать упражнения со сведущими в индукции, а опытному человеку со сведущими в силлогизмах. У специалистов по силлогизму следует усваивать послышки, а у специалистов в индукции — сравнения. Ведь каждый из этих двух родов специалистов сведущ соответственно в одном из этих умений (*Top.* 164a12–16).

Это место предполагает не тренировочный спор, но обучение аргументам у более подготовленного человека. Это место никак не подтверждает гипотезу Смита о дискуссиях под наблюдением рефери, поскольку мы здесь можем увидеть лишь совет Аристотеля относительно обучения аргументации для начинающих и продолжающих.

А если у нас нет собеседников, то можно поупражняться самостоятельно, продумав аргументы за и против:

Относительно всякого тезиса нужно рассмотреть способ аргументации — и доказательства, что он верен, и что он не верен, и найдя подобный способ, сразу искать решение проблемы. Ведь таким образом удастся одновременно подготовиться и к тому, чтобы задавать вопросы и к тому, чтобы отвечать. И даже если у нас не будет возможности так рассуждать с кем-либо, то мы сможем рассуждать сами с собой (*Тор.* 163a30–163b4).

Это место интересно тем, что под упражнением здесь понимается определенно не тренировка в споре, но поиск аргументов за и против определенного тезиса. Тот, кто их нашел является достаточно натренированным (*γεγύμνασθαι*) для ведения дискуссии и в качестве спрашивающего, т. е. атакующего, и в качестве отвечающего, то есть защищающего тезис — даже если у него нет собеседника, и он самостоятельно продумывает аргументы.

В свете вышесказанного, представляется следующее: нет никакой необходимости понимать под упражнениями диалектический спорт, в котором собеседники тренируются в аргументации против любого тезиса оппонента. Техника ведения диалектического упражнения может ничем не отличаться от философского исследования и испытания тезиса, по аналогии с аподиктическим рассуждением при обучении (*διδασκαλία*) и научным силлогизмом. Упражнения, как цель «Топики» 101a25, стоят на первом месте в перечислении пользы этого сочинения, поскольку это первый и подготовительный этап перед настоящим философским исследованием, а поэтому нет необходимости толковать всю «Топику» как набор правил и *регламентированный* порядок вопросов и ответов в диалектическом споре.

### Литература

- Аристотель. (1978) Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М: Мысль, 687 с.  
Исократ. (2013) Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи. М.: Ладомир, 1072 с.

Aristotle, Forster, E. S., & Tredennick, H. (1960). *The Organon: Posterior analytics* [translated] by Hugh Tredennick; *Topica* [translated] by ES Forster. Heinemann, 784 p. (In English)

Aristotle, Smith, R. (1997). *Aristotle. Topics. Books I and VIII*. Oxford University Press. 207 p. (In English)

Robinson, R. (1931). *The Historical Background of Aristotle's Topics VIII*. In Gilbert Ryle (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*. London: H. Milford. pp. 437–442. (In English)

Ryle G. (1968) *Dialectic in the Academy*. In: G. E. L. Owen (ed.) *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, pp. 69–79. (In English)

## References

Aristotel'. (1978) *Sochineniya v 4-h tomah*. T. 2. M: Mysl', 687 s. (In Russian)

Aristotle, Forster, E. S., & Tredennick, H. (1960). *The Organon: Posterior analytics* [translated] by Hugh Tredennick; *Topica* [translated] by ES Forster. Heinemann, 784 p. (In English)

Aristotle, Smith, R. (1997). *Aristotle. Topics. Books I and VIII*. Oxford University Press. 207 p. (In English)

Isokrat. (2013) *Rechi. Pis'ma; Malye atticheskie oratory*. Rechi. M.: Ladomir, 1072 s. (In Russian)

Ryle G. (1968) *Dialectic in the Academy*. In: G. E. L. Owen (ed.) *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, pp. 69–79. (In English)

Robinson, R. (1931). *The Historical Background of Aristotle's Topics VIII*. In Gilbert Ryle (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*. London: H. Milford. pp. 437–442. (In English)

## АНТИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ЖЕЛАНИЙ

Данная статья посвящена философской антропологии, истоком которой, по мнению автора, является античная философия. В свою очередь, именно философская антропология стала основой будущей психологии.

В статье рассматривается, как были описаны внутренние источники жизненной силы в работах древнегреческих философов Платона и Аристотеля. Автор подробно разбирает особенности перевода древнегреческих понятий на русский язык. И в итоге приходит к выводу о том, что переводчики неверно истолковали такие понятия, как Платоновская психология — «ἐπιθυμητικόν δύναμις» (источник желаний), философия Аристотеля — «βούλε (βούλεσις)» (управляемое разумом желание), а также «ορμή» (стремление, порыв) стоиков. Неверное толкование платоновского понятия ἐπιθυμία, как вождения, привело к тому, что впоследствии, с приходом в нашу жизнь христианской нравственности, этот предмет психологии стал преследоваться. Как результат, в современной психологии нет раздела, посвященного желаниям. А само русское понятие «желания» было заменено на более «безопасное» иностранное — «мотивы».

Актуальность проблемы, поднятой автором, в том, что он пытается вернуть желания в парадигму научной психологии. Исследуя античную антропологию желаний, автор указывает на то, что еще Платоном была заложена возможность для появления школы прикладной работы с желаниями. И эта работа, на самом деле, направлена не вниз, к телесным утехам и удовольствиям, что так осуждалось христианством. А вверх — к тому, чтобы стать человеком разумным, который способен преодолеть себя в своей грубой, телесной части, тем самым воплощая желания ума.

По мнению автора, на поступки человека непосредственно влияет источник силы желаний. Именно он побуждает нас пройти путь от более низких животных желаний, делать осознанный выбор, принимать решения, руководствуясь разумом, таким образом двигаясь вверх — к желаниям ума. На это способен только человек.

Завершая свое исследование, автор проводит параллель с греческой мифологией и предполагает, что θυμός — желания, сходные с «эросом», играли в микрокосме человеческого тела ту же роль, что «эрос» — в космосе греческой мифологии.

**Ключевые слова:** антропология желаний, античная философия, внутренние силы души, источники жизненной силы, желание, разум, душа.

A. Shevtsov

Ancient Anthropology of Desires

This article is devoted to the philosophical anthropology, the source of which, according to the author, is an ancient philosophy. In turn, it was philosophical anthropology that became the basis of future psychology.

The article discusses the concepts of internal sources of vital force in the works of ancient Greek philosophers: Plato and Aristotle.

The author examines in detail the peculiarities of translation of Ancient Greek concepts into Russian language; and, as a consequence, an incorrect understanding of such a concept of Plato's psychology as ἐπιθυμητικὸν δυνάμις (source of desires), and a concept of philosophy of Aristotle ββύλε (controlled by reason desire), and also ὀρη (desire, impulse) of the Stoics.

An incorrect interpretation of the Platonic concept of ἐπιθυμία, as «lust», led to the fact that subsequently, with the advent of Christian morality in our lives, this subject of psychology start being prosecuted. As a result, in a modern psychology there is no section devoted to desires. And the Russian concept «desires» itself in psychology was replaced by a safer foreign concept «motives».

The relevance of the problem raised by the author is that he is trying to return desires to the paradigm of scientific psychology. Exploring the ancient anthropology of desires, the author indicates that Plato had formed the basis for the emergence of a school of applied research of desires. In fact, this research is not directed downward to physical joys and pleasures, which Christianity so condemned, but upward direction: to become a person reasonable who is able to overcome himself in his gross, physical part, thereby embodying the desires of the mind.

According to the author, the source of desire's power directly affects a person's actions. It is prompts us to go the way from lower animal desires, to make informed choices, to make decisions, guided by the mind, thus moving upwards — to the desires of the mind. Only a person is capable of this.

Concluding his research, the author draws a parallel with Greek mythology and suggests that θυμός (desires) are similar to «Eros» played the same role in the microcosm of the human body as «Eros» — in the cosmos of Greek mythology.

**Keywords:** Anthropology of Desires, Philosophical Anthropology, Ancient Philosophy, Inner Forces of the Soul, Sources of Vital Force, Desire, Mind, Soul.

Можно считать началом философской антропологии работу Макса Шеллера «Положение человека в космосе». Можно считать началом ее труды Дильтея или «Антропологию» Канта или даже «Антропологию...» Магнуса Хундта 1501 года.

Но действительные истоки философской антропологии все же заложены античной философией. И даже не Аристотелем, который первым ввел сам термин. Философская антропология существует, начиная с Платона, и стала основой будущей психологии.

В «Федре», «Государстве» и «Тимее» Платон последовательно вводит понятие о трехчленном делении души в соответствии с источниками (ἀρχή) жизненной силы и о некоем силовом устройстве, состоящем из жил и питающем тело, подобно оросительным каналам. При этом сила (δυνάμις) оказывается в каждом из источников разного качества.

Верхний, источник, расположенный по Платону в голове, питает душу силой ума (λογιστικὸν δυνάμις). С подачи А. Н. Егунова он звучит как «рассудительность». Средний, в сердце — связан с силой духа и чувств (θυμοειδές δυνάμις), нижний, располагавшийся в животе, является источником хотений в самом широком смысле этого



слова — ἐπιθυμητικόν δυνάμεις. Однако в русской философии судьба этого понятия была печальна.

В русских переводах закрепилось с начала восемнадцатого века понимание ἐπιθυμία как вожделения, что впервые появляется в Лексиконе Поликарпова-Орлова в 1704 году, причем, жестко увязанное с эротическим значением слова ἐπιθυμία: «Вожделенный — ἐπιθυμητικός, cupridus». А вожделение прямо приравняется к «эросу».

При этом четвертая книга «Государства», где Платон связывает внутренние силы души с различными слоями общества, не дает оснований видеть ἐπιθυμία «эросом», поскольку связывает эту силу, помимо «презренного большинства свободных» и женщин, еще и с детьми. И если женщины, ремесленники и торговцы и могли быть заподозрены в похотливости, то в отношении детей термин явно должен иметь иное значение, скажем, переполненность охотой жить и двигаться.

Вероятно, самое верное по смыслу переводить ἐπιθυμία как плотские желания или охоту.

Очевидно неверное понимание исходного понятия Платоновской психологии повело к тому, что в условиях христианской нравственности сам предмет стал осуждаемым и даже преследуемым. В итоге мы не находим в парадигме научной психологии раздела, посвященного желаниям.

Что же касается педагогики, то, начиная с «Педагогической психологии» П. Ф. Каптерева 1877 года, желания заменяются приличным в силу своей иноязычности словом мотивы.

Однако, если мы примем, что самым ценным достижением греческой παιδεία, сохранившейся до наших дней, была максима, впервые встречающаяся в Этике (Morallia) Плутарха: ученик не сосуд, который надо наполнить, а факел, который следует зажечь, — то мы вынуждены будем вернуться от мотивов к желаниям. Концовка этой фразы у Плутарха однозначна: «οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως ἀλλ' ὑλεκκαύματος μόνον ὥσπερ ὕλη δεῖται ὀρμῆν ἐμποιοῦντος εὐρετικὴν καὶ ὄρεξιν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν» (Plutarch, p. 257).

При этом уже Платоном была заложена возможность для рождения школы прикладной работы с желаниями, как движение вверх, к жизни за счет λογιστικόν δυνάμεις. В переводе Егунова эта задача в устах Сократа звучит так:

Нечто вроде порядка — вот что такое рассудительность; это власть над определенными удовольствиями и вожделениями — так ведь утверждают, приводя выражение «преодолеть

самого себя», уж не знаю каким это образом (Платон, Государство, 430e).

Все последующие европейские философы так или иначе придерживаются этих взглядов, включая философов христианских. Однако на пути к школе необходимо было решить несколько принципиальных вопросов. Первый из них о том, оказывают ли каждый из источников силы самостоятельное воздействие на поведение человека, или же это делает сама душа:

Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем ли мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно.

Или же когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом? (Платон, Государство, 436a).

Путем последовательного рассуждения Платон приходит к утверждению самостоятельности источника силы желаний:

И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще вожделение, а также желать, хотеть — все это разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа вожделеющего человека стремится к предмету своего вожделения или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать?..

Что же дальше? «Не хотеть», «не желать», «не вожделеть», — разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и «отталкивать», «не принимать душой», то есть ко всему противоположному?..

Раз так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жадой и голодом? (Платон, Государство, 437c).

Источник силы желаний действует вполне самостоятельно, оказывая прямое воздействие на поступки человека, даже в обход души. И это тем очевидней, чем лучше человек различает различные виды желаний. Стоит только направить внимание хотя бы на язык, имеющий желания разными именами, как становится очевидным, что часть из них телесна, а часть принадлежит душе.

Рассматривая это, Платон вводит несколько имен, соответствующим понятиям о разных видах желаний: ἐπιθυμία, εθελεῖν и βούλεσθαι. Затем, раскрывая понятие βούλεσθαι, Платон введет еще два очень важных имени для желаний:

Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душу хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается (Платон, Государство, 439а).

Βούλεται от βούλε — желание, раскрывается здесь через стремиться — ορέγεται, производное от ορέξις — и порываться — ὄρμα — от ορμη — стремление, страсть, натиск, порыв, даже нападение. Это очень важные понятия, потому что ορέξις станет сутью учения о желаниях Аристотеля, а ορμη — стоиков.

Заданное Сократом и Платоном преодоление себя, являющееся сердцем сократической заботы о себе, будет прочитано Аристотелем как движение от грубой силы ἐπιθυμία в обоих направлениях, относительно телесной вертикали: вниз, к источникам силы движений, роста и продолжения рода, и вверх, к силе ума. Движение вниз потребует более общего понятия о желаниях, вмещающего все его виды. Так родится аристотелевский ορέξις. Появляется он в третьей главе второй книге трактата «О душе». Во второй главе, говоря о частях души, Аристотель заявляет, что в душе имеются четыре силы (δυνάμεις), которые в переводе П. С. Попова стали способностями:

...душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением (Аристотель, О Душе, 413b10).

Но уже в третьей главе Аристотель добавляет к этим четырем силам еще и ορέξις, в переводе — способность стремления. Платоновскую ἐπιθυμία Аристотель сделает одной из частей ορέξις, придав ему расширительное значение всех желаний и стремлений вообще. При этом русский перевод довольно плохо передает мысль Аристотеля: «Ведь стремление — это желание, страсть и воля...» (Аристотель, О Душе, 414b).

Ни страсть, ни воля здесь не уместны, потому что Аристотель говорит об ἐπιθυμία καὶ θυμός καὶ βούλησις.

Θυμός мог стать страстью только под воздействием стоического образования переводчика. Βούλεσις же ни в коей мере не воля, поскольку греки не знали понятия воли, а ἐπιθυμία подчиненная рассудку. Βούλεσις будет главной категорией школы желаний Аристо-

теля, потому что именно превращение ἐπιθυμία в βούλεσις и станет главным усилием внутреннего преобразования.

При этом дважды им в этих строках дважды используются имена для того, что в русском душеведении назвали бы сердцем: θυμός и способность ощущения. На самом деле — αἴσθησις, то есть способность сердечного чувствования, прямо связанная с θυμός. При таком переводе значение этой подсказки размывается, но при внимательном чтении очевидно, что βούλεσις, в отличие от ἐπιθυμίες, не просто желания, и не желания низшие. Это желания более высокие, чем даже желания сердца или θυμός.

«Ведь в разумной части души зарождается воля (βούλεσις — АШ), а в не основывающейся на разуме — желания и страсть (ἐπιθυμία и θυμός — АШ)» (Аристотель, О Душе, 432b).

Иначе говоря, речь ведется о том, как от низших желаний через θυμός, который иногда переводят как яростный порыв, подняться вверх, к желаниям все более приближающимся к разумным. На этом и строится школа Аристотеля.

Комментируя «Никомахову этику», Н. В. Брагинская делает некое извлечение из текстов Аристотеля, в котором явственно видны эти шаги вверх, если не забывать, что силу ума Платон помещал в голове: «влечение, яростный порыв, желание и мнение расположены в порядке возрастания интеллектуального элемента» (Аристотель, Никомахова этика, 99).

В оригинале речь идет об ἐπιθυμία, θυμός, βούλεσις и δόξα. Но чтобы это движение могло осуществиться, необходимо проделать несколько предварительных действий. Французский философ Моника Канто-Спербер поясняет это:

...только человек способен к известного рода деятельной жизни разумной части души (жизни, состоящей в разыскании умозрительной истины, в самопознании и в стремлении привести свои иррациональные желания в соответствие со своим разумным пониманием блага (Греческая философия, с. 445).

Чтобы подняться от животных желаний к желаниям ума, человек должен научиться совершать продуманный, осознанный выбор и принимать разумное решение.

Значение, придаваемое в этике Аристотеля понятию свободного выбора (*proairesis/προαίρεσις*), выбора одновременно разумного и добродетельного, проясняет такую связь ума и характера. Слово *proairesis* обычно переводится как «об-

думаный (delibere) выбор» (Трико), как «решение» (Готье и Жолиф) или как «выбор предпочтительного». Proairesis предполагает разумность и обдуманность (Греческая философия, с. 447).

При этом мы понимаем, что *προαίρεσις* — это пред-выбор, предварительный выбор, после которого должен совершиться собственно выбор — *αίρεσις*. Однако *αίρεσις* не так важен для Аристотеля, как другой шаг, именуемый *βούλευσις* и понимаемый как принятие решения.

Школа преодоления себя будет воспринята через Аристотеля стоиками и станет сутью стоической философии. Но гораздо больше в той части, где говорится не о вожделениях, то есть не о силе охоты, а о силе духа и чувств, включая удовольствия. Тем самым стоики разработали школу подчинения силе ума того, что рвется из сердца — *πάθος*.

При этом первым из *πάθος* стоиков считалась именно *ἐπιθυμία*, что у нас традиционно переводят как вожделение: «их четыре — печаль, страх, вожделение и наслаждение» (СФТ, с 549).

Для борьбы с *πάθος* были созданы упражнения, что однозначно говорит о наличии школы прикладного философствования.

А. С. Степанова пишет:

Для мировоззрения киников характерны: космополитизм, аскетическая мораль, интерес к рациональной природе человека, признание первостепенности наук, имеющих отношение к человеческому поведению.

Эти черты можно найти в учении стоиков. Особенно идеи о возможности совершенствовать разумное начало в человеке путем упражнений (Степанова, с. 31).

Однако сам предмет потребовал нового, более точного имени, и стоики отталкиваются от аристотелевского понятия *ορεξις* и заменяют его на введенное еще Платоном понятие общего влечения — *ορμη*, в собственном понимании, чтобы подчеркнуть отличие своей школы от Аристотелевской. Общая задача, впрочем, осталась прежней: подчинить движения сердечных чувств и желаний рассудительности.

Внимание к *πάθος* вынуждает стоиков особенно глубоко разрабатывать понятие сердца и, в частности, *αἰσθησις*.

Однако, если мы взглянем в хозяина сердечного источника силы — *θυμοειδές δύναμις*, то обнаружим этимологическое родство

θυμός с ἐπιθυμία, что означает, что исходно θυμός означал род желаний, сходных с «эросом», и, возможно, играл в микрокосме человеческого тела ту же роль, что «эрос» играл в космосе греческой мифологии.

## Литература

Аристотель. (1984) Никомахова этика. В кн. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 4. — Москва: Мысль, стр. 53–294.

Аристотель. (1976) О душе. В кн. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1 — Москва: Мысль, стр. 50–62.

Гайденко П. П. (ред.). (2008) Античная философия. Энциклопедический словарь. Москва: Прогресс-Традиция, 896 стр.

Кант Э. (1900) Антропология. С. — Пб.: Типография П. П. Сойкина, 194 стр.

Канто-Спербер М. (ред.) (2006) Греческая философия Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Шичалина, 499 стр.

Каптерев П. Ф. (1914) Педагогическая психология — Изд. 3-е, перераб. и доп. — СПб.: Земля, 489 стр.

Кузнецов Г. В. (ред.). (2005) СФТ (Словарь философских терминов). Москва: ИНФРА-М, 731 стр.

Платон. (1994) Государство. В кн. Платон. Собрание сочинений в 4 т., т. 3. Москва: Мысль, стр. 79–389

Платон. (1994) Тимей В кн. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 — Москва: Мысль, стр. 421–500.

Платон. (1993) Федр В кн. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 — Москва: Мысль, стр. 135–191

Поликарпов-Орлов Ф.П. (1704) Лексикон трехязычный, сиречь речений славянских, эллино-греческих и латинских сокровищ из различных древних и новых книг собранное и по славянскому алфавиту в чин расположенное. — Москва: типография царская, 806 стр.

Степанова А. С. (1995) Философия Древней Стои. — СПб. 272 стр.

Столяров А. А. (пер. и коммент.) (1998) Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. — Москва: Греко-латинский кабинет Шичалина, 234 стр.

Шелер М. (1988) Положение человека в Космосе В кн. Проблема человека в западной философии. Москва: Прогресс. — С. 31–95.

Hundt Magnus (1501) Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. Leipzig.

Plutarch. (1927) Moralia, Loeb Classical Library. F. C. Babbitt: volume 13 part 2, 885 pages.

## References

Aristotel'. (1984) Nikomahova etika [Nicomachean Ethics]. V kn. Aristotel'. Sochineniya v 4-h tomah. T. 4. — Moskva: Mysl', str. 53–294.

Aristotel'. (1976) O dushe [On the Soul]. V kn. Aristotel'. Sochineniya v 4-h tomah. T. 1 — Moskva: Mysl', str. 50–62.

Hundt Magnus (1501) Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. Leipzig.

Gaidenko P. P. (red.). (2008) Antichnaya filosofiya. Enciklopedicheskij slovar' [Ancient Philosophy. Encyclopedic Dictionary]. Moskva: Progress-Tradciya, 896 str.

Kant E. (1900) Antropologiya [Anthropology]. S. — Pb.: Tipografiya P. P. Sojkina, 194 str.

Kanto-Sperber M. (red.) (2006) Grecheskaya filosofiya [Greek Philosophy] T.1. M.: Greko-latinskij kabinet Shichalina, 499 str.

Kapterev P. F. (1914) Pedagogicheskaya psihologiya [Pedagogical Psychology] — Izd. 3-e, pererab. i dop. — SPb.: Zemlya, 489 str.

Kuznecov G. V. (red.). (2005) Slovar' filosofskih terminov [Glossary of Philosophical Terms]. Moskva: INFRA-M, 731 str.

Platon. (1994) Gosudarstvo [The Republic]. V kn. Platon. Sobranie sochinenij v 4 t., t.3. Moskva: Mysl', str. 79–389

Platon. (1994) Timej [The Timaeus] V kn. Platon. Sobranie sochinenij v 4-h t. T. 3 — Moskva: Mysl', str. 421–500.

Platon. (1993) Fedr [The Phaedrus] V kn. Platon. Sobranie sochinenij v 4-h t. T. 2 — Moskva: Mysl', str. 135–191

Plutarch. (1927) Moralia, Loeb Classical Library. F. C. Babbitt: volume 13 part 2, 885 pages.

Polikarpov-Orlov F.P. (1704) Leksikon treyazychnyj, sirech' rechenij slavyanskih, ellino-grecheskih i latinskih sokrovishch iz razlichnyh drevnih i novyh knig sobrannoe i po slavyanskomu alfavitu v chin raspolzhennoe [A trebling lexicon, in other words Slavic, Hellenic-Greek and Latin treasures from various ancient and new books, collected in the Slavic alphabet in the order located]. — Moskva: tipografiya carskaya, 806 str.

Stepanova A. S. (1995) Filosofiya Drevnej Stoi [The philosophy of the ancient Stoa]. — SPb. 272 str.

Stolyarov A. A. (per. i komment.) (1998) Fragmenty rannih stoikov [Fragments of Early Stoics]. T.1. — Moskva: Greko-latinskij kabinet Shichalina, 234 str.

Sheler M. (1988) Polozhenie cheloveka v Kosmose [The Birth of Man in Space] V kn. Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. Moskva: Progress. — S. 31–95.

## **ЭПОХЕ В ЭПИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ. СРАВНЕНИЕ СОКРАТА И ЭНЕЯ<sup>39</sup>**

В статье представлена попытка интерпретации и сравнения Сократа Платона и Энея из поэмы Вергилия «Энеида». В образе обоих «героев» прослеживается целый ряд общих черт, позволяющих говорить о их сходстве. Например, можно выделить следующие: первое, непосредственное влияние Богов на принимаемые решения обоих «героев». Платон описывает это влияние на Сократа, как «гения», который с раннего детства слышится ему и который удерживает или не удерживает философа от какого-либо действия. Хотя влияние и роль Богов на решения Энея носит более прямой и явный характер, оно схоже с «гением» Сократа. В поэме, Боги постоянно своими действиями удерживает Энея на заданном пути, побуждают или наоборот отвращают его, от совершения какого-либо действия и умысла, мешающего ему достигнуть заветной цели. Второе, непреклонное устремление в поиске истины, эта черта также является неотъемлемой частью как для Сократа, так и для Энея, хоть само это устремление выражается в разной форме. В случае Сократа это поиск знания, должного, справедливости и т. д. В случае Энея это поиск нового дома, для себя и своего народа. Помимо этого, ещё одним, третьим элементом сходства, является ведомость их своей судьбой. Сократ и Эней не только не стремятся к отклонению от того пути которым следуют, несмотря на все выпадающие трудности, но принципиально остаются на нём, поскольку в определённом смысле понимают и принимают итог своего поиска. Кроме этого путь Энея, решения который он принимает, его поведение, взаимоотношение с Богами и другими участниками путешествия, а также с теми, кого он встретит в процессе поиска новой родины, может быть рассмотрено через призму скептического принципа «ἐποχή», который некоторыми представителями скептической академии, возводился к Сократу.

**Ключевые слова:** Сократ, Эней, Платон, Культура, Эпос.

### **Slobodkovskiy S.V**

Epoché in the epic text. Comparison of Socrates and Aeneas.

The article presents an attempt to interpret and compare Socrates Plato and Aeneas from Virgil's poem "Aeneid". A number of common features can be traced in the image of both "characters", allowing us to talk about their similarities. For example, the following can be distinguished: the first, direct influence of the Gods on the decisions made by both "characters". Plato describes this influence on Socrates as a "genius," that he hears from his early childhood and that prevents or does not deter the philosopher from some actions. Although the influence and

---

<sup>39</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».



role of the Gods on the decisions of Aeneas is more direct and explicit, it is similar to the “genius” of Socrates. In the poem, the Gods constantly keep Aeneas on the set path by their actions, prompt or vice versa turn him away from taking any action and intent, preventing him from achieving his cherished goal. The second, relentless aspiration in the search for truth — this feature is also an integral part for both Socrates and Aeneas, although this aspiration itself is expressed in different forms. In the case of Socrates, this is the search for knowledge, dues, justice, etc. For Aeneas, this is a search for a new home, himself and his people. Besides, being guided by their own fate is another, third element of similarity. Socrates and Aeneas not only do not strive to deviate from the path that they follow, despite all the difficulties they face, and keep it ultimately, since in a certain sense they understand and accept the result of their search. Moreover, the path of Aeneas, decisions that he makes, his behavior, his relationship with the Gods and other participants of the trip, as well as with those whom he will meet in the process of searching for a new homeland, can be considered through the prism of a skeptical principle “ἐποχή”, which some representatives of the skeptical Academy referred to Socrates.

**Keywords:** Socrates, Aeneas, Plato, Culture, Epic.

Фигура Сократа знакомая нам по философии Платона, действительно, исключительна. Платоновский Сократ предстаёт перед нами образцом философа, своеобразной точкой отсчёта в поиске истины. Неудивительно, что этот образ становится общепризнанным в «философской культуре» античного мира. Многие эллинистические философские школы часто обращаются к его фигуре и жизни, как к примеру истинного пути. В более поздний период столкновения эллинистической и римской культуры он также не уходит со страниц античной истории. Его образ мудреца и философа становится как конкурирующим с традиционными римскими представлениями о мудрости, так и вдохновляющим. Цицерон в своём трактате «О старости» пишет образ Катона Старшего прямо ориентируясь, как на фигуру Сократа, так и на эллинистическое представление о мудреце, прямо сообщая об этом: «Если покажется, что он рассуждает более учено, чем обыкновенно рассуждал в своих книгах, то припиши это влиянию греческой литературы, которую он, как известно, в старости усердно изучал». [Cato Major de senectute, c. 7] Благодаря этому, Катон, известный своей суровостью и неоднозначным отношением к философии, приобретает образ философствующего старца земледельца, стремящегося к истине:

«Во всяком случае, мое мнение — что едва ли возможна старость более счастливая, и не только ввиду сознания исполняемого долга (ведь земледелие приносит пользу всему человеческому роду), но и благодаря получаемому удовольствию, о котором я уже говорил, и полному изобилию всего того, что

людям нужно для жизни и для служения богам». [Cato Major de senectute, с. 22]

Образ жизни и философский путь Сократа вносит коррективы не только в римские представления о мудреце, как например стоики, довольно часто приводят пример Сократа «Бог советовал Сократу быть обличителем, Диогену — царем и порицателем, Зенону наставником и учителем». [Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I. Zeno et Zenonis Discipuli. пер. А.А. Столяров] С большим уважением говорят о нём и христианские авторы, например, Иустин философ:

«Еще в древности злые демоны, открыто являясь, оскверняли женщин и отроков...но, когда Сократ решился обнаружить это, руководствуясь истинным разумом и исследованием, и отвести людей от демонов, тогда сами демоны воспользовались людьми, живущими во зле, и через них Сократ был осужден на смерть, как безбожник и нечестивец, под тем предлогом, будто бы он вводит новые божества...». [Justin Martyr. Apology с. 275]

Всё вышесказанное показывает, что Сократ из диалогов Платона, без преувеличения, оказал сильное влияние на формирование античного представления о философе и философии в целом. При этом, как известно, сам Сократ ничего не писал, а его представление о том, кто такой философ, мудрец и другие вопросы, затрагиваемые в диалогах не столь однозначны. Манера беседы Сократа, в которой рассуждение ведётся посредством чередования вопросов и ответов, встречаемое нами в большей части диалогах Платона, как правило, не преследует дать окончательный «формальный вывод» о рассматриваемой теме. В случае, если делается какой-либо вывод, уже в другом диалоге, он может быть поставлен под сомнение. Неизменным остаётся только сам способ рассуждения, осуществляемый через диалог. Этот способ философского поиска пытается возродить Аркесилай. Будучи схолархом Академии, он придаёт ей скептическое направление развития. Идея «Эпохе», как некоего философского принципа, воздержание от окончательного суждения интересует нас, как отправная точка нашего сравнения. Автор считает, что образ Энея из эпоса Вергилия «Энеида» и образ Платоновского Сократа, обладают набором общих черт, помимо этого, принцип «Эпохе», который скептики возводили к Сократу, можно усмотреть и в поведении Энея.

Скептицизм, как и эпохе, в данном случае, интересует нас только как общая манера поведения и рассуждения свойственная обоим

героям. Естественно, постановка вопроса о корректности сравнения исторического персонажа и героя эпоса, более чем закономерна. В первую очередь автор настаивает на том, что сравнению подвергается только образ Платоновского Сократа, из диалогов. Сократ в той форме, в которой он изображен, частично является следствием работы Платона с эпосом. В диалогах, Платон создаёт фигуру героя — философа, подлинного мудреца, проходящего свою судьбу. В «Апология Сократа», «Критон», «Федон», рассматриваются не только философские вопросы, на фоне судьбы Сократа, но и умело показываются параллели между Сократом и героями Гомеровского эпоса. В диалоге «Критон» в ходе беседы между Сократом и Критоном, Сократ говорит: «Мне казалось, что подошла ко мне какая-то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: «Сократ! В третий ты день, без сомнения Фтии достигнешь холмистой», [Plato. Crito. 45c] которая является прямым указанием на фигуру Ахилла. В «Апологии Сократа», Платон придаёт ему образ Гектора, который является лучшим защитником своей родины и образцом полисного человека, как и Сократ является истинным защитником Афин. Платон указывает на это в тех фрагментах, когда Сократ мастерски разбивает предъявленные ему обвинения и демонстрирует, что обвинителей не заботит благо полиса. Тем самым образ Сократа приобретает черты присущие, как Ахиллу, так и Гектору. Благодаря этому Платон выделяет Сократа из общего ряда философов, мудрецов, софитов и прочих учителей. Он приобретает образ, как идеального защитника и нападающего, в том смысле, что через вопросы он разбивает позиции своих оппонентов, раскрывая заблуждение, обман и прочее, защищая или изобличая тем самым того, с кем он ведёт разговор. Философский путь Сократа становится своеобразным эпосом, примером идеального учителя. Помимо этого, работа с Гомеровским текстом — это работа с греческой «пαιδείей». Вопрос воспитания часто встречается в Платоновских диалогах, что не удивительно исходя из исторической обстановки его времени. Подходя к образу Сократа в таком контексте, автор считает, что сравнения Сократа и Энея, имеет под собой основание.

Первый элемент схожести образов Сократа и Энея заключается в том, что они оба являются ведомыми судьбой. В самом начале «Энеиды» нам предоставляется воля Юпитера по отношению к судьбе Энея:

«Страх, Коферея, оставь: незыблемы судьбы троянцев.  
Обетованные-верь-ты узришь Лавиния стены,

И до небесных светил высоко возвеличишь Энея  
Великодушного ты. Мое неизменно решенье.  
Ныне тебе предреку, — ведь забота это терзает  
Сердце твоё, — и тайну судеб разверну пред тобою:  
Долго сраженья вести в Италии он будет, и много  
Сломит отважных племён, и законы и стены воздвигнет...»  
[Virgil. Aneid. Book I. 227–264]

Дальнейший текст эпоса говорит о неизбежном появлении Рима, укреплении его славы и власти. Но для нас более важно, что Эней не просто скиталец без родины, но он выполняет судьбу. Прибытие в Италию указана Богами, а следовательно — истина, которая неизбежно совершится. Сократ также. в определённом смысле, ведом божеством. Он несколько раз апеллирует к гению, который предупреждает и указывает Сократу:

«Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советует со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать». [Plato. Theages.128d]

Иными словами, Сократ и Эней, как мы уже указали, являются ведомыми божеством к истине. В случае Энея — это поиск и прибытие на новую родину. В случае Сократа это поиск истины, через философский диалог. Конечно, их судьбы не одинаковы, но по самой идее, они более чем схожи. Каждый из них движется в сторону соприкосновения с судьбой. В этом движении проявляется воздержание от суждения Энея. Если Аркесилай возводит принцип «Эпохе» к Платону и Сократу, интерпретирую их таким образом, как скептиков. То воздержание от суждения Энея, помогает ему осуществить поиск новой родины. Подобно Сократу он знает и понимает свой путь. Будучи в горящей Трое, он слышит об этом из уст своей жены Креусы:

«Милый супруг? Не без воли богов все это свершилось,  
И не судьба тебе спутницей взять отсюда Креусу:  
Не дал этого нам властитель бессмертный Олимпа!  
Долго широкую гладь бороздить ты будешь в изгнание,  
Прежде чем в землю придешь Гесперийскую, где тихострунный

Тибр лидийский течет средь мужами возделанных пашен.  
Ты счастливый удел, и царство себе, и супругу  
Царского рода найдешь; так не плачь по Креусе любимой!»  
[Virgil. Aneid. Book II. 777–784]

Этот случай направления Энея не единичен. Он повторяется при встрече с уже умершим Полидором, который призывает его бежать с той земли, где он был найден:

«Что ты терзаешь меня Эней? Погребенных не трогай,  
Праведных рук не скверни. Для тебя не чужим был рождён я:  
Знай, что троянская кровь из стволов надломленных льётся!  
Горе! Беги из жестокой земли, от алчных прибрежий!»  
[Virgil. Aneid. Book III. 41–45]

А также при прибытии на Крит Эней во сне получает указание на то, что новообетенная родина не здесь:

«Не бросай же трудов и скитаний!  
Должно страну вам сменить. Не об этих краях говорил вам  
Делий: велел Аполлон не здесь, не на Крите селится  
Место на западе есть, что Греки зовут Гесперией»  
[Virgil. Aneid. III. 160–164]

Приведённые примеры показывают, что Эней каждый раз прибывая в новую точку в поисках дома, находится на пути, который указан Богами. При всём прочем, эти указания, берегающие Энея от заблуждений, напоминают гения Сократа. Автор не хочет сказать, что Боги из Энеиды и гений Сократа одно и то же, но принцип их действия по отношению к герою схож и фактически удерживает героя на его пути. Прибывая каждый раз на новое место возможного нового дома, Эней сталкивается с двумя равными положениями, остаться или отплыть, в котором сам Эней, как правило, воздерживается от суждения, уповая либо на волю Богов или решения Троянцев. Само же решение отплыть не является абсолютным для всех, текст говорит о том, что далеко не все Троянцы отплывают с Энеем в поисках новой родины «Снова отплыть мы спешим не многих сограждан оставив и паруса распустив, разрезаем килем пучины» [Virgil. Aneid. Book III. 190–193]. Это указывает на то, что путешествие не является просто исполнением божественной воли, а является выбором Энея. В подтверждение можно привести сюжет с прибытием в Карфаген. Будучи уже в городе Эней забывает о своём долге перед Троянцами и сыном, что

незамедлительно узнают Боги, недовольные тем, что Эней не продолжает свой путь:

«Сын мой, ступай, Зефилов зови и к владыке дарданцев  
Ты на крыльях слети: он теперь в Карфагене тирийском  
Медлит, забыв об иных городах, судьбой ему данных...  
...Если я; его самого не прельщает подвигов слава,  
Если трудами хвалу он себе снискать не желает,  
Вправе ли сына лишит он твердынь грядущего Рима?  
Что он задумал? Зачем средь враждебного племени медлит?  
Разве о внуках своих, о Лавиния пашнях не помнит?  
Пусть отплывает! Вот всё, что от нас ему возвестишь ты!»  
[Virgil. Aneid. Book IV. 224–235]

Очередной сон, в котором Боги призывают Энея продолжить путь, ставит его фактически в ситуацию выбора, остаться с царицей Дидоной, или отплыть в Италию и выполнить свой долг. Подобную ситуацию мы можем наблюдать и у Платона в диалоге «Критон». Уговаривая Сократа бежать, Критон приводит в качестве аргумента заботу о детях «Мало того, мне кажется, что ты предаешь и своих собственных сыновей, оставляя их на произвол судьбы, между тем как мог бы и прокормить, и воспитать их, и твоя это вина, если они будут жить как придется; придется же им испытать, разумеется, то самое, что выпадает обыкновенно сиротам на их сиротскую долю». [Plato. Crito. 45d] Ещё одним аргументом, призванным склонить Сократа к бегству является то, что после побега, Сократ не останется один и будет опекаем друзьями Критона «А если бы ты пожелал отправиться в Фессалию, то у меня там есть друзья, которые будут тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фессалии ни один человек не доставит тебе огорчения». [Plato. Crito. 45c] Аргументы Сократа против побега строятся не только на том, что этого не хотят законы, но и на том, что этого хочет Бог. [Plato. Crito. 54e] Как известно, помимо развращения молодёжи, Сократа обвиняли в не почитание отеческих Богов и в введение новых. Поэтому следование воле этого божества или гения уже в заключение, лишний раз подчёркивает позицию Сократа.

Эней, конечно, не обвинён в том, что вводит новых Богов, но следование их воле также в его путешествие встречает определённую критику. Она проявляется в разговоре с Дидоной перед отплытием из Карфагена, когда сообщает, что во сне ему было явлено указание, где его хотят видеть Боги:

«Если бы мне разрешила судьба повелителем жизни  
Собственной быть и трубы избирать по собственной воле,  
Я бы их Трое родной, где покоятся близких останки,  
Прежде всего посвятил, и дворец Приама стоял бы,  
И для сограждан побежденный Пергам я воздвиг бы.  
Но лишь в Италию нас Аполлон посылает Гринийский,  
Только в Италию плыть велит Ликийский оракул:  
Там и любовь и отечество там!».

[Virgil. Aneid. Book IV. 140–146]

Реакция Дидоны во многом очевидна. Иронии и гнев в сторону Энея, направлен с целью удержать его, поставить под вопрос тот выбор, который он сделал «Так значит Ликийский гонит оракул тебя, и Феб и Юпитером послан, вестник богов повеленья принёс жестокие с неба? Право, забота о Вас не даёт и всевышним покоя!». [Virgil. Aneid. Book IV. 375–379] Похожую мысль мы встречаем в беседе Сократа и Критона, который пытается удержать Сократа в мире, склонив к побегу. Уже на суде Сократ демонстрирует своё признание к смерти:

«Но и вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от неё». [Plato. Apology. 41d]

В «Федоне» он рассуждает о смерти не как о чем-либо страшном или ужасном и просит принести после его смерти жертву Асклепию «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, но забудьте» [Plato. Phaedo. 118a] что совершенно точно говорит об излечении смертью Сократа. И Дидона пытается остановить Энея, не понимая, что истина, ведущая Энея, превыше него самого. Отъезд Энея знаменует смерть не только Дидоны, но и его в её глазах. Это видно по путешествию в подземном мире, где встретив Дидону, Эней, предпринимает ещё одну попытку объясниться:

Всеми огнями небес, всем, что в царстве подземном священо,  
Я не по воле своей покинул твой берег, царица!  
Те же веления богов, что теперь меня заставляю  
Здесь во тьме средь теней брести дорогой неторной...».

[Virgil. Aneid. Book VI. 460–464]

Дидона не принимает слова Энея и убегает, как и не все друзья Сократа приняли его решение остаться в заключение и покорно ждать исполнения приговора. В «Федоне», Сократ пытается убедить своих друзей, а в частности Криона, что в смерти он обретёт счастье и истину:

«Никак мне, друзья, не убедить Критона...Он воображает, будто я это тот, кого он вскорости увидит мертвым...а весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, по отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя» [Plato. Phaedo. 115d]

Эней, как и Сократ отправляется в счастливые края блаженных: «Сделав это и долг перед богиней умерших исполнив, в радостный край вступили они, где взору отрадна зелень счастливых дубрав, где приют, блаженный таится» [Virgil. Aneid. Book VI. 637–638] где получает предсказание от Анхиса о будущей славе Рима:

«Взоры теперь сюда обрати и на этот взгляни ты  
Род и на римлян твоих. Вот Цезарь и Юла потомки  
Им суждено вознестись к средоточью великого неба.  
Вот он, тот муж, о котором тебе возвещали так часто:  
Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова  
Век вернет золотой на Латинские пашни, где древле  
Сам Сатурн был царём, и пределы державы продвинет,  
Индов край покорив и страну гарамантов, в те земли,  
Где не увидишь светил, меж которыми движется солнце,  
Где небодержец Атлант вращает свод многозвездный.»  
[Virgil. Aneid. Book VI. 789–797]

Если в случае Сократа, истинность его пути — доказывается его образом жизни, философским поиском и смертью. Истина пути Энея выражена в таком же самоотверженном стремление к исполнению долга перед Богами, сыном, троянцами, что в рамках Римской культуры является выражением правильного и истинного образа жизни.

Подведём итог. Мы постарались сравнить образ Платоновского Сократа и Энея из «Энеиды» Вергилия. В описании обоих имеются целый ряд общих черт: божественное участие в судьбе как Сократа, так и Энея. Пониманием необходимости в следовании истине, неразделяемое ближайшим их окружением. В случае Сократа — дру-



зьями, в случае Энея — Дидоной. Ещё один элемент, позволяющий усматривать сходство Сократа и Энея, заключается в столкновение с «загробным миром». Конечно Эней не умирает, но именно там в приюте блаженных, подобно Сократу он получает истинное знание, в его случае оно повествует о будущей славе и истории Рима, что символизирует верность его пути.

### Литература

Вергилий 2001 — Вергилий. Энеида. Серия «Античное наследие». М.: «Лабиринт». С. 287

Иустин Философ 1988 — Иустин Философ Апология. Ранние Отцы Церкви. Антология Мужей Апостольские и апологеты. Брюссель.: Изд-во «Жизнь с Богом» С. 738

Платон 1990 — Платон Апология Сократ. Платон Собрание сочинений в 4т.Т. 1 М.: «Мысль» 1990 г. С. 860

Платон 1990 — Платон Критон. Платон Собрание сочинений в 4т. Т. 1 М.: «Мысль» С. 860

Платон 1990 — Платон Феаг. Платон Собрание сочинений в 4т.Т. 1 М.: «Мысль» С. 860

Платон 1993 — Платон Федон. Платон Собрание сочинений в 4т. Т. 2 М.: «Мысль» С. 527

Цицерон 1974 — Цицерон. О старости. Цицерон О старости О дружбе О обязанностях. серия «Литературные памятники». М.: «Наука» С. 238

Эпиктет 1998 — Фрагменты ранних стоиков Т. I Зенон и его ученики. пер. А. А. Столяров М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина» С. 229

### References

Virgil 2001 — Vergil. Aneid. Seriya «Antichnoe nasledie». M.: «Labirint». P. 287  
Justin Martyr 1988 — Justin Martyr Apology. Rannie Otcy Cerkvi. Antologiya Muzhi Apostol'skie i apologety. Brussel': «Zhizn' s Bogom» P. 738

Plato 1990 — Plato Apology. Platon Sobranie sochinenij 4t. T1 M.: «Mysl'» P. 860

Plato 1990 — Plato Crito. Platon Sobranie sochinenij 4t.T.1 M.: «Mysl'» P. 860

Plato 1990 — Plato Theages. Platon Sobranie sochinenij 4t.T.1 M.: «Mysl'» P. 860

Plato 1993 — Plato. Phaedo. Platon Sobranie sochinenij 4t.T.2 M.: «Mysl'» P. 527

Cicero 1974 — Cicero O starosti. Cicero O starosti O druzhbe O obyazannostyah. seriya «Literaturnye pamyatniki». M.: «Nauka» P. 238

Epictetus 1998 — Stoicorum veterum fragmenta. Vol.I. Zeno et Zenonis Discipuli. A. A. Stolyarov. M.: «Greko-latinskij kabinet Yu.A. Shichalina» P. 229

## **ПЛАТОНОВСКИЕ ДИАЛОГИ И МЕНИПОВА САТИРА В СВЕТЕ ИХ ОБЩЕГО ИСТОКА**

Платоновские диалоги – это один из важнейших текстов в европейской литературной традиции. С этим никто спорить не станет. Но, так или иначе, такое определение не представляется возможным считать исчерпывающим: оно обделяет вниманием литературные достоинства диалогов. Философское содержание и литературная форма не образуют некую причудливую смесь приятного с полезным. Они друг друга обуславливают и существуют в неразрушимом единстве. И только их совместное рассмотрение может дать правильное представление о целом. Философское содержание не может быть изъято и записано в привычных современному читателю формах философского трактата или учебника без потери смысла, точнее говоря складываемых автором диалогичности и дискурсивности. В этой работе мы постараемся показать, где лежат корни жанра платоновского диалога, а также связь платоновских диалогов с карнавальным мироощущением и народным фольклором. Еще мы поговорим об отношении образов и платоновских «понятий» (материалы для этой темы почерпывая из работ Ольги Михайловны Фрейденберг). Для сравнения мы привлечем родственный платоновскому диалогу жанр менипповой сатиры (известный благодаря знаменитым Апулею, Петронию, Лукиану), затем мы постараемся применить концепцию «карнавализации» Бахтина к платоновским диалогам. И еще показать связь между фольклорными образами света и тени и платоновскими диалогами. Наконец, сравнив выводы двух разных и незнакомых друг с другом исследователей мы сделаем наши выводы. Работы Сергея Сергеевича Аверинцева тоже занимают важное место в нашей работе.

**Ключевые слова:** карнавальное мироощущение, мим, сатира, философия платоновский диалог.

**Bryantsev Yefim**

Common roots of Socratic dialogue and Menippean satire

Plato's dialogues are one of the most significant philosophical works in European tradition. That is commonly known. My point is this definition is not comprehensible, as it does not give any notion to dialogue's literary qualities. Platonic dialogues can be understood only regarding philosophical content and literary form in their entity. Otherwise, adequate understanding of platonic philosophy is unattainable for us. Literary form and philosophical content do not form some kind of a fancy bland. They coexist with each other indissolubly. Philosophical conception cannot be seized from the dialogues and written down in a form of philosophical treatise. In our work we will try to show why literary form is inevitable for expressing Plato's philosophical conceptions. Also we will explain this form and where its origins come from. We will discuss how platonic dialogues connected with folklore and why it's been said by Mikhail Bakhtin that they are derived from carnival culture. As well, we will talk about connection between

Plato's 'terms' and folk types. To improve our analysis we will compare platonic dialogues with kindred genre of Menippean satire (which is known thanks to Petronious, Lukianus and Apuleus etc.). Then we will apply Bakhtin's conception of carnivalesque to Plato's dialogues and using O. Freudenberg's works we will show the relation between Plato's terms and folk types. Finally, we will make our own conclusion, which will be based on comparing Bakhtin and Fruedenbergs views on this issue. Works of S. Averintsev will be of much use as well.

**Keywords:** Carnavalesque attitude, Mime, Satire, Philosophy, Platonic dialogue.

А. Ф. Лосев, говоря о сложности понимания Платона в литературном и культурно-историческом отношениях, заметил

<...> при всей изученности Платона до сих пор не появилось сводного труда по литературно-философской стилистике его произведений. <...> При стилистической манере Платона историк античной философии едва ли когда-нибудь будет спокоен за свое исследование (Лосев, 1968).

Нам же надо отметить, что работы, рассматривающие литературные и жанровый особенности диалогов Платона, все-таки есть. Например, у М. М. Бахтина, у О. М. Фрейденберг, кое-что у С. С. Аверинцева. Но в каждом случае эта тема не главная. Она проходит всегда мельком, всегда вскользь, всегда по пути к другой теме. Поэтому представляется небезынтересным рассмотреть литературные особенности некоторых — с наиболее ярко выраженной художественной составляющей — диалогов, сравнивая их для этого с родственными по жанру литературными произведениями. Это, по моему мнению, может быть ценно как само по себе, так и для более полного понимания философских идей Платона.

Литературное обрамление диалога не есть собственно никакое обрамление, это ни рамка, предворяющая философское содержание, ни специальная форма изложения, призванная облегчить восприятие неподготовленному слушателю или читателю, ни странная прихоть автора. Нельзя списать сложность и необычность платоновской формы на чисто декоративные функции. Пытаясь сорвать с литературных диалогов пелену художественности, чтобы найти под ней некую стройную и цельную философскую доктрину, пригодную для фиксации в учебниках, мы лишаем Платона права сказать то, что он уже сказал, точнее мы лишаем себя права это услышать. Здесь не может быть никакой статики, никакой оторванности идеи от способа ее выражения. Если в «Горгии» излагается «теория естественного права» в противовес праву, основанному на обычае, то имеет значение не столько содержание рассуждения, сколько то, что его произносит

Калликл-софист, ученик Горгия. По характеристике А. А. Тахо-Годи, «индивидуалист, действующий всегда по произволу и неизменно считающий свои действия справедливыми» (Тахо-Годи, 2014). Платон не только опровергает его утверждение последующим рассуждением, но и в целом изображает заносчивого демагога или софиста, подчеркивая его характерные черты повышенной неприязнью дерзости и жестокости в речи, тем самым еще раз утверждая свое отношение к софистам. При этом рассуждения Калликла не наивные, не глупые, ни кривые, ни косые, а наоборот стройные, увлекательные и убедительные. На первый взгляд они смотрятся гораздо выгоднее, чем сократовские к ним придирки. Им вполне можно было бы поверить и довериться. Да и Сократу спорить с ними совсем не протсто. Хваля ум и прямоту Калликла, он принимает его тезисы за исходные точки собственных разысканий. Образ у Платона тесно сплетается с идеей, и узел этот не может быть развязан без потери его смысловой полноты и завершенности. Многие персонажи Платона — это исторические лица (идеи которых он осмыслил на свой лад), представляющие собой зачастую зачатки получивших в будущем самостоятельное развитие интеллектуальных традиций. Позицию того же самого Калликла называют прото-ницшеанством. В Протагоровской «мере всех вещей» ясно видна солипсистская линия.

Опираясь на это легко понять, где Бахтин усматривал полифоничность Платона. Представление о диалогической природе истины является основой жанра сократического диалога. В нем нет единичного носителя истины, обязанного эту истину излагать. Долей истины здесь обладают все, но явиться в своей полноте она может только при интеллектуальном взаимодействии нескольких человек. Сократ хоть и не пренебрегает искусством слова, но все же он не ритор. Он «сводник» и «повивальная бабка». Тот, кто должен обеспечить добавляющее диалогическое взаимодействие. Сократ в своих странствиях по Афинам встречается со всеми возможными типами людей. Собеседником его может быть кто угодно: аристократ, земледелец, афинянин или чужеземец. Не важно. Ни к кому он не подходит, имея наготове заранее заготовленные умпостроения. Ко всем обращается вопрошая. Позиция собеседника зачастую задает тему диалога. Каждый из них может сделать важное замечание, ни одно из которых не будет заведомо отторгнуто Сократом, прежде детального рассмотрения и последующего опровержения или приятия, в зависимости от чего будет строиться дальнейшее рассуждение. Каждая реплика, каждый выход на «сцену», казалось бы, второстепенного

или даже третьестепенного героя имеет свое значение, напрямую или, по крайней мере, косвенно и подспудно, выражая взгляды автора, или, направляя беседу в новое русло. Полифоничность снижается лишь тем, что в итоге все эти носители самых разнообразных взглядов через диалогическое взаимодействие должны быть устремлены к единой истине.

Платоновское ответвление сократического диалога, конечно, не единственные полифонические произведения за всю историю литературы. Они принадлежат к определенной литературной традиции, происходящей из народного карнавала.

«Карнавал — это зрелище без рампы и без разделения на исполнителей и зрителей. В карнавале все активные участники, все причащаются карнавальному действу. Карнавал не созерцают и, строго говоря, даже и не разыгрывают, а живут в нем, живут по его законам, пока эти законы действуют, то есть живут карнавальной жизнью. Карнавальная же жизнь, выведенная из своей обычной колеи, в какой-то мере “жизнь наизнанку”, “мир наоборот” (Бахтин, 2015).

Главные черты карнавала всенародность и всеобщность, поэтому арена его — городская площадь. Место действия с площади может переноситься в дома, суд, пиршественные залы. Главное — сохранение всеобщей вовлеченности и происходящего из нее вольного фамильярного контакта, в котором стираются непроницаемые в обычное время сословные и интеллектуальные барьеры. В карнавале знакомая среда «остраняется» и заменяется новой, особенной «карнавальной средой». Карнавальные улицы — это все те же улицы, где проходит будничная жизнь, но они больше не обязывают к привычному образу действий, соблюдению правил или почтению к авторитетам, выбору подходящих к ситуации стиля речи и выражений. Карнавальную среду каждый ощущает чуждой для себя, но это обстоятельство не угнетает и не удручает, а наоборот наполняет веселостью и развязностью, потому что карнавал посредством устранения укорененности в среду и изъятия из обыкновенных причинно-следственных связей освобождает человека от сковывающих его поведение условностей. Все жесты слова и действия становятся неуместными, странными, эксцентричными. Характерно большое количество грубых шуток, кощунственное отношение к богам. Можно сказать и наоборот, с точки зрения карнавального мироощущения нормальное поведение становится непонятным. Мудрое здесь без

труда сочетается с глупым, возвышенное с низменным. Противоположности меняются местами: рабы становятся господами, мужчины женщинами, мудрецы глупцами и наоборот. Также встречается большое количество применения предметов не по назначению: переодевания, создание одежды из подручных предметов, использование кухонной утвари как оружия.

О. М. Фрейденберг в работе «Образ и понятие», имея отличные от Бахтинских точку отсчета и вектор движения, так же отмечает глубокую связь сократического диалога с фольклором. Она исходит из мифологической оппозиции света и тьмы, получившей отражение в балаганных представлениях. Свет — это являющийся или показывающийся зрительный образ, переходящий в «показ» и сопровождающийся «видением» или «смотрением». Тьма — это инкарнация света, нечто невидимое, мнимое, иногда выражающееся обманными действиями (из таких состоит, например, вся II песнь «Илиады»). Представления, основанные на «актах смотрения», имели место в балаганах. «Такие представления-сценки назывались мимами: они восходили в меземезису, то есть разыгрыванию мнимого под настоящее» (Фрейденберг, 1978). Подражали они тем же стихийным началам, «первоначалам» или «первоэлементам», которые были предметом рассмотрения первых философов, чем объясняется общность некоторых их черт с мимами.

О. М. Фрейденберг показывает связь платоновских диалогов с сатирой, трагедией и комедией, заметной более всего в «Пире». Все вместе эти признаки слились в образе Сократа

[Он] <...> одновременно является и фольклорным философом, и философом реальным, и персонажем философского мима и маской балаганного шута и воплощением материальных идей, и героем древних комедий (Фрейденберг, 1978).

Итак, откуда бы мы не начали наш путь, дойдя до Платона, мы будем вынуждены обратить пристальное внимание на «Пир».

”Пир” — это кладезь, это многовековая Троя, под каждым пластом которой лежат осязаемые, овеществленные столетия. ”Пир” оттого и производит на нас сильнейшее впечатление, что материал, в нем лежащий, далеко превышает платоновское сегодня (Фрейденберг, 1978).

Надо отметить, что рядом с сократическим диалогом зарождается и жанр Менипповой сатиры. Менипповы сатиры получили свое

название по имени греческого философа III века до н. э. Мениппа, придавшего жанру классическую форму. Тексты сатир до нас не дошли, но их названия передает Диоген Лаэртций. Причем сам термин вошел в употребление благодаря римскому ученому I века до н. э. Варрону, называвшему так свои произведения, тексты которых дошли тоже лишь фрагментарно. В этом жанре писали Лукиан, Апулей, Петроний, Сенека (имеется в виду «Отыквление»). По утверждениям Бахтина в это жанр возник при разложении сократического диалога, и в нем писали и до самого Мениппа, и писали даже авторы сократических диалогов (Антисфен). Таким образом, сократический диалог, создававшийся еще до окончательного разграничения образа и понятия, и, зарождавшаяся на исходе его и получившая высшее развитие в другую эпоху (эпоху окончательного отделения понятия от образа), мениппова сатира, при наличии значительных различий связанных с этим, имеют общий корень, а следовательно и жанровое родство, которое, если его различить, можно через определенных авторов проследить вдоль всей европейской литературной традиции, принимая, конечно, во внимание изменения претерпеваемые жанром в веках<sup>40</sup>.

В жанрах, происходящих из карнавала, всегда имеется та или иная доля смехового элемента. Карнавальный смех своими корнями восходит к древнейшим формам ритуального смеха. По природе своей он глубоко амбивалентен, связан с кризисами в жизни божества. Он охватывает оба полюса изменения и бывает двух типов: осмеивающим и ликующим. Первый должен заставить божество обновиться, второй же возникает после этого обновления. Символизм ритуально смеха перешел и в литературу, но утратил в ней связь с его сакральным истоком. В ней объект смеха от архаичных форм осмеяния божества перешел к осмеянию вещей менее величественных: властей, людей и их идей. Объем смехового элемента

---

<sup>40</sup>При дальнейшем рассмотрении менипповой сатиры нам нужно будет пользоваться ее определением, данным М. М. Бахтиным. Проблема в том, что этому определению оппонирует С. С. Аверинцев, из-за чего необходимы некоторые оговорки. По Бахтину, в этом жанре начали писать еще до Мениппа, например, Антисфен и Гераклid Понтик. Аверинцев же указывает на то, что «единственная конкретная особенность формы, которую имел в виду Варрон, — свободное чередование стихов и прозы» (Аверинцев, 1996), у Бахтина совершенно не является неотъемлемым признаком мениппеи. У него мениппея предстает как некая «стихия духа», свойственная ряду писателей от Антисфена до Достоевского. Впрочем, Аверинцев вполне допускает подобное употребление, при условии понимания его метафоричности.

может значительно варьировать в разных произведениях. Скажем, он не очень силен в сократическом диалоге, почти отсутствует у Бюффона, очень силен у Варрона. Иногда смеховой элемент, без которого все равно не обходиться ни один карнавализованный жанр, так неочевиден и подспуден, проявляется в таких неподходящих ситуациях, что у читателя невольно возникает противоречие: смеяться в обстановке трагедии представляется безнравственным, но как же все-таки при этом возможно не смеяться, если автор очевидно подает для этого хороший повод. Такое противоречие с легкостью выливается в раздражение против неоднозначности автора или против собственной смешливости, что уж, конечно, совершенно неуместно. Нельзя же всерьез обижаться на законы жанра. Вспомнить хотя бы у Достоевского суд над Дмитрием Карамазовым. Сюжетно эпизод весьма печальный, он описание зала суда походит скорее на описание некоего праздничного действия или представления, смеховой элемент тут силен, более всего силен он в сцене опроса свидетелей (особенно Григория). У Платона же пример смешного на фоне трагического есть в «Гиппии большем», смешное здесь заключается в постоянных ссылах Сократа на, обличающего его двойника, а кульминации это достигает этот двойник спрашивает Сократа: «<...> неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» (Платон, 2014). Появление двойника в произведение всегда несет в себе и трагическое, и комическое, хотя и в разных пропорциях. Например, у Достоевского в разговоре Ивана с чертом преобладает трагическое. У Гоголя в «Носе» больше комического, хотя не обходиться без трагического<sup>41</sup>. У Варрона в «Бимаркусе» вверх берет комическое. Для меннипей, да и в целом для карнавализованных жанров, характерно изображение безумств, помешательств, эксцентричностей, самоубийств. Всего, что так или иначе нарушает целостность и завершенности человека, порождая диалогическое отношение к самому себе, «остраниение» самого себя, граничащее с раздвоением личности. Это «показ» человека. Выявление его скрытых потенциалов и возможностей, проявляющихся на почве несоответствия самому себе. Это раздвоение, разрушая почти пластическую завершенность характеров эпических и трагических героев, позволяет увидеть человека по-новому. У Платона раздвоения и безумства тоже встречаются

---

<sup>41</sup> Примеры из Гоголя и Достоевского представляются мне уместными, так как метафоричность определения менипповой сатиры была оговорена, а также потому что М. М. Бахтин относит их произведения к карнавализованным жанрам, о которых у нас и идет речь.



ся, но зачастую они не так сильно заметны, потому что, во-первых, слишком тесно сплетаются с его философским учением, во-вторых, потому что эта характерная черта мениппеи у него все же недостаточно развита. Тем не менее, мне кажется необходимым указать на некоторые ее примеры. Обратим внимание на «философское неистовство», я бы сказал «философское недовольство собой». Пример из «Пира»

— Всегда-то ты одинаков Аполлотор: вечно ты поносишь себя и других и, кажется, решительно всех <...> считаешь достойными сожаления, а уже себя самого — в первую голову. За что прозвали тебя *бесноватым*, этого я не знаю, но в речах твоих ты и правда всегда таков: ты нападаешь на себя и на весь мир <...> (Платон, 2016).

Так же, возвращаясь к упоминавшемуся уже «Гипию большему», заметим, что Сократ несколько раз повторяет про разговоры, которые он ведет со своим двойником, то есть с самим собой. Важно, что эти разговоры мы называем именно диалогами, а не монологами. В них Сократ настолько отстранился от самого себя, что образовал некоего нового, отличного от него самого, «себя».

Мениппея — это жанр «последних вопросов». В ней испытываются последние философские позиции. Мениппея стремится давать как бы последние, решающие слова и поступки человека». Тематика философских проблем в менипповой сатире, по сравнению с сократическим диалогом, резко изменилась. Гносеологические, онтологические, эстетические и прочие «академические» вопросы отпали. Остались только «последние» практико-ориентированные проблемы. Испытание «последней философской позиции» мы найдем и у Платона. Я бы даже сказал, что у него эта черта жанра присутствует в гораздо большей степени, чем, например, у Лукиана, у которого она почти полностью слилась с комической «синкрисой», насмешливым сравнением различных философских взглядов (сатира «Продажа жизней»). Бахтин говорит, что эта черта ярче у ранних сатириков-киников (у Биона Борисфена, у Телеса, у Гераклида Понтика, у самого Мениппа), что, конечно, быть может, но что, за исключением сохранившихся сочинений этих авторов, узнать достоверно нельзя. Сократ предстает перед «последними вопросами» четырежды: на войне, в темнице, на суде и перед самой смертью. Каждый раз он являет собой образец мужества и стойкости, отважно сохраняя верность своим убеждениям пред лицом смерти. Идеи в ранних

и средних диалогах Платона, что в целом свойственно карнавализованной литературе, проходят не только испытание логическим доказательством и спором с идеологами противных течений. Идея (вместе с ее носителем) оказывается в исключительных, критических жизненных ситуациях, ставиться в неоднозначные, спорные положения. Сталкивается с необыкновенными людьми в исключительных условиях. И все это ради испытания идеи, испытания чело- века идеи. Идея проходит, кроме чисто интеллектуальной проверки, которой она подвергается ее носителем, еще проверку «жизнью».

В обоих жанрах широко применяются синкриза и анкриза. Под синкризой понимается сопоставление и сравнение взглядов и мнений. Такое соотнесению различных точек зрения на определенный предмет играло огромную роль в сократическом диалоге, определяло сущность его. Невозможно вообразить диалог, в котором есть только одна точка зрения. Для того, чтобы сделать какие-то выводы нужно несколько взаимодействующих точек зрения, и, в каком-то смысле, чем более эти точки зрения различаются, чем лучше они аргументированы, чем больше противоположны друг другу — тем лучше. Поэтому Платону и нужны софисты, мало где он может обойтись без них, если они не присутствуют в диалоге как участники, то, по крайней мере, в диалоге присутствуют их учения и мнения, приводимые хотя бы и самим Сократом. Это хорошо сочетается как с особенностями жанра, так и с философской позицией Сократа (платоновского Сократа), который всегда, говоря, что ничего не знает, строит рассуждение на основе того, что сообщит ему собеседник. Таким образом, получается, что самые подходящие собеседники — это софисты, знаменитые мудрецы, имеющие наготове продуманную систему взглядов. Без софистов, несмотря на всю, на первый взгляд, разгромную, всестороннюю и беспощадную их критику у Платона, не могло появиться собственно ни Сократа, ни Платона. По этому поводу С. С. Аверинцев сказал

Образ Сократа как антипода софистов эффективно воздействовал на современников не вопреки, а именно потому, что Сократ был человеком софистической культуры <...>. Философская культура Платона и Аристотеля предполагает дискуссии века софистов как данность культурного быта, предмет отталкивания, но и точку отсчета (Аверинцев, 1996).

В Меннипее синкриза по большей части вплетена в сюжет, философская проблематика разработана менее детально, в пример

можно привести, упоминавшуюся уже, «Продажу жизней» Лукиана. Под анакризой понимаются способы провоцирования слова словом. Вытягивание из собеседника его темных, инстинктивных, неосознанных мнений, для их освещения, для выявления их противоречивости, недостаточности, предвзятости. Сократ был замечательным мастером такого приема. Порой собеседники бывают сами удивлены тому, что Сократ находит в них. Например, Теэтет говорит: «<...> с большим удовольствием я послушал бы [от Сократа] о том, что я [Теэтет] имею в виду» (Платон, 2014). В менипее анакриза тоже используется, но к ней прибавляется провоцирование ситуаций, этот жанр открыт для всякого рода вымыслов, фантастики, необычных путешествий, в отличие от сократического диалога, который возник как «мемуары» учеников Сократа, и тем самым был ограничен историческими рамками, менипова сатира ничем не стеснена. Её местом действия может одинаково правомочно быть и грязная базарная площадь, и Олимп или вообще, что угодно. И для Сократического диалога, и для мениппеи свойственно широкое применение вставных жанров: ораторских речей, симпозионов, писем, новелл. Легко вспомнить, приводимые в «Федре», речи Лисия или Платоновский симпозион (диалог «Пир»). На почве этих двух жанров приемы синкризы и анакризы утрачивают свое чисто «обобщительную», риторическую природу и приобретают «диалогизирующее» произведение функции. При этом, важно, что Платон (и сатирики тоже) в целом не избегает обобщений, которые вообще являются сутью античной литературы (см. С. С. Аверинцев. «Риторика как подход к обобщению действительности»), и в частности важны для его философии, он лишь преобразует его композиционно, чтоб обеспечить себе возможность полнее изображать взаимоотношения людей и показывать единичные, разобщенные «правды».

На основе отличительных черт менипповой сатиры, выделяемых М. М. Бахтиным, мы показали общность этих черт с отличительными литературными чертами платоновского диалога, предварительно указав на общий корень этих жанров.

Также не стоит забывать, что Лукиан был представителем второй софистики, из чего следует, что мы, на основе показанного здесь могли бы перейти к обсуждению отношения Платона к современным ему софистам, и даже затронуть один из сложнейших его диалогов под названием «Софист». Но в данной работе нам придется ограничиться уже сказанным, чтобы не выходить за рамки обозначенной темы.

## Литература

- Бахтин М. М., (2015) Проблемы поэтики Достоевского. М.: Азбука, 411с.
- Фрейденберг О. М. (1978) Образ и понятие. М.: Наука, 1978. 602 с.
- Аверинцев С. С. (1996) Жанр как абстракция и жанр как реальность. В кн. Кошелев А. Д. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры». 191–220 с.
- Аверинцев С. С. (1996) Два рождения европейского рационализма. В кн.: Кошелев А. Д. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры». 329–347 с.
- Лосев, А.Ф. (1968) Жизненный и творческий путь Платона. В кн.: А. Ф. Лосев (ред.), Платон, т. 1. М.: Мысль, 5–74с.
- Тахо-Годи А.А. (2014) Примечания. В кн.: А. Я. Слинин (ред.), Платон. М.: Наука, 501–550 с.
- Платон (2014) Диалоги. М.: Наука, 550 с.
- Платон (2016) Диалоги. М.: Э, 776 с.

## References

- Plato (2014) Dialogues. L.: Science Publ., 550 p. (In Russian)
- Plato (2016) Dialogues. L.: E Publ., 776 p. (In Russian)
- Bakhtin M., (2015) Problems of Dostoevsky's Art. L.: Azbyka Publ., 411p. (In Russian)
- Averintsev S. (1996) Two births of European rationalism. In: Koshelev A. Rhetoric and roots of European literature tradition. L.: Schola «Yaziki russkoi culture». 329–347 p. (In Russian)
- Averintsev S. (1996) Genre like an abstraction and genre like a reality. In: Koshelev A. (eds.). Rhetoric and roots of European literature tradition. L.: Schola «Yaziki russkoi culture». (In Russian)
- Losev A. (1968) Life and works of Plato. In: A. Losev (eds.), Plato, v.1. L.: Misl, 5–74 p. (In Russian)
- Tokho-Godi A. (2014) Notes. In: A. Slinin (eds.), Plato. L.: Science, 501–550 p.

## МИФОЛОГЕМА КОСМИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕМЫ *ΕΡΙΜΕΛΕΙΑ ΗΕΑΥΤΟΥ*

Мировые катастрофы связаны в разных культурах с теми или иными сюжетами, например, отделение неба от земли, всемирный потоп, мировой пожар. Однако нас интересует именно греческая античная традиция. Известно, что представление о периодическом разрушении мира присутствует в изречениях Анаксимандра, Гераклита, Филолая, а также досталось нам в виде философских мифологем в диалогах Платона, у которого часто эта тема фигурирует вместе с неким движением вспять (*ἐναντία τροπή*), которое является малейшим отклонением — *παράλλαξις*. Еще в изречениях *семи мудрецов* возникают темы, связанные с проблемой меры. Именно эти темы интересуют нас в связи с мифологемой *космических катастроф* и *заботой о себе*, понятой как «само-властие». Тема космических катастроф будет рассматриваться в контексте проблемы *меры* и *отклонения*, или *παράλλαξις*, а тема *заботы о себе* будет рассматриваться в контексте темы припоминания, или *ἀνάμνησις*. В конечном итоге, мифологема космической катастрофы связана для Платона также в первую очередь с проблемой телесности и самодвижения, которым Платон обосновывает в Федре бессмертие души.

**Ключевые слова:** космические катастрофы, забота о себе, хюбрис, анамнезис, *paralaxis*/отклонение, мера, Платон.

Zakroshvili N.

### Mythologem of Cosmic Catastrophes in the Context of the problem of *epimeleia heautou* in the Ancient Greek Tradition

Cosmic catastrophes are associated in various cultures with different plots (mythos). For instance, separation of Heaven from Earth, global flood, deluge, cosmic conflagration (*ἐκπύρωσις*). Since we are mainly interested in the Ancient Greek culture, we limit our research to the consideration of this particular tradition. It is known that the idea of the periodic destruction of the cosmos or “cosmic conflagration” is present in the sayings of Anaximander, Heraclitus, Philolaus, and we also come upon such plots, dedicated to cosmic destruction, in Plato’s writings. In the dialogues of Plato we encounter such plots in the form of philosophical myths. Plato often connects this theme to some kind of reversal (*ἐναντία τροπή*), which is considered as the slightest deflection — *παράλλαξις*. In the sayings of the seven Greek Sages there are themes concerning the problem of measure — the problem that interests us in connection with the myth of cosmic catastrophes and self-care, namely, self-concern, understood as “dominion over self”. The myth/plot of cosmic catastrophes will be considered in the context of the problem of measure and deflection, or *παράλλαξις*. The problem of self-care will be considered in the context of the reminiscence, or *ἀνάμνησις*. On balance, the mythologeme of cosmic destruction is linked for Plato first and foremost with a problem of embodiment and self-motion by which Plato proves the immortality of the soul in Phaedrus.

**Keywords:** cosmic catastrophes, *epimeleia heautou*, *hybris*, reminiscence, measure, paralaxis/deflection, Plato.

Μελέτη τὸ πᾶν.  
ΠΕΡΙΑΝΔΡΟΣ<sup>42</sup>

Тема космических катастроф связана, в первую очередь, с циклическим мировосприятием, которое свойственно архаичным культурам. Мифологема, фиксирующая необходимость для космоса разрушаться и вновь возрождаться через некоторые периоды архетипична. Ее можно обнаружить в различных культурных традициях. В целом, данная мифологема восходит к «ужасу перед историей»<sup>43</sup> и к циклической модели мира, что очень хорошо рассмотрено в работе М. Элиаде «Миф о вечном возвращении». Элиаде считает, что циклическое мировосприятие, которое свойственно архаичным культурам, все-таки допускает некую линейность времени, но, по его мнению, такая линейность всегда связана так или иначе с регрессом, отходом от истинного, мифологического времени, которое скорее всё сконцентрировано внутри одного настоящего, но весьма емкого.

В мифологическом сознании существует только настоящее, однако чрезвычайно ёмкое: в настоящем повторяется прошлое; в будущем — настоящее. В этой теории тотальной Ц. как первобытной концепции времени первые исторические представления об истории не имели другого образа, кроме модели природного круговорота. Однако, чтобы стать подлинной историей, представление о времени должно было сначала заменить один, вечно повторяющийся круг серий циклов, эпох, эонов, следующих друг за другом и часто отделяемых мировыми катастрофами, периодическим возвращением хаоса. «Как сообщает Порфирий (Porphyr. Vit. Pyth. 19), Пифагор считал, что на свете нет ничего нового и все рождённое вновь через какой-то срок рождается. Учение о бесконечном и точном до деталей повторении после периодически наступающего воспламенения космоса того же самого мира, с теми же людьми и событиями создавали стоики. В формах индивидуального мифотворчества Платон осмысливал историю как круговое движение, подобное движению небесных тел и вращению всего космоса (в диалогах «Федр», «Политик»,

---

<sup>42</sup> «Забота/упражнение — всё» (Периандр).

<sup>43</sup> Так называется 4 глава сочинения М. Элиаде «Миф о вечном возвращении».

«Тимей»). «Платоновский миф об отклонении от идеального вращения, сообщаемого космосу демиургом («Политик», 269e-272a), содержит экспликацию характерной и для примитивной ритуальной Ц. идеи возвращения мира к идеальному начальному состоянию, без чего космосу и человеку грозит гибель (Мифы Народов Мира 1982, т. 1, 621).

В раннегреческой традиции тема периодических разрушений обычно фигурирует в контексте проблемы меры, ее нарушения/превышения. У Анаксимандра, Гераклита, Филолая, позднее у стоиков и в философских мифологемах Платона, у которого часто эта тема фигурирует вместе с неким движением вспять (*ἐναντία τροπή*), которое является малейшим отклонением — *παράλλαξις* от упорядоченного движения. Тематизация же проблемы меры встречается еще в изречениях Семи мудрецов. Именно эти темы интересуют нас в связи с мифологемой *космических катастроф* и *заботой о себе*, понятой как «*само-властие*».

Так Питтак говорит — «Καίρὸν γινώθι» («Знай меру»). Изречение, обычно приписываемое Солону, гласит: «μηδὲν ἄγαν» («Ничего сверх меры»).

У Анаксимандра проблема уплаты долгов как компенсации адикции мыслится вместе с «порядком времени» (*χρόνου τάξις*) (Diels 1906, 24).

Диоген Лаэртский так описывает учение Гераклита:

Все состоит из огня и в огонь разлагается [...] рождается он [космос] из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени, попеременно в течении совокупной вечности(эон)[54/93], происходит же это согласно судьбе. Та из противоположностей, которая ведет к возникновению, называется войной и распрей [28/b 80], а та, что к сгоранию(экипирозе)-согласием и миром, изменение- путем вверх-вниз, по которому и возникает космос (Лебедев 1989, 177)

### **Космос как *κράϊσις*. Гибристичность, забота, беззаботность**

Тема космических катастроф должна рассматриваться в связи с устройством космоса. Проблема мировых катастроф нас интересует в связи с проблемой меры и вращения космической души и, со-

ответственно, по аналогии — вращения души человеческой. Сфера всегда представлялась античным мыслителям в качестве прототипа космоса. И Платон тут не исключение: «Итак, он [демиург] путём вращения округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от Центра» (Платон 2014, 429).

Сферическое тело, согласно античным мыслителям, всегда наиболее совершенно. Поэтому у Ксенофана божество шарообразно, а Демокрит считает, что «бог есть ум в шарообразном огне». Шарообразны земля у Анаксимандра и космос пифагорейцев; частицы Левкиппа, более плотные по своему составу, образуют «некоторое шарообразное соединение» или «систему» (А 1, 74; В la Diels). То есть космос суть совершеннейшее и разумнейшее, а его отображение схватывается в сфере. Всякий раз, когда Платон заговаривает об устройстве космоса, это устройство интересует его именно по аналогии, то с человеческой душой, например, в «Тимее», то с человеческим государством, например, в «Государстве», то по аналогии с царским искусством (в «Политике»).

Состав души суть некая третья сущность, красис или смешение двух сущностей (тождественного и иного). У Платона рассказ о творении космоса в Тимее включает в себя элементы: 1) смешение сущностей тождественного и иного (получается смесь — третья сущность). 2) Рассечение состава на два отрезка. 3) Помещение этих двух отрезков крест-накрест. 4) Придание кресту движения, закруглением сторон у пересеченных отрезков. Итак, два отрезка положенных крест-накрест с загнутыми концами, которые придают ему движение. Таким образом у нас выходят две сферы. 5) движение тождественного круга или круга «внешнего»/ движение круга иного или круга внутреннего.

Итак, то, что космическая душа суть красис указывается в нескольких диалогах Платона.

— Так, Платон в *Тимее* 35а указывает, что демиург принудил сущность иного к смешению с тождественным и таким образом образовалась из этого состава образовалась некая третья сущность. «Он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного (Курсив мой. — Н.З.). Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» (Платон 2014, 430).

Примечательно, что в «Тимее» Платон замечает, что когда души будут укоренены в телах, то необходимо: 1) чтобы в душах зароди-



лись ощущение, а, во-вторых, 2) «чтобы зародился эрос, смешанный с удовольствием и страданием, а кроме того, страх, гнев и все прочие чувства, либо связанные с названными, либо противоположные им [...] Если души будут над этими страстями властвовать, их жизнь будет справедлива, если же окажутся в их власти, то несправедлива». (Платон 2014, 436).

- **в пире** истинный философ-Эрот называется как сыном пении-бедности, так и сыном отца пороса-богатства. Именно так обосновывается в диалоге пир срединная и посредническая роль Эрота и опровергается его бытие как бога. Диотима заключает, что тот ни бог, ни смертный, но скорее **δαίμων μέγας** - великий гений.

Посредник меж богов и людьми. В пире делается умозаключение, что философия не нужна лишь богам и невеждам, первые уже ею обладают, а вторым она попросту не требуется.

Именно потому что Эрот вожделеет к мудрости делается умозаключение о том, что тот не бог, но даймон, поскольку боги не нуждаются, а значит и не вожделеют к мудрости, поскольку уже обладают ею.

— Также, **в диалоге Политик** например, Чужеземец сам себя останавливает от дальнейшего сравнения того при ком жизнь была лучше при Кроносе или же нынешнем порядке Зевса. А останавливает он себя постольку поскольку не уверен, что у тогдашних людей вообще была тяга к философии.

Так чужеземец из диалога политик говорит: «Впрочем, оставим это, пока не явится сведущий вестник и не объявит нам, была ли у тогдашних людей жажда познания и владения словом» (Платон, 2014, 371).

Когда Платон, заговаривает про время Кроноса в «Политике» и демонстрирует мифологему «золотого века», то «метафорический код» данной мифологемы связан с темой беззаботности, так как Кронос как раз и осуществляет собой образ такого времени беззаботности и абсолютного блаженства, которое обычно свойственно жизни божественной.

Так, в диалоге «Политик» делается схожее умозаключение, что и в Пире, что скорее всего богам философия не нужна, а также и людям поколения Кроноса, поскольку те пребывают в блаженстве.

А блаженство как известно философию не рождает, поскольку там, где есть полный консенсус, нет философии.

То есть пускай, может, во времена Кроноса жизнь людей и была благополучней, однако таковая благополучность может исключать и скорее всего и исключает нужду или потребность в философии.

Так, с одной стороны, блаженная жизнь, полная беззаботности ни в коем разуме не есть идеал или возможное человека, с другой стороны, к блаженной жизни нужно стремиться, потому что не раз именно «уподобление богу» звучит у Платона как призыв. Знание богам не нужно, ибо боги и так уже мудры. То есть богам можно пребывать при беззаботности. А что же с людьми? Людям же нужно знать меру в беззаботности, что иллюстрирует нам фрагмент из 10 книги «Государства».

— **В «Государстве»** говорится о том, что те, кто безмерно испивали из реки Аметет, после смерти все забывали. Название реки происходит от «a»-alpha privativum и глагола- μέλω- «я забочусь». То есть Аметет — это река беззаботности. Такая река, из которой следует напиваться в меру, потому что в противном случае памяти грозит рассеяние.

А такое рассеяние памяти явно не сыграет добрую шутку в момент нового перерождения души. Чем больше запомнила и усовершенствовала душа себя в этой жизни, тем больше шансов, что в следующей жизни она выберет жизнь философа, но чтобы таковое случилось необходимо помнить о том, чтобы в загробном царстве не слишком баловаться беззаботностью, чтобы грамотно распорядиться собственной судьбой и перерождением.

Так, оба этих диалога, «Государство» и «Политик», также сюжетно рифмуются в некотором отношении с платоновским «Пиром» и основной идеей того, что философия не нужна лишь богам и невеждам. А истинный философ — это отнюдь не бог, но сын как нужды, бедности, пении, так и богатства. То есть некое третье иного и тождественного (двух основных противоположных категорий, которые так занимали античность). Итак, человеческая душа, как и космическая душа, по своему устройству суть некий **красис**.

### **Проблема меры и παράλλαξις (Тимей 22 d; Политик 269 e) в свете темы самовластия и самодвижения**

Интересна тематизация проблемы мировых катастроф у Платона, главным образом, в таких диалогах как «Тимей» и «Политик». В обоих диалогах тема космических катастроф связана 1) с неким отклонением (παράλλαξις) (22 d и 269 e) и движением вспять, то есть переходом в противоположное состояние.

Примечательно, что в «Тимее» Критий говорит, что некое «сказание, хоть и весьма странное (ἀτόλου), но безусловно, правдивое»

(Платон 2014, 245)<sup>44</sup>, было засвидетельствовано некогда Солоном — одним из семи мудрецов. И далее рассказывается миф о космических катастрофах. Надо полагать, что совсем не случайно Платон выбирает именно Солона хранителем предания, намекая, по всей видимости, на изречение исторического Солона, которое связано с темой меры и превышения меры.

Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды, а другие, менее значительные, — из-за тысяч других бедствий. Отсюда и распространенное у вас сказание о Фаэтоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцовскому пути, а потому спалил все на Земле и сам погиб, испепеленный молнией. Положим, у этого сказания облик мифа, но в нем содержится и правда: в самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются (*παράλλαξις*) от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара (Курсив мой. — Н.З.) (Платон 2014, 420)

Здесь Платон как раз вводит тему отклонения (*παράλλαξις*), которая будет появляться почти на протяжении всего диалога «Тимей» и давать о себе знать в структуре диалога. В «Тимее» в начале зачинается миф о Фаэтоне, которому предшествует миф об Атлантиде, но на продолжении почти всего диалога мифологемы разрушения дублируются в немного видоизмененных «новых старых», тех же сюжетов отклонения и разрушения.

Например, очередное **дублирование мифа** о Фаэтоне(22с) в Тимее можно зафиксировать и в 42 е, когда речь уже идет не о творении космоса, но о перипетиях творения новыми богами человеческой души, где происходит своеобразное отклонение от *τοῦ πατρὸς τάξι* (приказа/порядка отца,)

Между тем его дети, уразумев *приказ отца*(*τοῦ πατρὸς τάξι*) (Курсив мой — Н.З.), принялись, его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещая, впоследствии вернуть Однако, эти дети сопрягали эти частицы не нерушимыми

---

<sup>44</sup> Κριτίας: ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀλ ηθοῦς

скрепами, кроме того, они сопрягли круговращения бессмертной души с убылью и притоком (Платон 2014, 436)

Миф о Фаэтоне также напоминает хорошо известный миф о Дедале и Икаре.

Дедал дал наставление, чтобы его сын не взлетал ни слишком высоко, ни опускался слишком низко, но, чтобы держался срединного пути, но тот, также, как и Фаэтон ослушивается наставления отца.

Хоть срединный путь и наиболее желателен, он то и наиболее проблематичен и атопичен. Так у Ксенофонта в Меморабилиях (2 книга, 1 глава) в рассказе Продика о Геракле, Аристипп рассуждая о свободе как о некоем третьем срединном пути между властвованием над другими и рабством, отмечает, что вообще считает себя чужеземцем.

Надо полагать, что эти дублирования всё той же темы мифа о превышении меры в мифе о некоем отклонении вещей связаны с тем, что, как говорит сам Платон в том же диалоге: «уже были и еще будут многократные погибели людей, просто люди не помнят о них» (Платон 2014, 420). Но на самом деле не обязательно помнить каждое из таких событий, если существует миф как некая парадигма множественных проявлений одного и того же, или «хоть и странное, но правдивое предание». Таким образом, проблема заботы о себе, понятая как *самовластие*, напрямую связана и с проблемой забвения и припоминания. Прямо до того, как Чужеземец в «Политике» начинает рассказывать предание о круговращениях вселенной (269d), этой речи предшествует замечание самого Чужеземца о том, что

Все это и, кроме того, тысячи еще более удивительных вещей- плод одного и того же события, но со временем многое из этого стёрлось в памяти [...] а что лежало в основе всего этого [этого рассеяния памяти] — об этом не говорит никто, мы же теперь должны сказать: *кстати ведь подойдет эта речь к объяснению того, что такое царь* (Курсив мой — Н.З.) (Платон 2014, 367)

### **Бесстопный космос, самодвижение и крохотная стопа**

Итак, речи о *παράλλαξις* предшествует замечание Чужеземца, что последующая речь прекрасно подойдет к объяснению того что есть царь (269б). Таким образом Тема *παράλλαξις* непосредственно связана с проблемой самодвижения и царским искусством.

Примечательно, что когда речь идет об устройстве космоса, в Тимее говорится о том, что поскольку устраивающий космос нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, то счел излишним прилаживать такие части тела как руки и ноги.

[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать *самодовлеющим* (αὐταρκές) много лучше, нежели нуждаться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой надобности что-то брать ими или против кого-то обороняться, и потому он счел излишним прилаживать их к телу, равно как и ноги или другое устройство для хождения (Платон 2014, 429).

Но как мы увидим дальше дело не обошлось и без «крохотной стопы». Так, в «Политике» Чужеземец говорит следующее

Космос, движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов благодаря тому, что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, *движется на крошечной ступне* (Курсив мой. — Н.З.) (Платон 2014, 368)

Итак, эта «крошечная ступня» (μικροτάτου ποδός) суть малейшее отклонение (παράλλαξις).

Тем более что Платон всякий раз когда говорит как о «параллак-сис», так и о стопе космоса в «Политике», использует одно и то же **суперлативное** прилагательное «малейшее».

269ε- σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν.

270α- ἐπὶ μικροτάτου βαῖνον ποδός ἵεναι.

«Крошечная» постольку, поскольку демиург все равно предпочтение отдал движению самотождественной сущности, поэтому в целом устройство космоса по Платону и совершенно. В «Тимее» нам заявляют, что устройство космоса не нуждается ни в руках, ни в ногах, то есть космос без стоп (οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὄλωσ τῆς περὶ τὴν βάσιν). Однако ничто телесное не может быть полностью самодовлеющим. Оно по приходу определенного порядка времени должно возвращать частицы, элементы, которые были взяты лишь взаймы.

Таким образом, мифологема космических катастроф у Платона связана не просто с темой заботы о себе, которая в свою очередь связана с проблемой анамнезиса, но еще и напрямую с проблемой

самодвижения, которым Платон в «Федре» обосновывает вечность души. (245с5, 246а2).

Например, в «Политике» он пишет:

То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло получить в удел перемен. Все ж, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение [παράλλαξι] от присущего ему самостоятельного движения [αὐτοῦ κινήσεως]. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей, а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону (Платон 2014, 367)

Так, Космос хоть и совершенен, но все-таки ему присуще некое отклонение. Несмотря на свое совершенство, космос все-таки своей малой частью гибриститичен. Гибриститичность космоса для Платона обосновывается тем, что космос телесен, а ничто телесное не способно быть все время самодвижущимся, оттого через определенные периоды времени, когда космос отклоняется, ему требуется регенерация, которая заключается для него в возвращении к демиургу с тем, чтобы тот его переустроил. Так, в «Политике» Чужеземец замечает, что раз тому, кто все устроил не подобает приводить все то в одну, то в другую сторону, тогда «космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретается им заново (Курсив мой. — Н.З.) и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие» (Платон 2014, 368). Таким образом, после того как случается «малейшее отклонение», которое присуще космосу как телесному существу, космос возвращается к устройителю и приобретает жизнь заново, воспринимая уготованное ему творцом бессмертия.

Миф о Фазтоне также напоминает хорошо известный миф о Дедале и Икаре. Дедал дал наставление, чтоб его сын не взлетал ни слишком высоко, ни опускался слишком низко, но, чтобы держался срединного пути, но тот, так же как и Фазтрон послушался наставления отца. Такой срединный путь у Ксенофонта в «Меморабилиях» оказывается путем чужеземца и свободы:

[...] кому, думаешь, приятнее живется, — господствующим или подчиненным? [...] Нет, — отвечал Аристипп, — я и в разряд рабов тоже себя не ставлю: мне кажется, есть ка-

кой-то средний путь (μέση ὁδός) между этими крайностями, по которому я и стараюсь идти, — путь ни через власть, ни через рабство, а через свободу, (δι' ἐλευθερίας) который вернее всего ведет к счастью (Ксенофонт 1993, 40).

И далее Аристипп вообще причисляет себя к чужеземцам. «Во избежание этого я даже не включаю себя в число граждан: я везде чужеземец (ξένος εἶμι)» (Ксенофонт 1993, 40). То есть, странным образом, свобода, занятие философией и проблема самовластия оказываются синонимичными статусу чужеземца. Итак, путь философии, свободы или самовластия чреват странноватостью, неуместностью, атопичностью. Такой путь — это всегда некоего рода неуместность (ἄτοπος). Несмотря на то, что срединное и кажется наиболее благоприятным, как раз-таки оно то и наиболее проблематичное.

Тема самовластвования, связанная с проблемой самодвижения и свободы также типична для платоновского «Горгия», где Сократ замечает: «а сами над собою, будут они властителями или подвластными?» (491d). При этом несмотря на все блага самовластвования в диалоге «Протагор» отмечается, со ссылкой на Симонида и Питтака, что «трудно быть хорошим» (339b-340d). После чего развитие темы получает новый эмфазис. Трудно не просто быть хорошим, но даже и стать.

Итак, мифологема мировых катастроф у Платона непосредственно связана с:

- 1) проблемой нарушения меры или ὕβρις;
- 2) с проблемой самовластвования или проблемой самодвижения (например, миф о разрушении в «Политике» зачинается к объяснению того, что такое царь, а истинный царь — это тот, кто суть самовластвующий).
- 3) с проблемой телесности или гибристичности, оформленной у Платона в идее Παράλλαξις или отклонения, иногда «малейшего отклонения» (σικροτάτην παράλλαξιν).
- 4) с проблемой заботы о себе или ἀνάμνησις (всякий раз тема забвения предшествует изложению мифа о катастрофе)

В те периоды, когда сопряженные с бессмертной душой *убыль и приток, то есть разрушение и рождение* меняются местами само же внетелесное, или бессмертное, остается вечно самодвижущимся и тождественным. Тождественное же или идея не относится к внешнему чувственному зрению, она относится к умозрению, которое, по завещанию Парменида, должно удерживать отсутствующее как присутствующее.

«Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее, ибо не отсечет сущее от примыкания к сущему, Ни когда оно рассеивается по космосу, Ни когда оно сплачивается» (Прокл 2006, 561).

Когда реализуется выражаясь словами Анаксимандра, «определенный порядок времени» (χρόνου τάξις), вещи платят свой долг, умирают, разрушаются, однако, наказание, которые они несут, справедливо, так как ничто телесное не может быть абсолютно самодвижимым. Такова плата за телесность космоса, который хоть и является порядком, но вовсе не из-за телесности, но в виду того, что космос устроен разумным, то есть бессмертным началом и способен в моменты «великих перемен» (в моменты **ἐναντία τροπή**) к своеобразному ауто-катарсису, который выражается как раз в виде космических катастроф, после которых наступает регенерация космоса.

### Литература

- Ксенофонт, (1993) Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 592 с.  
Лебедев А. В., (1989) Фрагменты ранних греческих философов, часть I. М.: Наука, 574 с.  
Платон, (2014) Диалоги. М.: Наука, 550 с.  
Прокл, (2006) Комментарий к «Пармениду» Платона. М.: Издательский дом «Мирь», 896 с.  
Токарев С. А., Брагинский И. С., Дьяконов И. М. и др., (1982) Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. Т. 2. 718 с.  
Diels H., (1906) Die fragmente der vorsokratiker. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 618 p.

### References

- Diels H., (1906) Die fragmente der vorsokratiker. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 618 p.  
Lebedev A. (1989) Fragments of the ancient philosophers, V.1. L.: Science Publ., 574 p.  
Plato (2014) Dialogues. L.: Science Publ., 550 p.  
Prokles (2006) Commentary on Plato's «Parmenides». L.: Publishing house «Mir», 896 p.  
Tokarev S., Braginsky I., Diakonov I. etc., (1982) Myths of nations of the world, L.: Soviet encyclopedia Publ.. V.2. 718 p.  
Xenophon (1993) Memorabilia, L.: Science Publ., 592 p.



## **ПАЙДЕЙЯ КАК МЕДИЦИНА, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА САМО-ОБРАЗ-ОВАНИЯ (ПЛАТОН, НИЦШЕ, ФУКО)<sup>45</sup>**

Статья посвящена исследованию пайдейи как особой системы практик отношения человека к самому себе в повседневной жизни, направленной на формирование своего образа, т. е. само-образ-ование. Направление анализ этого процесса будет определяться смыслом и эволюцией древнегреческого понятия «забота о себе» (*epimeleia*). Кратко будет разобрана эволюция понятия образа человека и его взаимосвязь с повседневным образом его жизни (*bios*), прежде всего в медицинской, антропологической и эстетической перспективах. «Образ человека» будет представлен как основополагающий антропологический концепт, в отличие от традиционных концептов («субъекта», «индивидуальности») более полно и аутентично схватывающий античное понимание человека и являющийся чрезвычайно актуальным для современной, визуально ориентированной антропологии и персонологии. Процесс само-образ-ования, как ключевой для философско-антропологической проблематики, будет раскрыт как процесс формирования определенной эстетической целостности человека, со своей сложной системой взаимосотнесенности «внешнего» и «внутреннего», в которой большое значение уделено медицинской составляющей. Поэтому будут развернуты медицинские, антропологические и эстетические основания образа человека. Для конкретизации и развертывания данных положений будет проведен сравнительный анализ механизмов осуществления само-образ-ования у Платона (с опорой на диалог «Алкивиад I»), Ф. Ницше (основываясь на сочинении *Ессе Номо*) и М. Фуко (работы начала 1980-х годов). Так, будет акцентировано внимание на разное понимание у этих авторов принципа «заботы о себе» (*epimeleia*), специфическое в каждом случае понимание медицины как части само-образ-ования, особое видение эстетики человеческого образа и при всех имеющихся различиях смысловая взаимосвязь философов XIX и XX века (Ницше и Фуко) с их великим предшественником и основателем философской пайдейи — Платоном.

**Ключевые слова:** Пайдейя, образ человека, эстетика, само-образ-ование, «забота о себе», медицина, Платон, Ницше, Фуко.

**Dorofeev Daniil Yu.**

*Paideia as medicine, anthropology and aesthetics of self-image-forming  
(Plato, Nietzsche, Foucault)*

The article is devoted to the study of *paideia* as a special system of practices of a person's relationship to himself in everyday life, connected to forming his

---

<sup>45</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-511-0001Бел\_а «Антропологические и аргументологические основания межкультурной коммуникации и диалога культур»

image, i. e. self-image-forming. The direction of analysis of this process will be determined by the meaning and evolution of the ancient Greek concept of «self-care» (epimeleia). We will briefly analyze the evolution of the concept of the image of a person and its relationship with the everyday way of life (bios), especially in the medical, anthropological and aesthetic perspectives. The “Human Image” will be presented as a fundamental anthropological concept, in contrast to traditional concepts («subject», «individuality») more fully and authentically grasping the ancient understanding of man and being extremely relevant for modern, visually oriented anthropology and personology. The process of self-image-forming, as a basis for philosophical-anthropological problems, will be revealed as a process of formation of a certain aesthetic integrity of a person, with its own complex system of interrelation of “external” and “internal”, in which great importance is given to the medical component. Therefore, the medical, anthropological and aesthetic foundations of the human image will be deployed. To concretize and deploy these provisions, a comparative analysis of the mechanisms of self-education in Plato (based on the dialogue «Alcibiades I»), F. Nietzsche (based on the work of *Ecce Homo*) and M. Foucault (works of the early 1980s) will be carried out. Thus, attention will be focused on a different understanding of the principle of «self-care» (epimeleia) among these authors, a specific understanding of medicine as a part of self-education in each case, a special vision of the aesthetics of the human image and, with all the differences, the semantic relationship of philosophers XIX and XX century (Nietzsche and Foucault) with their great predecessor and founder of the philosophical paideia — Plato.

**Keywords:** Paideia, Image of Person, Aesthetics, Self-Image-Forming, «care of myself», Medicine, Plato, Nietzsche, Foucault.

В древнегреческой классической литературе философия и медицина часто упоминается вместе. Такое было возможно потому, что высокий статус философии здесь встречался с, пусть и меньшим, но тоже высоким статусом медицины, которая понималась как существующая между, с одной стороны. «теорией» (theoria), или, в латинской формулировке, «свободным искусством» (art libere), и, с другой стороны, techne, ремеслом, практикой. Такая двойственность (теоретико-практическая) была определенным преимуществом в VI-пер.пол.V века, когда философия была в основном физикой, ведь она позволяла не отделять теорию от практики, а совмещать их (как это будет чуть позже в этике Сократа). Неудивительно, что уже в первой главе первой книги «Метафизики» Аристотель, рассуждая об отношениях и различиях опыта как знания единичного и искусства и науки как знания общего неоднократно приводит примеры с медициной, объединяющей и то и другое (Met., A, 1). Именно поэтому медицинская практика была важной составляющей пифагорейского союза, и непосредственно связанной с ней италийской (кротонской) медицинской школы, поскольку определенный режим, или образ жизни (bios), формируемый особым отношением к организации себя и своего существования, позволял приобщаться гармонии целого — космоса — и познать его порядок (cosmos). Не исключено,

что именно возросшее значение медицинских установок, которые стали занимать в раннем пифагореизме, закрытом элитном религиозно-духовном содружестве, центральное место, привело к появлению антропологической составляющей их учения (неотделимой еще, конечно, от собственно физической), что позволяет видеть в нем прямого предшественника и даже родоначальника этики.

Поэтому то, что сближает философию и медицину в данном контексте можно найти в установке «заботы о себе» (*epimeleia*), которая и была основой греческой пайдеи. Пайдейя (*paideia*) — многозначительный древнегреческий термин, чрезвычайно тесно связанный с особенностями классической греческой культуры. Поэтому его перевод как современными терминами «воспитание» или «образование», формально, возможно, и допустимый, уводит нас от понимания его сути. Как кажется, глубинный смысл этого термина чуть более полно и глубоко раскроется перед нами, если мы переведем его как «само-образ-ование», т. е. процесс формирования человеком своего образа в повседневной жизни. Но коснемся сначала, пусть и в самом общем виде, греческой системы образования, чтобы, отталкиваясь от нее, вернуться к пониманию пайдеи.

*Первый этап* греческого образования-воспитания, который в основном осуществлялся на материале поэм Гомера, был связан, как известно, с умением читать, писать, помнить (вспомним «искусство памяти» Симонида), знать азы литературы (в основном эпической) и музыки (ведь слово и звук были нераздельны) — этот этап можно назвать *начальной эллинизацией*, т. е. приобретением самым основам древнегреческой культуры; он осуществлялся в основном дома. *Далее* следовало обучение борьбе, верхней езде (а также езде на колеснице), обхождению с оружием, т. е. всему тому, что могло понадобиться при защите полиса — этот этап условно назовем *этапом социализации грека*, т. к. он здесь приобщался полисным ценностям, и был связан с переходом грека от статуса ребенка к статусу мужа-гражданина, который проходил благодаря институту эфебства. Наконец, *третий этап* включает в себя то, что, опять-таки условно, можно назвать *высшим образованием*, но с четко выраженным практическим, даже прагматическим уклоном — речь идет об овладении искусством слова, риторикой, что было необходимо для выстраивания успешной политической карьеры в демократическом полисе (а с этой деятельностью было связано самоутверждение и самореализация абсолютно подавляющего большинства граждан полиса). Здесь риторическое техне, технические навыки владения

словом, сочеталось с эстетикой слова, умением выстраивать убедительно свою речь, обосновывать свои положения, критиковать (разоблачать) чужие, просто красиво и выразительно говорить — все эти знания были чрезвычайно востребованы в греческой публичной демократии и предлагались за плату с сер.V в. д.н.э. софистами на их занятиях.

Но можно выделить и еще один этап, до которого на самом деле не многие доходили, но который существовал, имея достаточно высокую ценность и объединяя в определенном контексте философию и медицину: это собственно пайдейя, понимаемая как *само-образование*, формирование своего целостного образа через способ своего повседневного существования, в котором воплощалось и манифестировалось открытое в самопознании знание. Такое знание не сводится лишь к теоретическому, отвлеченному или абстрактному, его условием и основанием является определенное *само-соотнесение*, которое можно обрести только самому, через определенное, воплощаемое в образе своей жизни отношение к себе (само-отношение) и которое невозможно механистически, как формальный прием (аналогичный искусству софизмов как прагматично ориентированной языковой игре, которой обучали софисты) получить от другого.

Такое знание и познание себя, являвшееся своего рода «искусством жизни», можно назвать *личным*, и оно в Древней Греции связано как с философией. так и с медициной. Дело в том, что греческая медицина рассматривалась не столько как лечение уже наступившей болезни (как это понимается в основном в наше время), сколько как определенный *образ жизни*, *bios*, который нацелен на максимальное приобщение природе (фюсису, космосу), что формирует благодаря такой *самоорганизации* в гармоничное целое составляющие человеческого организма (например, четыре жидкости Гиппократ) и является потому не только превентивной мерой, но и самоценной установкой. Кстати, такое понимание, бытовавшее в кротонской школе, было определено математической теорией пропорций, симметрии и гармонии противоположностей Пифагора (Жмудь 1990, 130–159). Греческая медицина не знала субъектно-объектного механистического отношения, какое было в новоевропейской медицине. Она, конечно, могла лечить болезни, но главное она учила человека вести определенный образ жизни, способствующий формированию в человеческом организме гармоничной целесообразности, а это невозможно как без общей теории, так и без соответствующего свободного отношения самого человека к организации себе и сво-

ей жизни. Поэтому античная медицина учила относиться с заботой не к одному лишь телу, а к всему духовно-телесному единству, каким предстает человек в своем целостном образе. Отсюда и само-образование, пайдейя, в которой фактор «теоретического» (разумного, философского, знание своей фюсис), *этического* (вести природный, т. е. добродетельно-разумный образ жизни) и *эстетического* (т. е. *благообразности*, не обязательно аполлоновой красоты в идеале калокагатии), неразрывно взаимосвязаны, являя в образе конкретного уникального человека манифестацию природной естественности-истины, космического порядка.

В таком образе жизни было значимо буквально все — режим жизни и питания (этим составляющим, как известно, придавали особое значение в пифагорейском союзе, и само понятие *bios* идет именно оттуда), особенности одежду и ее ношения, организация дома (неудивительно, что Витрувий в «Десяти книгах об архитектуре» писал, что архитектор обязан «иметь понятие о медицине» — I, 1,3), расположение кровати, сочетание активности и отдыха, их характер и т. д. Сюда входили даже такие факторы, которые напрямую от человека не зависят, но влияют на него и он должен их осознавать и по возможности учитывать (когда есть возможность их выбирать): это расположение города, в котором живет человек, отношение такого топоса к ветрам, воде, местности и пр. — все это можно назвать *надсубъектным уровнем организации человеческой жизни*. Обо всем этом говорится, наверное, в самом глубоком трактате Гиппократов «О воздухах, водах и местностях» — кстати, там же подчеркивается как эти условия влияют и определяют внутренний (нравственный) (*этнос*) и внешний (*айстетис*) вид (*эйдос*, *морфе*) человека и даже голос, т. е. здесь была явная эстетическая составляющая, но не отделяющая внешнее от внутреннего, а скорее их объединяющая, в пределе, в идеале в образе калокагатии человека, но и просто в благообразии человека (Гиппократ 1994, 275–307).

Поэтому можно заключить, что реальная продуктивность греческой медицины предполагала в качестве своего условия «заботу о себе». Греческая философия, примерно в то же время, также делает это понятие предметом своего внимания, оно подробно рассматривается Платоном в диалоге «*Алкивиад I*». Но чтобы заботиться о себе нужно сначала *знать самого себя*, знать, кто является твоим собственным, подлинным Я. Понятие лежащее в основе этих размышлений, *auto to auto*, «самое себя», «яйность», «самость» — центральное для развития европейской философской антропологии; здесь

Платон впервые подходит к философски фундаментально понятой проблеме человеческой идентичности. Он усматривает такую человеческую «самость» (то, что много позже в английском будет выражаться словами *Selfhood* или *Personality*, а в немецком *Selbst* или *Personlichkeit*), не в имуществе и теле, как это было принято в его время, а открывает ее в душе (Подробней об анализе этой проблематики в данном платоновском диалоге: Дорофеев 2019, 251–268). Хочу здесь обратить особое внимание на влияние Пифагора на Платона, и именно в аспекте отношения к себе и своему образу жизни. Кстати, хотя в своих диалогах Платон называл по имени почти всех философов, а основных — многократно, но Пифагора называет только однажды (Государство, 600a-b), и как раз в месте, где обсуждалось воспитание и образ жизни. Возможно, это объясняется особым значением для Платона Пифагора, который был частью его тайной философии, устной, не для широкого круга (ведь Демокрита Платон, скорей всего, не упоминает уже по другим причинам, которые связаны с неприятием взглядов философа из Абдера).

Для формирования такого знания пайдеи, которое обретается и реализуется лишь в ежедневных практиках заботы о себе, которые приобщают человека истине (фюсис, космосу, Логосу, Богу-Единому — сейчас это не важно) и благодаря чему он просветляется, нужен учитель. Но это не учитель, дающий технэ, формально-механистические знания-умения-навыки-приемы, а учитель, который поможет открыть глаза на самого себя, точнее даже — откроет для человека его подлинное Я, поможет, по слову Пиндара, «стать собой» (здесь есть прямое сходство с Востоком, в частности, с отношением учитель-ученик в дзэн-буддизме или даосизме — такого рода отношение и познание затрагивают и меняют суть и образ человека, и их вполне можно назвать личными, отличая от абстрактно-теоретических). Все это можно только в самосознании, самоотношении, заботе о себе, даже «любви к себе», о которой писал Аристотель (а в XX веке Макс Шелер и Эрих Фромм) и которую следует отличать от эгоистического себялюбия (поэтому подлинное «самолюбие», *Selbstliebe*, от эгоистического «себялюбия», *Eigenliebe*). Ведь любовь к себе по Платону — это такое отношение к себе, в котором человек направляет себя к приобщению истине и бытию, обретая при этом просветление и преображение, развертывая свое подлинное Я в феноменальной форме своего образа и экзистенциальном характере своей жизни. Кстати, в этом контексте интересно было бы сравнить учение о просветлении на Востоке, в Древней Греции и в христиан-

стве, особенно православном исихазме, фундированном идеей обожения, напрямую связанным с Преображением Господним и просветляющей силой идущих от Него световых энергий.

После античности связка пайдейя-забота о себе стала быстро терять свою значимость, забываться и даже искажаться. Во многом это произошло оттого, что принцип *epimeleia* постепенно, но неуклонно вытеснялся принципом «познай самого себя» (*cognosce te ipsum*), что привело, с одной стороны, к моноползации теоретической установки как схоластически и отвлеченно понятой рациональности, а с другой — к игнорированию философской и антропологической значимости организации человеком порядка своей повседневной жизни. Как кажется, первым, кто, спустя века, обратился к реабилитации «ближайшего» к человеку, т. е. составляющих его повседневного существования, кто признал осевую значимость самоотношения в его повседневных компонентах и деталях, кто сделал тем самым установку «заботы о себе» фундаментальной основой антропологии и философии, тем самым подойдя к основанию современной философской антропологии, был Фридрих Ницше и его поздняя «философия повседневной жизни», искусство «как становиться самим собой». Причем, что особенно нам здесь важно, сделано это было им в прямой перспективе медицины, точнее даже, что неоднократно подчеркивалось им, ее физиологического аспекта. Поэтому кратко расскажем о физиологии самообразования Ф. Ницше, представленной в сочинении «Ессе Номо».

Пожалуй, после классических времен Древней Греции Ницше был первым, кто так энергично настаивал на принципиальной связи между философией и медициной: он выступает в роли врача, диагностирующего самого себя и избирающего для себя оптимальный для своей *физической индивидуальности* способ лечения, который заключается в медицинской целесообразности определенного образа жизни. Направленность на *физиологически понимаемое здоровье* есть одновременно реакция и ответ немецкого философа на любые претензии «идеализма», а также суть подлинной философии жизни как «воли к здоровью» (Ницше 1990, 700). «Забота о себе» предстает у Ницше не просто как забота о теле (это проявляется и у греков, например, в палестре), а как забота о *физиологически понятом теле*. Если Фуко (о котором далее) называет античное искусство жизни, формирующееся «заботой о себе», *диетикой* (Фуко 2004, 169–197), являющейся своего рода этико-эстетическим *askesis*'ом (упражнением), то Ницше говорит о *гигиене* — именно так он оценивает близ-

кое своей поздней философии учение «глубокого физиолога» Будды (Ницше 1990, 704); впрочем, в обоих случаях медицине отводится центральная роль.

Неудивительно, что Ницше уделяет самое пристальное внимание своему *физиологическому само-образ-ованию*, т. е. диагностированию, формированию и поддержанию своих физиологических процессов в оптимальном для них состоянии. Это отношение к своему образу не отношение денди-эстета (типа Оскара Уайльда) или эстетствующего интеллектуала (типа Марселя Пруста), сосредоточенных на доведении до безукоризненного блеска своего внешнего вида, а трезвого врача, которому известно реальное состояние организма своего пациента. Но Ницше не приветствует дендизм\фанатизм и в отношении своего физиологического образа, он не стремится к «идеалу» здоровья — он вообще видел свое призвание в низвержении любых идеалов; для него важнее не вылечить, изменить, усовершенствовать себя, а *принять себя, прислушиваться к себе и исходить из себя*, даже если это будет оборачиваться болью. Более того, признается, что сама болезнь может быть как проявлением здоровья, так и путем — пусть и извилистым, но который нужно пройти до конца — к здоровью. В этом самоотношении суть того, что понималось им как «русский фатализм»: «Принимать себя самого как фатум, не хотеть быть «иным» — это и есть в таких обстоятельствах само *великое разумение*» (Ницше 1990, 705). *Amor fati* — это формула величия человека по Ницше: «не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее — всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, — *любить ее...*» (Ницше 1990, 721).

Такая «любовь необходимости» прежде всего проявляется в любви к себе, в принятии себя во всей полноте своей данности, особенно физиологической данности. Внимательная, беспристрастная и трезвая любовь к себе позволяет диагностировать то, что является центральным для физиологического само-образ-ования — *питание, место проживания и климат, способ отдыха*. Именно эти составляющие являются основой физиологического само-образ-ования Ницше, именно своим личным опытом их организации в своей повседневной жизни он подробно делится в Ессе Ното, своей философской автобиографии, своем последнем законченном сочинении. Внимание к этим осевым сторонам самоорганизации своего повседневного существования представляет собой своеобразную, физиологически ориентированную реинкарнацию античной «заботы



о себе». Но здесь не стоит искать даже претензий на формирование философско определяемого «искусства жизни», как это есть, например, у Сенеки, скорее здесь предстает программа «выживания», точнее, оптимизации возможностей своего физиологически изученного организма для максимально продуктивного и длительного, с учетом приятия этих условий и данностей, не могущих и не желаемых быть измененными (вспомним *amor fati*), существования. Ницше учитывает опыт самоорганизации, представленный Гиппократом, но, в отличие от наставлений греческого врача, где-то в глубине он и не хочет вылечиться. Видимо, при всем заявляемом стремлении к здоровью, он не хочет полностью победить свои болезни, а лишь уменьшить их негативный эффект практиками искусно выстроенной «заботы о себе». Ведь его болезненность — это фундамент его личности, и она ему ближе и дороже любых форм калокагатий, ведь в том числе и в ней — основа и залог его философских прозрений.

Теперь обратимся к Мишелю Фуко. Следует признать, что именно Фуко актуализировал понятие «заботы о себе» в своих поздних сочинениях нач. 80-х годов прошлого века, введя его в обиход современной философии. Особую роль здесь играет трехтомник «История сексуальности», в первом томе которого («Использование удовольствий») Фуко во введении рассказывает, как он пришел к этой проблематике, в центре которой, напомним, стоит понятие «субъективации истины». Отдельно нужно отметить и третий том, который так и называется «забота о себе», где устанавливается важный принцип «культуры себя» и «практик себя» (а также в главе «Тело» представлено значение этих процессов как само-образования в медицине Галена и др.) как моделирования своих желаний. Все это, впрочем, уже хорошо известно и исследовано.

Здесь же я хочу подчеркнуть у Фуко эстетический аспект пайдеи, который проявляется в образе человека. Образ является ключевой формы проблематизации проблемы «герменевтики себя» Мишеля Фуко, и он его касается уже во введении в первый том истории сексуальности (Фуко 2004, 29–32). Правда, здесь он касается именно образа гомосексуалиста, желая, видимо, снять с него имеющуюся (и нередко встречающуюся в текстах сер. XIX века) отталкивающую ауру. Он обращается к образу гомосексуалиста в поздней античности. Особенно здесь подчеркивается специфика отношения гомосексуалистов к своей внешности, характеризующаяся чрезмерной изнеженностью, при том, что сами гомосексуальные отношения не осуждаются. Получается, есть насмешка над образом, в кото-

ром проявляется гомосексуальная установка по отношению к себе и своему внешнему виду, но сами данные отношения не осуждаются, однако именно в образе они себя манифестируют. В дальнейших главах этой книги понимание человеческого образа расширяется и углубляется, и он уже рассматривается применительно к философам.

Итак, феноменальный образ, внешний вид человека предстает как результат философского само-образ-ования и существования, а философия — как определенный образ жизни, который произвольно, но по своей внутренней логике полагает образ человека. Так философия и эстетика в античности предстают неразрывно связанными, но принципиально иначе, чем у А. Лосева. У Фуко они связаны через концепт «субъективации истины», т. е. человек, устремляющийся в философии как жизни к истине, трансформирует не только свои взгляды, мнения, но и сам внешний образ трансформируется под влиянием определенной жизни и тех ценностных установок, которые в ней манифестируются и проявляются. Так, образ киника отличается от образа эпикурейца — это важно, ведь у киников, несмотря на формально заявляемое пренебрежение внешними формами существования, тоже была своя эстетика жизни и образа, определяемая их философией и формируемыми на ее основе принципами отношения к себе, миру и другим людям (Фуко 2014, 200–295; подробнее об особенностях иконографии античных философов: Дорофеев, Савчук, Светлов 2017). В последнем курсе лекций «Мужество истины» Фуко говорит о эстетике существования и жизни как произведении философского искусства — частью чего является и эстетический внешний образ философа, свидетельствующей о его определенном самоотношении и понимании истины. (Фуко 2014, 164–184). Философия здесь это жизненно-экзистенциальная практика, а образ — эстетическое следствие из нее. Правда, визуально-пластическое мироощущение и способ само-образ-ования дополняется нарративным самообразованием в письменных автокоммуникация римской эпохи (прежде всего личной перепиской).

Примеры, наверное, можно было бы продолжить, но важно, что у Фуко эстетика образа, пайдейя, забота о себе, философия как самообразования неотделимы в пространстве античной философии и культуры.

Конечно, эстетика человеческого образа требует еще более внимательного развития и изучения, но очевидно, что в процессе понимания пайдеии как само-образ-ования медицинские, антропо-

логические и эстетические составляющие раскрывают свою очень тесную переплетенность (хотя, конечно, приоритеты могут быть в каждом конкретном случае свои), и их продуктивное понимание и осмысление затруднительно без внимательного изучения опыта Платона, Ницше и Фуко, каждый из которых оставил свое веское слово в этом вопросе.

### Литература

- Гиппократ. Избранные книги. М.: Сварог, 1994.
- Дорофеев Д. Ю., Савчук В. В., Светлов Р. В. «Иконография античных философов: история и антропология образов. СПб.: ПФО, 2017.
- Дорофеев Д. Ю. Человеческая идентичность в платоновском диалоге «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематики в древнегреческой философии) // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2019. Т. 13. вып.1. С. 251–268
- Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. М.: Наука, 1990.
- Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1990. т. 2. С. 693–770.
- Фуко М. История сексуальности. Т. 2 Использование удовольствий. СПб.: Академический проект, 2004.
- Фуко М. Мужество истины. СПб.: Владимир Даль, 2014.

### References

- Gippokrat. Izbrannyye knigi. M.: Svarog, 1994.
- Dorofeev D.YU., Savchuk V. V., Svetlov R. V. «Ikonografiya antichnykh filosofov: istoriya i antropologiya obrazov. SPb.: PFO, 2017.
- Dorofeev D.YU. «Chelovecheskaya identichnost' v platonovskom dialoge «Alkiviad I» (k voprosu ob antropologicheskoy problematiki v drevnegrecheskoy filosofii) // Scholē. Filosofskoye antikovedeniye i klassicheskaya traditsiya. 2019. T.13. vyp.1. S.251–268
- ZHmud' L.YA. Pifagor i ego shkola. M.: Nauka, 1990.
- Nitsche F. Sochineniya v 2-kh tomakh. M.: Nauka, 1990. t.2. S.693–770.
- Foucault M. Istoriya seksual'nosti. T.2 Ispolzovaniye udovol'stviy. SPb.: Akademicheskij proyekt, 2004.
- Foucault M. Muzhestvo istiny. SPb.: Vladimir Dal', 2014.

## **АПОЛОГИЯ МАРЦИАНА АРИСТИДА: ЭЛЛИНИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА ИЛИ ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ПЛАТОНИЗМА?**

В статье рассматривается проблема философского содержания апологии Марциана Аристиды, одного из самых ранних, из сохранившихся, произведений данного жанра раннехристианской традиции, в контексте устоявшегося с немецкой историографии XIX века положения об эллинизации христианства. Автор отвергает данную трактовку и рассматривает биографию автора, избранный жанр и непосредственно фрагменты философского характера Апологии в сравнении с соответствующими фрагментами учебников платоновской философии II века (Диоген Лаэртский, Апулей, Алкиной), как аспекты собственного развития христианских учения и Церкви внутри доминирующей греко-римской культуры. Поднимаются вопросы оригинальности подхода христианского апологета, степени его включенности в греческую и семитскую культуру — при явной опоре на школьное представление о Платоне и его философии Аристид свободно обращается с философскими теологическими формулами, уделяя большее внимание христианскому, равно иудейскому, благочестию. Предлагается авторская концепция избирательной ассимиляции христианством греческой философии, в частности платоновских догматов, а именно творческое усвоение и переработка существующих «общих» философских положений образованными христианами в рамках апологетической работы, вызванной как внешними обстоятельствами — гонения, так и внутренними — пополнение рядов образованными членами. Философское содержание апологии делится на две области, в которых платонизм и христианство говорят на одном языке: теологическую и этическую, в обеих областях христианин Аристид демонстрирует самостоятельность высказывания. Производится анализ состояния раннехристианского учения и Церкви на примере образованного христианина Аристиды, полностью возросшего внутри античной культуры и избравшего христианство, как наилучшую «философию» и готового ее защищать.

*Ключевые слова:* раннее христианство, апология, средний платонизм, эллинизация, богословие

**Savina Kseniya**

Apology of Marcianus Aristides: Hellenization of Christianity or  
Christianization of Platonism?

The article deals with the problem of the philosophical content of the apology Marcianus Aristides, one of the earliest surviving works of this genre of early Christian tradition, in the context of well-established German historiography of the nineteenth century provisions on the Hellenization of Christianity. The author rejects this interpretation, and considers the biography of the author, chosen genre and the philosophical fragments of Apology in comparison with the corresponding fragments of the books of Plato's philosophy of the second

century (Diogenes Laertius, Apuleius, Alcinous), as aspects of self-development of Christian doctrine and the Church within the dominant Greco-Roman culture. Raising questions about the originality of the approach of the Christian apologist, the degree of its involvement in the Greek and Semitic culture — with the explicit support of the Plato school and his philosophy Aristides freely drawn from the philosophical and theological formulas, focusing heavily on the Christian, or Jewish, piety. The author suggests the concept of selective assimilation by Christianity of Greek philosophy, particularly Platonic dogmas, namely, creative assimilation and processing of the existing “General” philosophical positions by educated Christians in the framework of the apologetic work, caused by external circumstances — persecution, and internal — replenishment of the ranks of educated members. The philosophical content of apologia is divided into two areas in which Platonism and Christianity speak the same language: theological and ethical, in both areas the Christian Aristides demonstrates the independence of utterance. The analysis of the state of early Christian doctrine and Church is made on the example of the educated Christian Aristides, who fully grew up inside the ancient culture and chose Christianity as the best “philosophy” and ready to defend it.

**Keywords:** Early Christianity, Apology, Middle platonism, Hellenization, Theology

## Вступление

Несомое христианами благовестие казалось подобным учению Платона во время появления христианства на интеллектуальном пространстве империи, в конце I в. и во время наибольшего интереса к истории раннего христианства, в XIX в. Во II в. противники христиан не рассматривали христианство, как серьезное учение (*superstitio*), а христиане указывая на безусловную древность иудейского учения по отношению к относительно недавним Платону и всем, полагали Писание источником отрывочных истинных знаний философов. В XIX в., в разгар изучения раннехристианской литературы в России и на Западе, после Адольфа Гарнака (Гарнак А. 2001), приостановившего дискуссию емким определением II–III вв. как периода эллинизации христианства, философские фрагменты апологий были объявлены признаками «ученичества» и «усвоения». Если первое может иметь отношение только к фактам биографий авторов апологий, но никак не к учению, то второе, с некоторыми существенными уточнениями, может быть применено для характеристики одной из сторон развития раннехристианского учения, что предстоит рассмотреть на примере Апологии Марциана Аристида, как некой апологии *in crudo*, первой из дошедших. Выносимый на рассмотрение тезис может быть сформулирован следующим образом: «Апология возникает в ходе развития христианского уче-

ния в интеллектуальной среде Античности, как самостоятельного участника процесса кодификации философского знания, особенно платонизма». Т.е. тезис о христианизации философской проблематики, о творческом усвоении и пересмотре одним комплексом убеждений другого.

### О жанре и авторе

II в. н.э. для христианства был, первым делом, веком литературной и еkkлезиологической работы, во вторую очередь противостояния обществу и иным учениям. На стыке задач, и, что важнее, традиций возникла христианская апология. Общество греко-романской культуры имело ясное представление об основах общения, основанного на риторических и юридических принципах. Риторика — дисциплина, во многом теперь утраченная, вероятно, по причине уменьшения доли личного общения членов общества, сочетает в себе логику, эстетику и поэтику. Философия, доминирующая «наука», выступала в своих жанрах, но активно пользовалась и риторическими. Так что деление апологии на риторическую и философскую, в чем-то, условно. Христианские авторы, о которых пойдет речь, одного возьмем специально, были либо образованными людьми/философами до обращения, либо будучи христианами получали образование. Потому возникает христианская апология как философское или риторико-юридическое сочинение, имеющее адресата (власть или элита) и цель — объяснить и потребовать свои права. Таким образом, во-первых, важно соотношение «исходных» — иудейского благочестия и эллинской образованности в раннехристианском учении апологета, во-вторых собственно христианское содержание апологии, «вводимое» в интеллектуальное пространство империи.

Для того обратимся в начале к биографии Марциана Аристида, чье имя упоминается в первых рядах *De viris illustribus* Иеронима. Его апология первая из сохранившихся и одна из первых по времени написания. Источники жизнеописания Аристида, образованного афинянина, исповедующего христианство, не изобилуют подробностями, видимо апологет был известен только по своему сочинению. Апология его знакомая Евсевию и Иерониму, и скорее всего нешироко распространенная в христианской среде, исчезла надолго как самостоятельное произведение. Однако, сам текст не пропал. Он обнаружился в XIX веке в армянском, сирийском и греческом

вариантах во фрагментах или в составе другого христианского сочинения. В версиях адресатом числится император Адриан и император Антонин Пий, исходя из чего время написания апологии можно смело относить к периоду между 120–140-ми годами. Поскольку «появилась» апология во время бурного развития историографии раннего христианства, то и отклик на нее был масштабный — восприятие апологетики как эллинизации христианства во многом базируется на прибавлении к хорошо изученным сочинениям Иустина Философа Апологии Марциана Аристида. Аристид предстает образованным греком, посещавшим Рим и Малую Азию, возможно и Сирию. В сознательном возрасте Марциан Аристид, вероятно римский гражданин (как ап. Павел), присоединяется к афинской общине христиан, Афинской церкви. Церковь эта, как и десятки церквей во всех крупных городах Греции и малоазийского побережья, Сирии и Египта, состояла из окрепшего, возросшего в вере третьего поколения христиан. Пасторы первого и второго поколений, апостолы и видевшие апостолов, мученически погибли на глазах своих общин, по общему настроению властей, ясному из рескрипта Траяна — казнить, но не разыскивать, было очевидно, что подобный конец ожидает и таких как Аристид. Почему христианство оказывается в таком положении? Не обращаясь к внутреннему развитию иудейской традиции, особенно к фарисейской деятельности и пророческой, и апокалиптической литературам, обратим внимание на то, что тяжелая реакция Иудейского «государства», в I в. н.э., на жесткую римскую власть прямо повлияла на возникновение в Иудее христианства. А в благополучных Сирии, Малой Азии, Греции, Египте еще больше иудейского населения (большая часть которого — христиане). Интересно то, что реакция римских властей на христианство было полумерой, неэффективной против роста христианских общин, спровоцированного действиями Рима против иудеев. Возможно, рассудительная римская власть разделяла бунт и исповедание противных человеку идей. Однако мало ли идей в империи, почему за это казнить? Возможно, что противостояние иудеев и римского государства продолжилось в борьбе с христианством, а полумеры потому, что христиане — «полуиудеи», невозможно ведь забыть, что христианство — иудейская религия, а Мессия — Иисус для иудеев. Здесь оговорим, что автор понимает христианство как рафинированную форму семитской, конкретно иудейской, культуры, как продукт внутреннего религиозного развития иудейской традиции, возникший в известных исторических обстоятельствах, описанных

ранее. Христианство при возникновении и далее, всегда было «полу-иудейским-полухристианским» и это, собственное содержание, оказалось пространством прямого взаимодействия иудейской и греко-римской культур. Так, как бы за спиной у государства и общества, а тем временем в самом обществе, христианство оказалось внутри греко-римской культуры. Поскольку люди этой культуры, население названных Восточных территорий, становились христианами. И христианская апология есть ничто иное как «введение» христианством иудейского мировоззрения в греко-римское интеллектуальное поле. Само христианство есть такое внедрение и эту работу христианство вело параллельно с упрочнением собственного учения, в том его содержании, которое является новым по отношению к иудаизму. Появление в конце второго века крупных самостоятельных христианских мыслителей, больших, чем современники-нехристиане, ясно свидетельствует об этой работе, не говоря уже об оформлении Нового завета к концу века. Апологетика видится в таком ключе важной стороной развития христианского вероучения, показывающей природу христианства и христиан, как новой культуры с иудейским ядром, собственными целями и принципиальными нововведениями, свободно себя чувствующей в греко-римском мире. В философии, риторике и литературе. В подтверждение этих слов и для иллюстрации произведем анализ «Апологии» Аристида.

### **Философские аспекты Апологии — теологический**

Самый «эллинизированный» аспект апологетических рассуждений христиан, по мнению сторонников немецкой школы, — теологический. Обратимся к тексту апологета и современным ему учебникам платоновской философии. Апология Аристида, в том виде в котором она дошла до нашего времени, открывается фрагментом «философским» — в стандартной форме приводятся космологический аргумент от совершенства, красоты и гармонии, аргумент от движения и «протоонтологический» аргумент (непостижимость сущности). Дается ряд апофатических эпитетов — нерожден, несотворен, бесконечен, бессмертен, бесстрастен. «Философские» рассуждения Аристида (как и Иустина Философа и проч.) представляют наибольший интерес для историка — возможно определение характера взаимодействия раннехристианского учения и рафинированной формы античной культуры, философии. Как же рассматривать массив учений, тем более что применительно к христианскому уче-



нию говорят об эллинизации мысли, об «инкорпорировании» греческой философии. Чьей философии или как утверждать подобное? Не применяя термины «эллинизация» (христианский автор, чей труд перед нами, — грек) и «инкорпорация», полагаем возможным определить некоторое «среднее» содержание философского целого II века и отношения христианства к нему. Это — платоновское учение, имея ввиду его эклектичный характер по отношению к предыдущим учениям. Платон, вокруг сократического «ядра» аккумулялировал многие положения прежней натурфилософии, особенно элеатской школы. Сравни у Апулея, младшего современника Аристиды: «Хотя он <Платон> воспринял эти части философии от разных школ, — физическую от пифагорейцев, логическую от элеатов, а этическую — из сократова источника, — все же соединение их в единое тело произведено им самим...» (Апулей 1995, 40). Таким образом, для следующих поколений, учение Платона было своеобразной *школой школ* философии, как особого рода познания мира<sup>46</sup>. В нем, в платонизме, как и в Стое, произошло своеобразное «сжатие» знания. В I — II веках начался следующий этап оформления в комментировании, изложении и особенно в процессе усвоения. Важнейшую роль в этом сыграло христианство и анализ «философской» части христианских произведений I — II веков наиболее перспективен в решении проблемы раннехристианского учения.

В рассматриваемой первой части Апологии Аристиды мы находим такое изложение греческой философии, которое нам смутно напоминает не то Платона, не то Ксенофана, однако, ни у Платона, ни у Ксенофана непосредственно таких формул нет. Что же, можно говорить, что это школьное образование автора, общие слова, но, обратим внимание на школьное изложение платонизма современниками Аристиды. Уже упоминаемый Апулей: «Бога Платон считает бестелесным. Он, по его словам, един, ἀτερίμετρος, родитель и составитель всех вещей, блаженный и благодетельный, прекраснейший, ни в чем не нуждающийся, объединяющий все...» (Апулей 1995, 41), Диоген Лаэртский: «Бог, по его мнению, бестелесен, как и душа, — именно поэтому он не подвержен ущербу и претерпеванию...» (Диоген Лаэртский 1995, 30), Алкиной: «...Бог ...вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносовершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях)...» (Алкиной 1995, 77). Теология платоников

---

<sup>46</sup> В свете такой оценки, примечателен и успех Стои, также вобравшей в себя иные древние учения.

и теология Аристида кажутся совершенно подобными и были бы совершенно подобны, если бы не их контекст. Именно это — очевидно греческий ход мысли раннехристианского автора немецкие церковные историки, а вслед за ними и светские историки, считают показателем начала изменения христианства, начала воздействия на него господствующей культуры. Мы утверждаем обратное — перед нами пример не инкорпорации греческой философии, а ассимиляции. Христианство оказалось той подлинно новой творческой силой, совершившей второе «сжатие» знания, руководствуясь чуждым греческой философии принципом, религиозным.

Апология Аристида — христианский текст, в первую очередь провозглашающий новое учение, обладающее безусловной силой веры и согласное с разумом — изъяснимое философским языком. В Апологии большая часть посвящена отличиям воззрений иных категорий людей от христиан, причем для нападок на мифологические системы древности и Античности Аристид часто использует аргументы греческой философии, обращая ее свободомыслие против материнской культуры. Более того, это произведение не столько «апология», оправдание и защита, сколько восхваление и провозглашение абсолютного превосходства христиан над иными народами и всеми мнениями, ведь христиане *верят* в истинное знание, то, небольшой части которого философы учат, примешивая к ней постороннее (!). В самом деле, что делает семитский теоцентризм христианина с философской традицией? Отсекает, как лишнее, все то, что составляет наибольший интерес для образованных поклонников философии, платоников, в частности, II века. У Апулея, у Диогена, у Алкиноя приведенными формулами исчерпывается описание *одного из* начал мироздания. С ним все понятно — человек, хоть и постигает его тем, что ему сродни, но никакого «общения» с ним иметь не может, даже философ. Это, во-первых, во-вторых, между ним и миром есть образцы, есть и восприимница — материя. Есть сложная иерархия и генеалогия, причем, не забудем, что не смотря на логические, рациональные связи, изложение космологии совсем не лишено мифологической структуры (что не значит нерациональной, но художественной). Наследники Платона были увлечены Тимеевской картиной мира и Парменидовской диалектикой, христиане — носители семитского мировоззрения, в платоновской, греческой, философии «нашли» то, что было по-настоящему революционно по отношению к мифологическому мировоззрению и что не подчеркивали ни Платон, ни его ученики. Это «постижение», бу-

дучи наследием элеатов, примененным к человеку, пронизывает все диалоги Платона, но известно по «Федону», «Федру» и «Пармениду», прежде всего. Речь идет о божественности души<sup>47</sup>, а еще точнее о божественности как таковой. Логическая разработка «божественного» в массиве учений греческой философии и, специально, в платонизме, не оставляла политеизму, в действительности, ни единого шанса. «Возвращение» множественности сущностей в «Тимее» просто шаг назад в мифологическое мировоззрение, потому что оснований для практического монотеизма в греческой культуре не было. Иное дело — христианство, имея твердые религиозные убеждения, применяет творческую силу и делает этот следующий шаг в общем интеллектуальном развитии, становясь на передовую.

Аристид и христианские апологеты не были мыслителями «второго сорта», не были «неосвободившимися» от школьной философии верующими периода «неоформленного» христианства, но были полноценными христианами, получившими образование от античной культуры и чувствовавшими себя в ней, как хозяева, как равноценные «игроки». Аристид чувствует себя и манифестирует как избравший из множества *верное*, причем не такое верное, какое спокойно уживается с другими, а единственное, не терпящее соседства. Само христианство в Апологии выступает как путеводная звезда. Действуя исключительно в интересах христианства (это собственное содержание, составляющее большую часть сохранившегося текста, мы еще рассмотрим), апологет *попутно* принимает участие в развитии философской дискуссии в оригинальном ключе: в самом деле, философия имея отвлеченный принцип божественности — «вечносущего бога», не могла найти ему «точку приложения», распространяясь на все, во всем оставаясь единственным, безначальным, всеблагим и т. д. это «начало» сущего не могло стать собственно Богом. Здесь мы не говорим о пресловутом персонализированном характере иудейского Господа (ведь Зевс и прочие тоже — «личности»), но о самой замене «божественности» — Богом. В христианской апологии, в частности в аристидовой, начинается процесс ассимиляции греческой философии, как дополнительный, в чем-то даже побочный, основному развитию христианского учения, характеризующийся самостоятельным философским выбором христиан, как некоторым «предложением» античной традиции, причем, как мы уже говорили, изнутри самой традиции. Это семя семитской культуры, будучи

---

<sup>47</sup> «Прежде всего надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души...» (Платон 1994, 154).

ядром христианства, наконец «проросло» сквозь доминирующую культуру и само стало таковой, до этого момента чуть более двух веков.

Однако, вернемся к апологии, ведь мы рассмотрели только первые фрагменты, изложенные языком философии, являющиеся пространством взаимодействия античной культуры и нового учения, свободно выступающего со своими положениями. Контраргументация Аристиды традиционна для христианской критики мифологии и представляет собой отказ равно от художественной стороны мифологического мировоззрения и от художественного языка философии<sup>48</sup>. Христианство рационализирует сферу религиозного поклонения, отказывая в божественности стихиям и тем более их рукотворным воплощениям, делая в этом вопросе тот решительный шаг, который не смогла сделать философия. Аристид движется от большего заблуждения варваров к меньшему — эллинов. Отметим также, что стихии будучи попираемы людьми, не могут принять «блаженную и нетленную природу Бога» (Аристид 1898, 16) и являются произведениями Бога, сотворенными Им «для употребления людей» (Аристид 1898, 16). Против эллинов Аристид обращает фактически ксенофаново, в изложении Секста Эмпирика, младшего современника апологета: «Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только у людей позором считается или пороком...» (Ксенофан 1989, 171) и усматривает в этом не ошибку греческих поэтов, а отсутствие божественности в богах. Т.е. заостряет оружие греков и направляет против них самих.

Особый интерес вызывает предупреждение аллегорического «оправдания» мифологии, поскольку это не самая распространенная часть христианской критики, ведь отдельное направление развития раннехристианского учения составляло освоение плодов взаимодействия иудейской и греческой культур на Ближнем Востоке в эллинистическую эпоху (особенно ученого иудаизма и стоицизма). Апологет справедливо рассуждает, что присвоение реальным богам значений отвлеченных понятий, делает их «непригодными» для почитания. Как может религиозное чувство быть приложено к составляющим некую философскую картину? Только если обостренное мистическое чаяние, в условиях кризиса традиционного

---

<sup>48</sup> Следует отличать художественность мышления от использования художественного языка. Христианство в теологических рассуждениях использует образы, тем более что библейская традиция этому только способствует, но редко и именно как приемы для «выражения невыразимого».

религиозного чувства, но это проблема второй половины второго века. Для древних же мифологических систем появление философского толкования мифов было действительно губительно и христианство не преминуло подчеркнуть это.

### Философские аспекты Апологии — этический

Говоря об иудеях Аристид лаконичен и признает за ними правую веру, от которой они, впрочем, по убеждению христианина, по его убеждению отклонились, начав служить ангелам, слугам единственного Бога. В чем же преимущество христиан, этого нового отдельного народа, живущего в рассеянии между другими народами, кроме истинности их веры? Удивительно, неправда ли, что на констатации единственности учения христианин Аристид не останавливается? Все, потому что главным доводом в «защиту», главным преимуществом христиан является не то, что они не впадают в заблуждения, а их образ жизни. Моральная аргументация, пророческое наследие, составляющее тот сугубо иудейский компонент, который христианство несло в себе, как первооснову, через слова и жизнь основателя, должна быть интересна историку как то, новое, что привносит христианство в пространство греко-римской традиции. Этика, в христианском контексте равно филантропическая, в противовес героической и мудрой этикам философов, составляет особый раздел христианских апологий. Вначале рассмотрим этические фрагменты учебников платоновской философии, которые буквально вторят друг другу, затем моральные аргументы защитного слова Аристида, состоящие в описании нравов христиан и пути утверждения этих нравов в христианских общинах.

Итак, Диоген Лаэртский сообщает, что «...конечная цель заключается в том, чтобы уподобиться богу. Добродетель довлеет себе для счастья. ...мудрец будет счастлив...» (Диоген Лаэртский 1995, 30,31), «совершенная добродетель имеет четыре рода: разумение, справедливость, мужество и здравомыслие» (Диоген Лаэртский 1995, 33). Апулей: «Первые блага суть высший бог и оный ум... за ним следуют... ...добродетели души: разумность, справедливость, воздержность и храбрость; при этом разумность выше их всех» (Апулей 1995, 50), «...добродетель, по словам Платона, есть наилучшим и благороднейшим образом оформленное состояние ума» (Апулей 1995, 52). Перед нами предстает образ счастливого человека согласно философии — своеобразный фарисей, высокомерный в своей

добродетели, достигнутой упражнениями разума, ради умопости-гаемого блага. Обреченный на одиночество среди посредственных и порочных людей, философ не имеет упования ни на что, кроме как на воссоединение с высшим благом своей бессмертной души, созерцающей всю жизнь лишь отголоски подлинного бытия. Как говорит Алкиной: «...потому и надо стремиться как можно быстрее бежать отсюда туда: бегство и означает посильное уподобление божеству, а уподобление заключается в том, чтобы стать справедливым и благочестивым благодаря размышлению...» (Алкиной 1995, 92). А тем «...чьи души пропитаны пороками и не поддаются лечению мудрости, лучше умереть» (Апулей 1995, 59). Эта этика мудрости не может стать всеобщей или даже разделяемой небольшой группой, поскольку это этика одиночек. Каков бог к которому следует стремиться, такова и жизнь состоящая в уподоблении ему. Иудейская, а за ней и христианская, этика любви многое могла противопоставить философской, ведь христиане «...подражают Богу в человеколюбии...» (Аристид 1898, 274) и потому своим моральным долгом считают не возвращение неких добродетелей, а конкретную реализацию доброго нрава: «...помогая бедным, выкупая пленных, погребая мертвых...» (Аристид 1898, 274), христиане «... не прелюбодействуют, не распутствуют, не лжесвидетельствуют, не ищут чужого...» (Аристид 1898, 276). Значительно более эффективной оказывается и христианская система поддержания добрых нравов, сколько бы противники религии XIX и XX веков не клеймили ее, подобно философам Античности, ведь философия предполагает, что добродетель можно воспитать и сохранить размышлениями и рассуждениями, тем временем христиане полагали, что источник добродетели сердце, которое обучается примером и держится в узде страхом и надеждой. Потому Аристид не скрывает и не видит ничего предосудительного в том, что христиане «... стараются быть справедливыми, как люди ожидающие видеть Христа и с большой похвалой получить от него обещанное...» (Аристид 1898, 277). Христианская этика, если подытожить сказанное, оказывается, вновь на первый взгляд, подобной платоновской, но на поверку основанной на иудейской традиции и имеющей иные последствия для принявшего ее. Главным аргументом христианской апологии потому и становится образ жизни христиан, потому что в нем наглядно отражено превосходство и независимость этической составляющей христианского учения — христианская мораль «работает» в рамках общности. Впрочем, устройство христианских общин — отдельный вопрос.

## Заключение

Апология Аристиди II века демонстрирует самостоятельность христианской мысли в вопросах общих с философией II века. Собственное содержание, могущее быть пока вполне названным иудейским, проступает явно и не ущемляется ни философским ходом мысли, ни философским языком. Налицо «медленная» христианизация античной культуры, высший пик которой наступит через какие-то век-полтора.

## Источники

Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 (1993) Общ.ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 528 с.

Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 (1994) Общ.ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 654, [2] с.

Покровский А. И. Философ Аристид и его недавно открытая апология: I. Исторические сведения об Аристиде и его сочинениях; II. Перевод апологии (1898) Богословский вестник. Т. 2. № 4, с. 1–25 (2-я пагин.). (Начало.); Т. 2. № 6, с. 270–297 (2-я пагин.). (Окончание.).

Учебники платоновской философии. (1995) Томск: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина (Москва), «Водолей» (Томск), 160 с.

Рожанский И. Д. (1989) Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 576 с.

## Литература

Гопаченко А. Н. (2001) Раннее христианство. В 2-х томах. II Т. М.: АСТ, Харьков: Фолио, 512 с.

## Sources

Plato. Collected works in 4 volumes, v. 2. (1993) Asmus V. F., Losev, A. F., Taho- Godi A. A. (ed.). Moscow: Mysl Publ., 528 p.

Plato. Collected works in 4 volumes, v. 3. (1994) Asmus V. F., Losev, A. F., Taho- Godi A. A. (ed.). Moscow: Mysl Publ., 654 [2] p.

Pokrovskiy A. I. (1898) Aristides and his recent apology: I. Historical information about Aristides and his writings; II. Translation of Apology. Bogoslovskiy Vestnik, v. 2., № 4, p.1–25; v. 2. № 6, p. 270–297.

Textbooks of Platonic philosophy. (1995) Tomsk: «Greek-Latin cabinet» Shichalina Y. A. Publ. (Moscow), Vodoley Publ. (Tomsk), 160 p.

Rozhansky I. D. (ed.) (1989) Fragments of the early Greek philosophers. Part I. From epic theocosmogonies to the emergence of atomistics. Moscow: Nauka Publ., 576 p.

### **Literature**

Gopachenko A. N. (ed.) (2001) Early Christianity (in 2 volumes), v. 2. Moscow: AST Publ., Kharkiv: Pholio Publ., 512 p.



## **СПОР С МУДРЕЙШИМИ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА КАК ОБРАЗЕЦ ПРЕВОСХОДСТВА МУДРОСТИ СОКРАТА<sup>49</sup>**

Вопросы воспитания и политического устройства государства в философии Платона носит важнейший характер. Платоновский Сократ неоднократно вступает в спор по данным темам как с софистами, так и другими представителями древнего мира. Например, в диалогах «Лахет» и в седьмой книге «Государства» прослеживается полемика с Дамоном из Афин и Гераклитом на тему воспитания человека и политической роли философа в полисе. В ходе этих споров Платон показывает, что Сократ превосходит в мудрости не только ближайших оппонентов, но и мудрейших мыслителей.

**Ключевые слова:** Платон, Сократ, мудрость, Дамон из Афин, музыка, пайдейя, миф о пещере.

**Slobodkovskiy S.V.**

The dispute with the wisest in Plato's dialogues  
as an example of the superiority of Socrates' wisdom

Questions of education and political structure of the state in the philosophy of Plato is crucial. Plato's Socrates repeatedly enters into a dispute on these topics with both sophists and other representatives of the ancient world. For example, in the dialogues "Lahes" and in the seventh book of the "Republic" can be traced to the controversy with Damon of Athens and by the Heraclitus on the subject of raising human and political role of the philosopher in the Polis. In the course of these disputes, Plato shows that Socrates surpasses in wisdom not only the closest opponents, but also the wisest thinkers.

**Keywords:** Plato, Socrates, Wisdom, Damon of Athens, Music, Paideia, Allegory of the cave.

Фигура Сократа поистине уникальна и удивительна. Не каждый философ может похвастаться таким вниманием к своей персоне. При этом не каждый является настолько разным. Самым распространённым и встречаемым образ Сократа в современной культуре, принадлежит перу Платона. Философ-мудрец, воспитатель и отчасти политик, всё это в равной мере можно отнести к его Сократу. Однако в древнем мире не один Платон представил взгляд на него. Можно вспомнить Ксенофонта и его «Воспоминания о Сократе», Аристотеля и знаменитую комедию «Облака», в которой известный философ был изображён в иронической, насмешливой форме. Отметился

---

<sup>49</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

на этом поприще и Аристотель, но его замечания относительно Сократа не велики и не столь яркие. Существуют и другие воспоминания, и упоминания, но в основном Платон, Аристофан, Ксенофонт остаются неизменной связкой источников. Каждый из них в свою очередь, описал весьма разного Сократа. Например, если комедию «Облака» в полной мере можно назвать сатирой, как на Сократа, так и на всех софистических учителей, к которым Аристофан относил скорее всего и его. То вот уже Сократ Платона и Ксенофонта, имеют гораздо больше отличий, в контексте изображения его, как философа. В «Апологии Сократа» Платона и «Защита Сократа на суде» Ксенофонта, эта разница выражена весьма заметно, например, в вопросе причины обвинения. Платон озвучивает два обвинения: первое, развращения молодёжи и введение новых Богов, при этом преподносит это так, что их ложность, очевидна. Диалог построен таким образом, что сами обвинители не только не компетентны, но и сами представляют гораздо большую опасность, нежели Сократ, который в свою очередь, скорее показан в своей обычной роли, того кто ищет истину. Причины обвинения, судя по тексту диалога, не сильно беспокоят Платона, как и его Сократа. Сам смертный приговор, исходя из заключительной речи и тем темам, поднимаемые в диалогах «Критон» и «Федон», является желанным. Платоновский Сократ не испытывает ни страха, ни тягости, или другого переживания перед лицом смерти. Даже воспитание своих детей, он доверяет друзьям и ничто не способно отговорить его выбранного пути, который воспринимается, как излечение: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте». [Plato. Phaedo.118a]

В случае Сократа Ксенофонта, вопросу обвинения и его мотивов уделяется большее внимание, нежели это делает Платон. В конце суда, уже после вынесенного приговора, Сократ говорит следующие слова:

Я встретился однажды на короткое время с сыном Анита: мне показалось, что он — человек даровитый; поэтому я нахожу, что он не останется при том рабском занятии в, к которому его предназначил отец; а за неимением хорошего руководителя он впадет в какую-нибудь гнусную страсть и, конечно, далеко пойдет по пути порока. Слова эти оправдались: молодой человек полюбил вино, ни днем, ни ночью не переставал пить и в конце концов стал ни на что негодным — ни для отечества, ни для друзей, ни для себя самого. Таким образом, Анит, как вследствие скверного воспитания сына, так и по случаю сво-

его собственного неразумия, даже и по смерти имеет дурную славу [Xenophon. Apology of the Socrates to the Jury. 30]

Этот момент показывает, что одним из элементов, ставших причиной обвинения Сократа была, месть философу, который чуть не отвадил сына от отца. Отношение к смерти в тексте Ксенофонта, также описано немного иначе. В нём Сократ также желает умереть, но выражено это не мотивом исцеления или освобождения, а стремлением избавить себя и своих близких от трудностей старости, о чём говорится в начале текста «Защита Сократа на суде»:

А теперь, если еще продлится мой век, я знаю, мне придется выносить невзгоды старости, — буду я хуже видеть, хуже слышать, труднее будет мне учиться новому, скорее буду забывать, чему научился прежде. Если же я буду замечать в себе ухудшение и буду ругать сам себя, какое будет мне удовольствие от жизни? Но, может быть, и бог по милости своей дарует мне возможность окончить жизнь не только в надлежащий момент жизни, но и возможно легче. [Xenophon. Apology of the Socrates to the Jury. 6–7]

При этом если о вышесказанном Ксенофонт ссылается на Гермодена, то сам о стремление Сократа к смерти, говорит следующие: «... он тогда уже считал смерть для себя предпочтительнее жизни...». [Xenophon. Apology of the Socrates to the Jury. 2] Автор не пытается в сравнение Сократа Платона и Ксенофонта выставить последнего, как более простого и менее глубокого мыслителя. Скорее это попытка заострить внимание на важном вопросе в истории философии касающегося смерти Сократа и показать, что сами основания стремления к смерти у обоих авторов, различны. В эллинистический и позднеантичный период, Сократ не теряет свой актуальности и становится общепринятым авторитетом в различных философских школах. Даже некоторые христианские авторы понимали его как «праведника», например, Иустин Философ, но отношение к нему остаётся весьма различным, от критики до восхищения. Этот краткий экскурс в вопросе понимания и отношения к Сократу был предпринят с целью показать, что Сократ совершенно не одинаков. А также сконцентрировать внимание на том, что речь в данной статье пойдёт только о Сократе Платона, в котором отчётливо прослеживаются герои Гомера. В его образе мы можем обнаружить как Ахилла и Гектора, так и Одиссея, каждый из которых раскрывает элементы философского пути. Помимо этого, вопросы воспитания

и обучения, являющиеся важнейшей частью диалогов. Можно сказать, что тема пайдейи, частью которой является и наследие Гомера, в философии Платона является довольно важной частью. В неё входят все вопросы, связанные с познанием, правильным воспитанием, обучением человека и естественно с устройством полиса. Из этого момента, вытекают две идеи данной работы, «спор с мудрейшими...» и «мудрость Сократа».

Сократ-спорщик не новость. От диалога к диалогу, он как правило, меняет своих оппонентов и либо неизбежно побеждает, либо сохраняет за собой первенство. Сам по себе диалог с известными учителями своего времени не удивителен. Платон даже называет ряд диалогов по именам знаменитых софистов, например, «Горгий» или «Протогор», а вопросы, рассматриваемые в них, имеют самое разное направление. Одним из таких учителей был и Дамон из Афин, который также не был обделён вниманием Платона. Сам он прославился, как учитель музыки и софист, хотя сама характеристика его учения имеет разную оценку. К примеру, Исократ в своей речи «Об обмене имуществом» пишет о ценности искусства произносить речи и апеллирует к тому, что все великие мужи были сведущи в этом деле. В качестве примера приводятся Салон, Клисфен, Фемистокл а также Перикл о котором Исократ пишет следующее:

Перикл, будучи великолепным вождем народа и прекрасным оратором, так украсил город и храмами, и памятниками, и многим другим, что еще и сейчас прибывающие сюда полагают, что наш город достоин владычествовать не только над эллинами, но и над всеми остальными людьми...А Перикл оказался учеником сразу двух софистов, Анаксагора из Клазомен и Дамона, который в те времена считался самым мудрым среди сограждан. [Isocrates. Antidosis. 234]

Отметим, что в словах Исократа нет ни иронии, ни пренебрежения, но указание на несправедливое отношение к софистике и софистам в целом. Следует признать, что характеристика данная Дамону весьма уважительная и поэтому вызывает интерес. Противоположное отношение упоминает Плутарх, но скорее определяет, Дамона, как сторонника тирании:

Дамон был, по-видимому, замечательным софистом, но музыкой пользовался лишь как предлогом, чтобы скрывать от народа свои способности. Дамон был при Перикле учителем и руководителем в государственных делах, каким бывает

учитель гимнастики при борце. Однако от народа не осталось тайной, что Дамону лира служит лишь прикрытием: как человек, мечтающий о крупных переворотах и сторонник тирании... [Plutarch. Parallel Lives. Pericles-Fabius Maximus. 4]

Существую и другие упоминания о Дамоне, но рассматривать здесь их не будем, интересующихся отошлем к работе Лебедева А.В. «Фрагменты ранних греческих философов часть I», в которой представлены различные упоминания о нём. Но к какому-либо упоминанию мы не обратились, всегда следует указание на связь Перикла и Дамона, конечно это не удивительно, учитывая характер их отношений. Но сам факт, что у выдающегося политического деятеля Афин, учителем был софист, не могло быть не замечено. Дамон, упоминается Платоном в диалогах «Лахет», «Алкивиад I», «Государство», при этом знаменитый учитель музыки, не является полноценным участником беседы. Отсутствует какое-либо прямое возвышенное или напротив ироническое отношение к его фигуре, что позволяет предположить форму заочного спора. Так же Платон отмечает, что учение Дамона знакомо Сократу. Рассмотрим на примере диалога «Лахет» полемику между Сократом и Дамоном. Сам диалог начинается с постановки вопроса о необходимости обучения юношей сражению в тяжёлом вооружении. Начинает его Лесимах, но быстро в беседу включаются Лахет и Никий и сам Сократ, который и ставит центральный вопрос всего диалога о определении наилучшего учителя:

Мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считаться искусным и поэтому подходящим учителем, а кто — нет. [Plato. Laches. 185c]

Сократ предлагает диалог, в котором каждый сможет высказать либо свою, либо позицию своего учителя, обсудив которые будет выбран лучший специалист в рассматриваемом вопросе. При этом подчёркивается, что Сократ не имеет учителей и будет говорить от себя:

О себе же, Лисимах и Мелесий, я прежде всего скажу, что не имел учителя в таком деле, хотя и стремлюсь преуспеть в нем с юности. Но у меня нет денег, чтобы платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным сам же я пока не могу овладеть этим искусством. [Plato. Laches. 186c]

Дамон появляется в диалоге благодаря Никию, который вспоминает, что Сократ недавно привёл ему Агафокла, ученика Дамона, для воспитания его сына. Сам Никий не считает себя учеником Дамона, но на протяжении всего диалога даётся понять, что свои суждения в вопросе о мужестве, он подчеркнул именно из его учения. Это подмечает Сократ, в ответ на замечание Лахета: «Не говори так, Лахет. Мне кажется, ты не улавливаешь, что Никий усвоил эту мудрость от нашего друга Дамона». [Plato. Laches. 197d] Ещё одним намёком на связь позиции Никия с идеями Дамона, подчёркивается через ещё одно замечание со стороны Лахета, но уже после того как, позиция его и Никия были опровергнуты:

А я-то, добрейший мой Никий, думал, что ты это выявишь, когда, пренебрегши мною, ты стал отвечать Сократу. Великую питал я надежду, что ты объяснишь нам мужество с помощью Дамоновой мудрости. [Plato. Laches. 200a]

Превосходство Сократа над своими собеседниками очевидно, поскольку другие участники диалога не смогли изложить своё понимания проблемы отчетливо. Именно слабость их рассуждения, в частности Никия, наглядно показывает преимущество Сократа, его компетентность и мудрость в вопросе воспитания. Платон сразу даёт понять, что спор в этом диалоге не происходит только с его участниками. Изначальная установка беседы, заключающаяся в представлении либо свой позиции, либо позиции своего учителя, даёт понять, что Сократ, оспаривая своих оппонентов, оспаривает и Дамона, на что намекает ирония Лахета. Помимо этого, критика как самого Дамона так и софистов, можно отметить в диалоге «Менон», в котором поднимается проблема понимания и научения добродетели. Упоминать о том, что данная тема тесным образом связана с вопросом воспитания, излишне. В качестве примера невозможности обучения добродетели, Платон приводит различных деятелей Афин и конечно Перикла, учителем которого был Дамон. Вот, что говорит Сократ в диалоге с Анитом:

Или возьми, если хочешь, Перикла, человека совсем уж выдающейся мудрости: ты ведь знаешь, что он воспитал двоих сыновей, Парала и Ксантиппа... И тебе известно, что их обоих он обучил верховой езде, так что в ней они не уступают никому из афинян, и в мусических искусствах, и в гимнастике, и во всем причастном к искусству он подготовил их так, что они никому не уступят. Так неужели же он не захотел

сделать их достойными? Я думаю, хотел, да только обучиться этому, видно, нельзя [Plato. Meno. 94b]

В этом фрагменте Платон указывает на Ксантиппа который как известно, имел весьма непростые отношения с отцом. В этом на наш взгляд улавливается критика Дамона. Перикл, будучи его учеником, не смог воспитать и передать, то чему был обучен своим собственным детям, что показывает, как несостоятельность софистов как учителей, так и их утверждение, что добродетели можно научить.

Всё, что ранее было сказано затрагивает вопрос воспитания, поиска наилучшего специалиста и педагога, поскольку всеми этими навыками должен обладать идеальный учитель. Однако задача самого философа-мудреца и его политическая роль, остаётся незатронутой в полной мере. На примере «пещеры», миф о которой содержится в седьмой книге «Государства», рассмотрим возможную полемику с Гераклитом. Аналогично как с Дамоном, Платон прямо не указывает на сам спор, но в описание пещеры, её устройства и задачи можно проследить намёк на Гераклита. В частности, в мифе, большое место занимает описание огня:

Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет...Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь невысокой стеной... [Plato. Republic. 514a-526b]

При этом сам огонь не является тем самым светом истины к которому будет восходить освобожденный, но скорее началом познания. Благодаря этому огню становятся возможно отбрасывание теней от предметов, которые в свою очередь, видят узники — не стене перед собой. Никаких других источников познания в пещере по мимо огня нет. Это начало мифа очень схоже с изречением Гераклита «Не мне, но логосу внимая, следует признать, что всё есть едино» и его учением об огне. Во многом понятно, что именно огонь есть то, к чему должен быть обращён ум заключённого, поскольку сами тени, не содержат истинного знания. Освобождение заключённого сопряжено с его движением к другому источнику света, но уже находящемуся за пределами пещеры, где и обретает полноту истины. Автор считает, что если сравнить приведённое изречение и миф о пещере в таком ключе, то можно предположить, что указание на Гераклита подразумевалось Платоном. Сам спор с Герак-

литом, происходит по вопросу возвращения в пещеру и почему это следует делать философу. В тоже седьмой книге, но уже после описания мифа, сообщается, что сам этот исход из пещеры и созерцание истины, является частью пути философа-правителя, поскольку им надлежит вернуться в неё обратно, для управления государством:

Вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств.... [Plato. Republic. 520c]

Идея о том, что, узнав истину, философ обязан вернуться, показывает, что он не может присвоить и сохранить её только для себя. Сравнивая эту идею с судьбой Сократа, сложно не заметить сходство, так как он в диалогах именно этим и занимается. Политически контекст при этом прозрачен и уже затрагивался нами, в вопросе обучения наилучшим специалистом. Критика Гераклита также очевидна, поскольку в свой политической деятельности он оказался намного менее активен. В отличие от Сократа, он бросает свой родной город и уходит в изгнание в храм Артемиды. Просьбы Эфесцев дать им законы, он отвергает, а его речь в сторону родного города и его жителей носит весьма резкий характер. Например, как сообщает Диоген Лаэртский, после изгнания Гермодора из Эфеса, Гераклит произнёс:

Поделом бы эфесцам, чтобы взрослые у них все передохли, а город оставили недоросткам, ибо выгнали они Гермодора, лучшего меж них, с такими словами: «Меж нами никому не быть лучшим, а если есть такой, то быть ему на чужбине и с чужими. [Diogenes Laertius. Lives and Opinions of Eminent Philosophers. Heraclitus. 3]

Сократ напротив всегда участвует в жизни родного города и даже угроза смерти не побуждает его покинуть его и прекратить беседы. Он открыт для мудрости и никому не отказывает в обучении. На протяжении всего Платоновского корпуса мы видим не только превосходство Сократа, но и символическое путешествие из пеще-



ры. Но в «Апологии Сократа», Платон возвращает своего учителя, обратно, показывая то, о чем говорится в седьмой книге «Государства»:

А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки? [Plato. Republic. 517a]

Конечно Сократ, как и его ученики занимали так или иначе политическую позицию во многих вопросах будь то воспитание или управление. В контексте древнего полисного мира, принципиальная аполитичность попросту невозможна и неучастие Гераклита в жизни родного города, не может устраивать Платона. Поэтому автор считает, что Платон намеренно делает намёк на Гераклита в «мифе о пещере», показывая, что если Сократ как философ проходит свой путь до конца, обучая истине других, то Гераклит хоть и не уступает ему по глубине теоретической мысли, всё же уступает Сократу в вопросе роли философа в полисе.

Подведём итог. Мы привели два возможных спора с уважаемыми представителями интеллектуальной традиции древнего мира. В каждом из двух случаев была продемонстрирована возможная, намеренная попытка Платона, показать превосходство Сократа над его заочными собеседниками. Вопрос роли философа, как в воспитание, так и политической жизни полиса сквозной темой проходят, через всё наследие Платона. Неудивительно, что, оспаривая мудрейших, Платоновский Сократ отвоевывает свое право, называться мудрейшим учителем, философом, политиком.

## Литература

Диоген Лаэртский 1986 — Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Книга IX Гераклит. Серия Философское наследие. М.: «Мысль». С. 571

Исократ 2013 — Исократ. Речи письма малые аттические ораторы. «Об обмине имуществом» М.: «Ладомир». С. 1072

Ксенофонт 1993 — Ксенофонт Воспоминания о Сократе «Защита Сократа на суде». М.: «Наука» С. 365

Платон 1990 — Платон. Менон. Собрания сочинений в 4т. Т. 1 М.: «Мысль» с. 860

Платон 1990 — Платон. Лахет. Собрания сочинений в 4т. Т. 1 М.: «Мысль» с. 860

Платон 1993 — Платон. Федон. Собрания сочинений в 4т. Т. 2 М.: «Мысль» с. 528

Платон 1994 — Платон. Государство. Собрания сочинений в 4т. Т. 3 М.: «Мысль» с. 654

Плутарх 1994 — Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 2т. Т. 1. Перикл и Фабий Максим. М.: «Наука». С. 702.

## References

Diogenes Laertius 1986 — Diogenes Laertius Lives and Opinions of Eminent Philosophers. Book IX Heraclitus. Seriya «Antichnoe nasledie». М.: «Mysl'», P. 571

Isocrates 2013 — Isocrates. Rechi pis'ma malye atticheskie oratory. «Antidosis» М.: «Ladomir». P. 1072

Xenophon 1993 — Xenophon Vospominaniya o Sokrate. «Apology of Socrates to the Jury». М.: «Наука». P. 365

Plato 1990 — Plato Meno. Platon Sobranie sochinenij 4t. T1 М.: «Mysl'» P. 860

Plato 1990 — Plato Laches. Platon Sobranie sochinenij 4t. T1 М.: «Mysl'» P. 860

Plato 1990 — Plato Phaedo. Platon Sobranie sochinenij 4t. T2 М.: «Mysl'» P. 528

Plato 1990 — Plato Republic. Platon Sobranie sochinenij 4t. T3 М.: «Mysl'» P. 654

Plutarch 1994 — Plutarch. Parallel Lives. 4t. T.1. Pericles-Fabius Maximus. М.: «Наука». P. 702

## «ПИР» ПЛАТОНА КАК ПРОСТРАНСТВО ОСТРАНЕНИЯ ГОМЕРА

Статья представляет из себя попытку рассмотреть, каким образом Гомер «явлен» в «Пире». При этом выделяются два модуса его явления: остранение-отстранение и остранение-подражание. Последовательное усмотрение различности и взаимодополняемости оных позволяет понять «существо платоновского характера» по Т. В. Васильевой: «восхождение он бескомпромиссно и неразрывно связывает с нисхождением».

Далее протеизм, «оборотничество» Сократа трактуется как остранение-подражание Гомеру. Свообразие его состоит в том, что Сократ «оборачивается» *usque ad extremum spiritum*, до последнего вздоха.

Также дается иная интерпретация «существа платоновского характера»: Платон как загадыватель загадок.

**Ключевые слова:** Платон, платоновские диалоги, остранение, оборотничество, загадка

### Plato's *Symposium* as Medium of Homer's *Estrangement*

This article is an attempt to analyze how Homer is presented in Plato's "Symposium". Two modes of Homer's appearance are distinguished: estrangement-removal and estrangement-imitation. Consistent interpretation of difference and complementarity of them allows us to understand the «essence of Plato's nature», according to T. Vasilyeva: «he [i.e. Plato] uncompromisingly and inextricably connects the ascent with the descent».

Further, Socrates' proteism, or "shapeshifting" is interpreted as an estrangement-imitation of Homer. Its peculiarity lies in the fact that Socrates shapeshifts until his last breath.

Another interpretation of the «essence of Plato's nature» is also given: Plato as one who sets riddles and puzzles.

**Keywords:** Plato, Plato's dialogues, estrangement, shapeshifting, riddle

Заглавие данной работы содержит слова, в употреблении которых необходимо отчитаться. Начнем с остранения. Им мы пользуемся в значении первозданном, т. е. приданном ему В. Б. Шкловским в статье «Искусство как прием»:

Вещи, воспринятые несколько раз, начинают восприниматься узнаванием: вещь находится перед нами, мы знаем об этом, но ее не видим. Поэтому мы не можем ничего сказать о ней <...> И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать

камень каменным, существует то, что называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве неважно (Шкловский 1929, 13).

Среду же остранения, Е. В. Алымовой во след, мы полагаем необходимым условием концептуализации явления, поскольку за счет остранения фиксируется «разрыв между повседневно-обыденным и потому не замечаемым и теоретическим взглядом <...>, то есть таким, который предполагает вопрос: каким образом стало возможно мыслить тот или иной феномен именно так, а не иначе»<sup>50</sup>. Однако нам представляется, что слово «пространство» позволяет идти еще дальше, чем «среда», ибо в более явной форме подразумевает координатную сеть: то, что дает возможность сопоставить нечто до и после остранения, охватить взглядом «сдвиг». Тем более, что остранение, создание точки зрения — это выведение глаза из автоматизма восприятия, из инертного скольжения по поверхности (неизбежной, ибо цель остранения — создание особого восприятия, а воспринимаем мы всегда поверхность).

## I

Материал платоновского «Пира» позволяет говорить о двух модусах явления Гомера. Пользуясь языком русской формальной школы, первый из них мы назовем остранение-отстранение, второй — остранение-подражание. Последовательное различение и усмотрение взаимодополняемости и неразрывности оных позволит, уподобив остранение-отстранение Гомера восхождению<sup>51</sup>, а остранение-подражание ему — нисхождению, понять «существо платоновского характера» по Т. В. Васильевой: «восхождение он беском-

---

<sup>50</sup> Цитируется рукопись доклада «Наррация и сюжетосложение как изначальные формы актуализации концепта времени в греческой мысли (некоторые размышления в связи с трактовкой времени в диалогах Платона)», прочитанного Е. В. Алымовой в рамках XXV научной конференции «Универсум платоновской мысли». С рукописью нам посчастливилось ознакомиться благодаря любезности ее автора.

<sup>51</sup> Так в «Государстве» (521c) Платон понимает философию.

промиссно и неразрывно связывает с нисхождением (Васильева 2008, 170).

Необходимо вкратце пересказать ее мысль. Начнем с цитаты:

С Гомером у Платона спор не о частностях, но о целом, о вселенной. Вселенная Платона — это космос, в котором земля — наименее совершенное и божественное тело, а земная жизнь — временное и обременительное скитание души, осужденной трудами и воспитанием зарабатывать себе вечное блаженство. Вселенная Гомера — это земная жизнь и похожая на нее жизнь олимпийских богов, где добро вознаграждается, зло осуждается, мужество торжествует, даже погибая, вероломство наказывается, пусть не сразу и не легкой ценой, но ничто не изгоняется, все приемлется и ни одно из несовершенств не отрицается во имя идеального совершенства. Словом, Гомер для Платона — это сама жизнь, отвлечение и очищение от которой было целью и содержанием платоновской мудрости (Васильева 2008, 169).

Таким образом, необходимость различать острашение-отстранение Гомера и острашение-подражание ему, осознание этой необходимости — неизбежное следствие понимания *τέλος*'а Платона, совпадающего с первым, чего не скажешь о втором. То есть различение это инструментально и очевидным образом оправдывает употребление «пространства» вместо «среды» в случае, обозначенном выше.

Усмотрение же взаимодополняемости и неразрывности острашения-отстранения и острашения-подражания начинается с неудачи, постигающей всякого, кто попытается разделить удовольствие и разумение. Он получит либо жизнь в удовольствии без разумения, либо разумную жизнь без удовольствий. Любой из этих двух вариантов не только не будет благом, но и попросту невозможен. Без разумения человек не будет знать, что наслаждается, и, напротив, имея всяческое разумение и не испытывая от этого ни радости, ни удовольствий, он тоже не сможет считать себя блаженным. Сходным образом, чистые знания приходится совмещать с недостаточно чистыми, а наслаждения философического созерцания вечного и неизменного бытия — с поэтическими вымыслами Гомера, «если мы хотим, чтобы жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь» (Филеб, 62с).

Покончив с общей характеристикой двух модусов явления Гомера (пересказом главы «Платон — соперник Гомера» из книги Т. В. Васильевой «Афинская школа философии»), возвратимся к «Пиру».

## II

Начнем с пословицы, перефразированной Платоном. Как отмечает И. А. Протопопова в статье «Кто к кому идет на пир, или О «порче» пословиц в платоновском «Пире» (Smp. 174a3-c7)», существовали две ее версии:

1) αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν (Athen. Deipn. 5.5.19 Kaibel).

«Без приглашенья благие к благим идут на пиры».

2) αὐτόματοι ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν (Athen. Deipn. 5.5.21 Kaibel).

«Без приглашенья благие к низким («дурным», «худшим») идут на пиры».

Воспроизведя дискуссию о том, какой вариант пословицы первичен, Протопопова заключает в скобки путаницу и неразбериху, с ней связанную, следующим образом:

Мы полагаем, что Платон имел в виду оба варианта, поскольку в таком случае его игра «работает» в обе стороны. Во-первых, в любом случае изменятся порядок слов; во-вторых, если «фоном» является вариант 1), то абстрактные «благие» заменяются конкретным Агафоном; если же тут еще «просвечивает» вариант 2), Агафон как бы встает на место «δειλῶν», заменяет их словно в уравнении, т. е. подспудно ему вменяется некая «низость». И вот это как раз лучше всего укладывается в контекст порчи и переворачивания <...> Наша гипотеза заключается в том, что порча пародии — ключ к гибристической подоплеке всего диалога (Протопопова 2016, 412–414).

Соглашаясь с такой интерпретацией Протопоповой, попробуем добавить к этому еще несколько смысловых акцентов. Итак, порча Сократом пословицы (Пир, 174b) — остранение-подражание Гомеру. При описании этого момента используется слово с корнем ἴβρ-, имеющее в «Пире» устойчивые коннотации, связанные с семантикой инверсии, «оборотничества». Представляется, что это последнее слово, остановка на нем позволит выявить межстрочное уподобление Сократа Протею, на которое не нашелся свой παρρησίαστ-Алкивиад. Ведь, несомненно, слова «оборотничество» и «Гомер» как бы кива-

ют друг на друга. Самый же хрестоматийный пример оборотничества — целая поэма о превращениях Протея в IV песне «Одиссеи» (399–421).

Менелай, узнать возжелав, почем его боги держат в Египте, дорогу закрыв для возврата домой, встречает Эйдофею-богиню. От нее узнает он, что если б ему удалось овладеть морским старцем Протеем, отцом Эйдофеи, то:

Все б он тебе рассказал про дорогу, и будет ли долог  
Путь к возвращенью домой по обильному рыбами морю.  
Если захочешь, спроси и о том его, Зевсов питомец,  
Что в твоём доме плохого ль, хорошего ль было в то время,  
Как ты домой возвращался далекой и трудной дорогой.  
(Од. IV, 389–393; пер. Вересаева)

Менелай по совету богини, прикрывшись тюленьими шкурами с тремя товарищами, для всякого дела пригодными, хватает Протея, вышедшего из моря. Правду знающий старец морской оборачивается львом, леопардом, драконом, вопреки огромным, древом, текучей водой. В конце концов, приняв более привычный образ, он отдаёт должное настойчивости Менелая и удовлетворяет его любопытство.

Метаморфозы, к которым прибегает Протей, дабы спастись от докучливого Менелая — свидетельство древнего оборотничества, свойственного хтонической мифологии с ее текучей полиморфностью, то есть изменчивой многоликостью. Однако в контексте героического эпоса обрисованная здесь картина превращений Протея уже потеряла свой первобытный ужасающий характер. К тому же налицо очередной *ύβρις* со стороны Гомера, потому как именно дочь Протея научает Менелая, всего более дух ее взволновавшего, как овладеть морским старцем бессмертным. Призывает не бояться его превращений, что в очередной раз свидетельствует о рудиментарности оборотничества для Гомера<sup>52</sup>.

### III

Своеобразному «протеизму», «оборотничеству» Сократа диаскрипция более приличествует, нежели определение. Ибо оно — в скольжении, а иногда пересечении планов трагедия-комедия, философия-софистика. Своеобразие его в том и состоит, что Сократ «оборачивается» *usque ad extremum spiritum*, до последнего вздоха. Говорить об «*extremum spiritum*» Сократа — то же, что и о диалоге

<sup>52</sup> Лосев, А.Ф. (2006) Гомер. М.: Молодая Гвардия, 400 с.

«Федон». Представляется, что нашей проблематизации оборотничества Сократа обращение к разбору оборотничества Ницше, великого сократика — по выражению Пьера Адо — не помешает. Ницше

видит в болезни точку зрения на здоровье, а в здоровье — точку зрения на болезнь. <...> Причем, вопреки очевидности, между этими двумя точками зрения, двумя типами оценивания не существует никакого взаимоотношения. От здоровья к болезни, от болезни к здоровью — сама эта подвижность, пусть и мысленная, является знаком превосходного здоровья (Делёз 1997, 16–17).

Сократ также обладал «превосходным здоровьем»: свидетельство тому — легкость, с какой он перешел от убеждения λόγος'ом к убеждению κοῦρός'ом, присовокупил к серьезному гибристический аспект<sup>53</sup>, сказав: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (Федон, 118a).

Убежденности в непостоянстве Сократа способствует уже самое начало его речи во славу Эрота, где отчетливо слышны отзвуки «Апологии»: упоминание Горгия и убежденность, по простоте своей, в том, что «о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду» (Пир, 198d). Однако оба эти момента оказываются отнюдь не в трагическом контексте, столь свойственном «Апологии Сократа». Более того, боязнь «головы Горгия» (Пир, 198с) — парафраз Гомера из рассказа Одиссея о его путешествии в царство мертвых:

Бледный объял меня ужас, что вышлет  
Голову вдруг на меня чудовища, страшной Горгоны,  
Славная Персефонея, богиня из недр преисподней.  
(Од. XI, 633–635; пер. Вересаева).

По сути, это пародия, снижение, основной способ остранения, наконец, размыкания трагического. Возможно, именно это имел в виду Ницше, говоря о сократическом начале, как о том, что убило трагедию руками ее реформатора Еврипида, имевшего «намерение основать драму исключительно на недioniсическом начале» (Ницше 2012, 76). Перед нами пример, иллюстрирующий «существо платоновского характера» по Васильевой. После этого замечания трудно удержаться от уподобления Платона Пенелопе: он сам плетет

---

<sup>53</sup> «...во всех деталях «выворачивавший наизнанку» подлинность и неизменно сопровождавший как часть двучлена все настоящее» (Фрейденберг 1998, 345).



и расплетает, замыкает и размыкает, присовокупляет к серьезному грибристический аспект. То есть создает себе пространство остранения. Поэтому тексты его полностью самостоятельны, автореферентны: единственный собеседник Платона — это он сам.

#### IV

«Существо платоновского характера» может быть рассмотрено и вне связи восхождения-нисхождения. Несколько остраняя, Платона можно назвать загадывателем загадок. В характеристике грифа (античной формы загадки), мы опираемся на замечания О. М. Фрейденберг, к нему относящиеся, а также на те строки из статьи В. Б. Шкловского «Искусство как прием», где остранение предстает как «основа и единственный смысл всех загадок» (Шкловский 1929, 19). Итак, по Фрейденберг, загадка имела общие черты с метафорой и сравнением в разъединении двух тождественных смыслов на один подлинный и другой схожий. Однако, «в загадке два различных смысловых ряда означают одно и то же, а в метафоре два тождества означают разное» (Фрейденберг 1998, 249). Но пока подобная характеристика загадки не вполне приложима к описанию «существа платоновского характера». Успеху предприятия в куда большей степени могут поспособствовать слова Фрейденберг о цели загадки: «обнаружить» запятанный подлинный смысл и «узнать» неузнанное» (Фрейденберг 1998, 248). Оставим буквализм в стороне и скажем, что то же самое (разумеется, другими словами) говорит Шкловский в упомянутой выше статье. «Узнавание неузнанного» Фрейденберг равносильно «созданию виденья, а не узнаванья» Шкловского — разве что высказаны образом несходным. Риторика Фрейденберг предполагает смысл преданным, Шкловского — творимым. Подход Шкловского в некотором смысле может быть назван конструктивистским. Главное, что интенция та же: расчистка феномена.

Обратимся к тексту и продемонстрируем обоснованность только что сказанного. Федр, Павсаний, Эриксимах, Аристофан, Агафон и Сократ поочередно (хотя и не без ὑβρις<sup>54</sup>: достаточно вспомнить икоту Аристофана и совершаемый ею ὑβρις над заведенным порядком, последовательностью речей — отражением чего в речи Аристофана выступает то, что из оппозиции κατὰ φύσιν — κατὰ νόμος он отдает предпочтение первому<sup>54</sup>) произносят речи во славу Эрота.

<sup>54</sup> «Наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе» (Пир, 193с).

Алкивиад, явившийся на пир с ватагою гуляк, был во власти Вакха. Соответственно, все, сказанное им — истинно (такое понимание вина как разоблачителя истины можно найти уже у Феогнида<sup>55</sup>). Славословит же он вовсе не Эрота, но Сократа. Следовательно, все сказанное об Эроте может быть отнесено к Сократу, а его собственная речь — свидетельство того, что он вполне отвечает дельфийской максиме Γνώθι σεαυτόν, или же — по Ксенофону — сводник себя самого (Пир, гл. 8, 5). А хороший сводник тот, кому удастся «сделать так, чтобы тот или та, кого он сводит, нравился тем, с кем он будет иметь дело» (Пир, гл. 4, 57). В своднике себя самого снимается вопрос: «какой сводник лучше — который может делать так, чтобы его клиенты нравились одному, или который — многим?» (Пир, гл. 4, 59). По Фрейденберг: Сократ и Эрот — два различных смысловых ряда, означающие одно и то же. По Шкловскому: в шести речах во славу Эрота (на самом деле Сократа) Платон не называет его по имени, устами же Алкивиада он описывается «словами, его определяющими и рисующими, но обычно при рассказывании о нем не применяющимися» (Шкловский 1929, 19). *Quod erat demonstrandum*.

### Источники

Васильева, Т.В. (2008) Платон — соперник Гомера. В кн. Васильева Т. В., Афинская школа философии. Поэтика античной философии. М.: Академический проект; Трикта, 735.

Гомер (1987) Илиада, Одиссея. М.: Просвещение, 399.

Делёз, Ж. (1997) Ницше. СПб.: АХИОМА, 186.

Ксенофонт Афинский (1935) Пир. В кн. Ксенофонт Афинский, Сократические сочинения. М. — Л.: АCADEMIA, 419.

Лосев, А.Ф. (2006) Гомер. М.: Молодая Гвардия, 400.

Ницше, Ф. (2012) Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. М.: Культурная революция, 416.

Платон (1993) Пир. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон, Собрание сочинений в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 528.

Платон (1993) Федон. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон, Собрание сочинений в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 528.

Платон (1994) Филеб. В кн.: Лосев, А.Ф., Асмус В. Ф. (ред.), Платон, Собрание сочинений в 4-х томах. Том 3. М.: Мысль, 654.

Протопопова, И.А. (2016) Кто к кому идет на пир, или О «порче» пословиц в платоновском «Пире» (Smp. 174a3-c7). *ΣΧΟΛΗ* Vol. 10.2, 409–418.

<sup>55</sup> Огнем проверяет знаток чистоту серебра или золота,  
Душу чужую знаток проверяет вином.

Фрейденберг, О.М. (1998) Миф и литература древности, 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 800.

Шкловский, В.Б. (1929) Искусство, как прием. В книге Шкловский В. Б., О теории прозы. М.: Издательство «Федерация», 265.

## References

- Delyoz, Zh. (1997) Nicshe. St. Petersburg: AXIOMA Publ., 186 (In Russian).
- Frejdenberg, O.M. (1998) Mif i literatura drevnosti, 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 800 (In Russian).
- Gomer (1987) Iliada, Odisseya. Moscow: Prosveshchenie Publ., 399 (In Russian).
- Ksenofont Afinskij (1935) Pir. In Ksenofont Afinskij, Sokraticheskie sochineniya. Moscow — Leningrad: ACADEMIA Publ., 419 (In Russian).
- Losev, A.F. (2006) Gomer. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 400 (In Russian).
- Nicshe, F. (2012) Polnoe sobranie sochinenij v 13 tomah. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869–1873 gg. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ., 416 (In Russian).
- Platon (1993) Pir. In: Losev, A.F., Asmus V. F. (eds.). Platon, Sobranie sochinenij v 4-h tomah. Tom 2. Moscow: Mysl' Publ., 528 (In Russian).
- Platon (1993) Fedon. In: Losev, A.F., Asmus V. F. (eds.). Platon, Sobranie sochinenij v 4-h tomah. Tom 2. Moscow: Mysl' Publ., 528 (In Russian).
- Platon (1994) Fileb. In: Losev, A.F., Asmus V. F. (eds.). Platon, Sobranie sochinenij v 4-h tomah. Tom 3. Moscow: Mysl' Publ., 654 (In Russian).
- Protopopova, I.A. (2016) Kto k komu idet na pir, ili O «porche» poslovic v platonovskom «Pire» (Smp. 174a3-c7). ΣΧΟΛΗ Vol. 10.2, 409–418 (In Russian).
- Shklovskij, V.B. (1929) Iskusstvo, kak priem. In Shklovskij V. B., O teorii prozy. Moscow: Federaciya Publ., 265 (In Russian).
- Vasil'eva, T.V. (2008) Platon — sopernik Gomera. In Vasil'eva, T.V., Afinskaya shkola filosofii. Poetika antichnoj filosofii. Moscow: Akademicheskij proekt; Trikssta Publ., 735 (In Russian).

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЭКЗЕГЕТИКИ ОРИГЕНА**<sup>56</sup>

Статья посвящена проблеме расширения экзегетики Писания, выхода за скобки толкования священного текста в сферу исторического бытия читателя Библии. В основу исследования кладется традиция рассмотрения Оригена как библейского реалиста, заложенная в середине XX века в работах французского исследователя Энри де Любака и развитая в трудах новейшего греческого ученого Панайотиса Тсамаликоса. В экзегетике Оригена берется за основу ее постоянный мотив — обращенность к читателю. Усатривая за эмпирическим фактом соответствующую сверхчувственную реальность, Ориген обнаруживает важную интенцию этого герменевтического принципа — обращение ко внутреннему состоянию читателя священного текста и призыв его к определенному преобразованию внутри себя и во внешней, общественной среде. В работе прослеживается проводимая Оригеном коммуникация между читателем и Логосом, выявляемым на в толковании Писания. В экзегетике Библии, Ориген выявляет Слово Бога как Путеводителя в разумении смысла священного текста, а также Военачальника и Царя, раскрывающего смысл истории. В экзегетических построениях Оригена, библейская история завоевания Земли Обетованной совмещает в себе два аспекта: внутреннюю борьбу души с враждебными ей силами плоти и внешнее противостояние Церкви и языческого мира. В этой экзегетической модели усматривается тонкая диалектика внутреннего (индивидуального) и внешнего (социального) плана бытия, согласно которой, читателю открывается путь перехода от индивидуального опыта аскезы к преобразованию внешнего пространства мира, под руководством Логоса-Мессии. В оригеновой экзегезе противостояния Иерусалима и Вавилона отмечается дальнейшее развитие концепта борьбы христианина. Показывается расхождение двух путей преобразования мира, которые, в конечном итоге образуют два царства: Христа и Антихриста. Итоговим выводом работы является выявление в экзегетике Оригена перехода индивидуального уровня раскрытия смысла священного текста на уровень исторического общественного бытия и обнаружение происхождения политической мысли в контексте смыслов, рождаемых в толковании библейского текста.

**Pikhodko M. A.**

*The Political Aspect of Origen's Exegetics*

The article is dedicated to the problem of widening the frames of the interpretation of Bible into the sphere of historical life reader of Bible. This investigation is based on the tradition of considering Origen as a biblical realist, laid down in the middle of the 20th century in the works of the French researcher Henri de Lubac and developed in the resent works of the Greek scholar Panayiotis

<sup>56</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

Tsamalikos. Origen reveal an important sense of the facts of the biblical history — appeal to the internal state of reader of the sacred text. This appeal to a certain action, which should be manifested itself in the external, social environment. The work traces the communication carried out by Origen between the reader and the Logos revealed in the Scripture. Word of God becomes the Guide for the reader in understanding the meaning of the sacred text, as well as the Leader of the Army, revealing the meaning of history and encouraging him to take a certain path inside and outside himself. The biblical story of the conquest of the Promised Land becomes in the exegetics of Origen as an actual way of Christianity's conquest of the pagan world. The reader's action in this perspective goes beyond the boundaries of individual experience and expands into the space of socio-political reality. In the Origen's exegesis of the confrontation between Jerusalem and Babylon, the transition of the individual ascetic struggle of the Christian into the political channel is examined. Exegetical reasoning is traced, interweaving individual asceticism in Christ's atoning struggle for the whole world. The conclusion is made that the doctrine of the church of Origen embodies the dynamics of the development of individual action into a common cause, the dispensation of the kingdom of Christ, "Jerusalem". The final conclusion of the work is the identification in the exegetics of Origen of the transition of the individual level of disclosing the meaning of the sacred text to the level of historical social being and the discovery of the origin of political thought in the context of meanings of the interpretation of the biblical text.

### **Герменевтическое просвещение и политическое обновление**

Ориген рассматривает священное писание как единое Откровение Бога, в которое раскрывается в эпохах или «Заветах»: *Закона и Евангелия* (См.: Ио. 1, 4–6 с. 36–38). Развитие Откровения от Ветхого Завета к Новому осуществляется действием Слова Бога, которое понимается в двух взаимосвязанных аспектах. Первое — это, функция Логоса как Герменевта, описанная еще ап. Павлом как «снятие покрывала», (2 Кор. 3,13–16) раскрытие тайны: «У Божественного Логоса есть ключ Давида, и, поскольку он пришел с этим ключом, он открывает Писания, которые были закрыты до Его пришествия» (Princ. 4.2.3; Sel. in psalm. PG 12, 1076–1077; Ио. 5, 6–7). Суть этого действия заключается в переходе от буквы к духовному смыслу Писания, «откровении тайны» (Princ. 4.1.7). Кроме того, раскрытие тайны Писания есть актуализация божественного промысла в истории. Этот момент действия Логоса суть раскрытие в нынешнем веке Благой Вести о царстве Христа. Именно для этого, «Бог всегда и во все периоды посредством Своего Слова, нисходящего в святые души и приготавливающего друзей и пророков Божиих, исправляет всех внимающих учению» (СС 4,3 с. 673). Таким образом все Писание мыслится Оригеном как динамическое откровение Бога в истории: «Бог мира погружается (συγκатаβαίνει) Своей силой (τη εαυτοῦ δυνάμει)

вместе с Иисусом в жизнь людей» (СС 4,5 с. 675)<sup>57</sup>. Логос Бога, открывая духовный смысл буквы Писания, являет и перспективу истории, в которой человек призывается к осуществлению Его Царства. В этом аспекте исторического бытия, Слово Бога становится Вождем людей. Эту тему Ориген затрагивает в Гом依лиях на Книгу Иисуса Навина, толкуя эпизод чтения вождем израильтян закона Моисея для народа, применительно к Спасителю Иисусу Христу:

Как Иисус Навин, читал Закон для собрания (ἐκκλησία) израильтян так это делает сейчас Иисус Христос для Церкви. Когда Закон читает Иисус Христос, снимается покрывало с буквы закона и открывается его духовный смысл. Тот Закон, который назван апостолом Павлом «духовным» может быть понят только в том случае, если его читает Иисус (Jos. 9, 8 // PG 12. 876.).

Привлечение фигуры Иисуса Навина как прообраза Христа имеет большое значение для Оригена. Сын Навина сочетает в себе два служения: он толкователь Писания и военачальник Израиля. В образе Иисуса Навина диалектическое единство двух Заветов приобретает политическое звучание, как руководство к устройству жизни. Ориген особо отмечает то обстоятельство, что Иисус Навин — первый человек в Библии, который носит имя Спасителя, Воплощенного Логоса. «Итак, — говорит экзегет, — когда впервые появляется имя Иисуса, мы видим его в облике военачальника» (In hoc primo nom en discimus Jesum, ubi eum videmus ducem exercitus) (Jos. 1.1 (12.826)). Ориген рассматривает Книгу Иисуса Навина «не столько, как летопись дел сына Навина, сколько как отображение тайны [промысла — М.П.] Господа Иисуса Христа» (Jos. 1. 3 (12.828)). Иисус Христос — это истинный глава армии Израиля, именно он ведет верующих к победе. Разрушение стен Иерихона означает победу Иисуса Христа:

как стены Иерихона рухнули с приходом армии Иисуса Навина, так и весь мир был побежден в пришествии Иисуса Христа... они гремели своими небесными трубами, потому что с князем этого мира мир был побежден, и небесная армия возгласила о торжестве Христа. Поэтому, поистине, блаженны те народы, которые знают этот радостный крик небесной

---

<sup>57</sup> Здесь мы только затрагиваем учение Оригена о Евангелии, не углубляясь в него. Об этом учении Оригена см.: (Molland E. 1938).

армии и которые начинают распознавать тайны и веровать (Jos. 7. 3 (12.859)).

Война за Землю Обетованную у Оригена есть, прежде всего символ войны души с темными силами, склоняющими ко греху и препятствующими установлению господства Бога во внутреннем мире человека: «Города, которые мы должны завоевать, — это не что иное, как наши собственные души, и то, что было сделано в тени в каждом городе сынами Иисуса Навина, в настоящее время совершается Господом Иисусом в душе каждого верующего» (См.: Jos., 13,1; I, 7). Но в то же время, эта борьба за раскрытие духовной тайны происходит и в историческом мире. Об этом мы читаем в оригеновом толковании падения стен Иерихона:

...когда раздался шум труб, немедленно обрушился круг стен (Jos. 6. 2 (12.853)) ... Мы уже говорили ранее, что Иерихон может обладать знаком нынешнего века, силы и оборону которого мы видим уничтоженными. Действительно, сила и защита, которые этот мир использовал в качестве стен, были поклонением идолам, обманом гаданий, направляемых умением демонов и разработанным прорицателями, предсказателями и магами. Все эти самые мощные стены как бы окружали этот мир. Более того, как и в случае с некоторыми высокими и сильными башнями, он был также укреплен различными догмами философов и наиболее выдающимися учениями... Но когда приходит наш Господь Иисус Христос, чье прибытие обозначил предшествующий Ему сын Навина, Он посылает священников, его апостолов, с «чеканными трубами» (Чис. 10,2), провозглашать небесное наставление. Сначала священническая труба протрубила в Евангелии Матфея; затем Марк, Лука и Иоанн трубили в свои жреческие трубы... они опрокинули стены Иерихона со всеми его способами идолопоклонничества и догмами философов, всеми его основами (Jos. 7.1 (12.857)).

В приведенном отрывке мы видим противостояние откровения, возвещаемого Христом языческим религиям и учениям философов — основам *Иерихона*, значение которого Ориген расширяет до масштабов всего мира. Этот мир стоит на грани смены эпох, поскольку уже «протрубили трубы» Евангелия и перелом в самих духовных основах старого миропорядка теперь для Оригена очевиден. Борьба души с враждебными силами внутри себя неминуемо

должна сказаться и во внешнем историческом мире, в котором, как и в отдельной душе, обретается Вождь-Мессия, обличающий ложь и сражающийся против врагов человека в отдельности и мира в целом. Спаситель являет Откровение и это герменевтическое обновление, как мы видим, в корне ниспровергает старое мироустройство.

В оригеновских комментариях на Книгу пророка Иезекииля Христос, осуществляющий связь двух Заветов, также предстает как Военачальник, приходящий во «внешний мир». Вождь-Христос совершает двоякое служение: Он раскрывает духовные, бестелесные истины в мире материальном и, в этом же материальном мире, Он являет волю Отца и дает «истинную пищу», то есть организует внешний мир. Развитие этого образа мы видим в интерпретации видения пророком Иезекиилем «закрытых внешних ворот святилища» — символа восстановления Израиля после вавилонского плена:

Но есть врата, только одни, и те, которые закрыты, через которые «никто не проходит». Ибо есть определенные вещи, неизвестные всему творению и известные только одному; то, что знает Сын [ср. Матф. 11:27] не раскрывается этому миру. ... Есть некоторые вещи, которые принимает только Христос; и именно поэтому «дверь храма Божия закрыта» (Иез. 44: 2). Что это, я спрашиваю? Это «внешние» врата, которые раскрывают вещи за пределами этого мира, бестелесные вещи и вещи, которые, так сказать, нематериальны. Ведь не зря записано, что внешние врата всегда закрыты. Что это за «внешние» ворота? Это из святилища. Почему они закрыты? Потому что Господь Бог Израиля один входит и уходит через них. ... Как вождь (A duce). Кто этот Вождь (Dux) у закрытых ворот? Это Спаситель, который ест хлеб, который закрывает врата с Отцом, который питается духовной пищей, говоря: «Моя пища — исполнять волю Пославшего меня и совершить дело Его» (Ин. 4:34) (Ezech. 14, 2 // PG 13.767).

С Вождем, проходящим закрытые внешние ворота храма Ориген соотносит «победителя Льва от колена иудина» (Ezech. 14, 2 // PG 13.765) из 5 главы Апокалипсиса (Откр. 5:2–5). Согласно толкованию этого образа, Агнец-Победитель, раскрывающий запечатанную книгу предстает как подлинный Царь мироздания, знающий его цель и смысл (См.: Ивлиев 2015, 92–94; Андроновская, В.А. 2013, 121; Vauckham 1993, 34–35). Ориген же помещает эту идею в контекст единства двух Заветов: на границе Ветхого — Нового, чувст-



венного — духовного, буквы — смысла стоит Вождь-Толкователь, преодолевающий эту границу, открывающий врата Святилища в чувственном мире. Этот образ Ориген дополняет в Комментариях на Евангелие от Иоанна. Здесь мы видим уже не только «врата», но и «путь» в Царство Бога:

если только путь это одно, а врата другое, — то прежде должно ступить на путь, дабы после этого достичь врат. И поскольку Он Пастырь, нужно видеть в Нем Предводителя, чтобы суметь насладиться Им как Царем, и вначале принять Его как Агнца, чтобы прежде всего взял наш грех, а после этого, очистившись, есть Его плоть, истинную пищу (Io. 19.6.).

Из приведенного пассажа видно, что «пути» в царство Бога соответствует Логос-Предводитель. Здесь Он выступает как Спаситель или Агнец. «Вратам» соответствует царство где Логос уже есть Царь. С «путем» связывается очищение, а с «царством» — вкушение «истинной пищи». Роль Христа как Спасителя состоит в путеводительстве в Его царство, где человек может вкушать «истинную пищу», что, как мы видели ранее, есть созерцание небесной истины. Однако *путь* за Логосом-Предводителем, по Оригену, пролегает в исторической реальности и имеет определенное политическое содержание, обращенность к исторической ситуации как противостояние «учениям и догмам философов», лежащих в ее основании и следование, в существующей исторической обстановке, духовным истинам, раскрываемым Вождем-Христом.

### **Борьба христиан**

Как было сказано, Ориген различает два модуса деятельности Логоса: как Спасителя и как Царя, чему соответствуют образы «пути» и «врат» в царство Христа. «Путь», предварительный этап вхождения в царство Логоса, который открывает Христос как Спаситель, связывается Оригеном с моралью и аскетизмом. Однако, как мы уже видели, эта деятельность не является только личным усилием человека, направленным на его внутренний мир. Учитывая воинственный образ Логоса в Его историческом бытии, вполне очевидно, что, как сказал Любак, «христианская жизнь, в представлении Оригена, не только в своем внутреннем ритме, но и во внешнем порядке должна воспроизводить ту мистерию Христа, которая была прообразована в Законе Израиля и в его истории» (Lubac 1950,

185). Кроме того, сама внешняя историческая среда эпохи Оригена нередко бросала вызовы христианской церкви: это и гонения со стороны языческих властей, и активность разных направлений внутри христианства. В сочинениях Оригена неоднократно встречается цитата из Рим. 6,9: «не все те Израильтяне, которые от Израиля». Толкование Оригена постоянно ориентировано на мораль, эта мораль не носит отвлеченного характера — это есть сама жизнь, которая вся протекает в борьбе:

Теперь рассмотрим состояние нынешней эпохи и заметим, как все полно войн и вся человеческая жизнь окружена невидимыми битвами и атаками демонов. На самом деле, среди Божьих людей есть такие, которые настолько крепки в вере и настолько вооружены добродетелями, что ежедневно ведут войны с подобными врагами. Они всегда готовы к битве, и они не только защищают себя от заговоров врагов, но и других, которые не могут сражаться из-за своего пола, возраста или статуса рабов. Они защищают этих людей словом учения, примером жизни и серьезностью их наставлений (Num. 26, 2 // PG 12, 771–772).

Заметим, что в приведенном отрывке гомилии, указание на пол, возраст и социальный статус затрагивает политический аспект «борьбы» христианина. Этот момент присутствует и в оригеновом концепте «духовной войны».

Развивая мысль апостола Павла о борьбе плоти и духа (Гал. 5.17; Евр. 4.12), Ориген пишет, что до пришествия Искупителя плоть не противостояла духу, поскольку дух служил желаниям плоти, а силы плоти удерживали человека в цепях. Итак, Иисус пришел не для того, чтобы принести мир, но меч. Слово Христа проводит разрушает старый мир рабства духа плоти, выводит дух из рабского смещения с плотью и объявляет войну «делам плоти» (Jer. 11, 2 // PG 13, 369).

Со дня, когда Моисей и Аарон начинают говорить с фараоном, народ Божий терпит бедствия: в тот день, когда Божественное Слово входит в душу, оно должно вступить в борьбу добродетелей против пороков. До того, как Слово пришло, чтобы напасть на них, пороки не заявляли о себе, но как только Он попытался судить их один за другим, возникло великое движение и началась беспощадная война (Exod. 3.3 // PG 12, 316).

Цель пришествия в мир Логоса это мир, но, как показывает Ориген, этот мир не достигается без борьбы. Эта борьба же есть противостояние «плоти и духа», происходящая во всех сферах земного бытия: противостояние враждебным языческим властям, учениям философов, ересям и собственным страстям. По мысли Оригена, мир с Богом обретается в перенесении вражды за правду; «где умножаются грехи, благодать преумножается» (Num. 9.2 // PG 12. 627 В). Как мы видим, состояние борьбы «плоти и духа» характеризует, по Оригену, историческое бытие как отдельной души, так и церкви как царства Христа на земле. Таким образом, индивидуальная борьба христианина, по Оригену, входит в контекст мирового противостояния «двух царей», Христа и Антихриста, в деле установления универсального царства:

И Сын Божий, и Антихрист стремятся править. Но Антихрист хочет убить тех, кого он сам подчинил. Христос же царствует, чтобы спасти. И, если мы верны, Христос, который есть Слово, Мудрость, Справедливость и Истина, царствует над каждым из нас. Но если мы скорее любители удовольствия, чем любители Бога, тогда грех господствует над нами. Апостол говорит об этом: «Поэтому не позволяй греху царствовать в твоём смертном теле». Следовательно, два царствующих соперника с нетерпением стремятся царствовать: дьявол, царь греха над грешниками, и Христос, царь праведности, над праведными. Дьявол знал, что Христос пришел, чтобы забрать его царство и распространить свое правление на тех, кто раньше подчинялся дьяволу (Лук. 30.1 // PG 13, 1877).

Таким образом, Ориген считает, что человеку в его историческом бытии надлежит выбирать себе царя, которым, в конечном итоге, становится или Христос, или Антихрист. Нейтральной позиции или какого-то третьего пути, по всей видимости, раннехристианский мыслитель не обнаруживает. По мысли Оригена, каждый христианин в своих индивидуальных усилиях борьбы с плотью способствует великой общей победе церкви. Каждый верующий в преодолении греха делает шаг вперед для установления всеобщего царства Христа (Ex. in Psalm. 10, 16 // PG 12, 1196 В-С). Таким образом, индивидуальный аскетизм является продолжением искупительной борьбы Христа, внутренняя борьба выходит во внешнее пространство мира, имплицитно затрагивая все сферы исторического бытия.

Таким образом, учение о церкви Оригена заключает в себе динамику перерастания индивидуального действия в общее дело, устройство царства Христа, «Иерусалима» внутри и вне себя. Однако, есть и обратный процесс — прогресс царства дьявола, «Вавилона» также совмещающий внутреннюю, душевную и внешнюю, социально-политическую сферы. Об этом Ориген ведет речь в Гомилиях на Книгу пророка Иеремии. Ориген дает здесь многослойное толкование названия «Иерусалим». Первое — историческое, как города, призванного быть городом божьим, но не выдерживающего этого призвания: избивающего пророков и распявшего Сына Божиего. За это Иерусалим терпит бедствия со стороны вавилонян и римлян. По сути, как грех, ставит человека по ту сторону церкви, предает в царство дьявола, так и согрешивший «Иерусалим» перестает быть городом Бога и становится частью царства дьявола, «Вавилоном» (Jer. 1.4. // PG 13, 258). Здесь раскрывается новое значение города «Иерусалим», как церкви, города Бога, построенного из «живых камней» (1 Пет. 2,5) (Fr. ex Jer. 48). Согласно приводимой Оригеном этимологии слова *Иерусалим*, как «видения мира» (ἡ ὄρασις τῆς εἰρήνης), экзегет определяет и церковь, как «мир, который приносит Христос». Этот мир может быть видим только «детьми мира» (τέκνα εἰρήνης) (Jer. 9.2 // PG 13, 319). Однако, как рассуждает далее экзегет, этот мир подвергается «попиранию» теми, кто переходит «от Иевуса к Иерусалиму» (Jer. 13.2. // PG 13, 401). Первое название относилось к тому месту, где был построен Иерусалим и оно означает «растоптанный» (πελατημένην). Иевус — душа, растоптанная враждебными силами, которая стала Иерусалимом — видением мира, но, по всей очевидности, видением ложным. Отсюда Ориген вновь переходит к указанию на бедствие евреев, переводя индивидуальный план в общее значение: теперь переход от Иевуса в Иерусалим это мир, восстающий на Христа. В этих образах, экзегет обрисовывает противостояние «двух Иерусалимов» как двух видений мира. Это противостояние есть по своей сути продолжение противоборства Иерусалима и Вавилона:

Если вы изучите обстоятельства и увидите город не как камни, а как людей, то вы увидите, что этот самый Иерусалим, люди, был предан в руки царя Вавилона из-за нечестия и греха в отношении Христа, и *теперь Иерусалим это ты* [курсив мой — М.П.]. Как и тогда Слово теперь предостерегает Иерусалим бояться того, что вы, если вы согрешите, будете грешниками, подобными Иерусалиму, и будете освобождены, чтобы вы больше не были Иерусалимом, а стали Вавилоном

и Рассеянным, поскольку Навуходоносор, царь вавилонян, вступил во владение тобой. (Jer., 170–171) ... Навуходоносор принимает результаты праведного труда, а потом он изглаживает его. ... Иерусалим богат, но, если он грешит, вавилонянин забирает его сокровища (Jer., 170–171)<sup>58</sup>.

Ориген настаивает на смешении двух «городов»: внутри души или внутри церкви (См.: Jer., h. 13, 2; Num., h. 3, 1; Jos., h. 21, 1). Тем самым в церкви обнаруживаются тенденции упадка, присущие миру. В то же время в рамках самой церкви определяется «священная область» не подверженная духу разложения и являющаяся подлинным Иерусалимом<sup>59</sup>. Ориген всячески показывает, что противостояние Иерусалима и Вавилона это преимущественно духовное противостояние, но которое, тем не менее, входит в пространства мира и разворачивается в нем. Перед нами раскрывается проекция социально-политического плана действительности, который Ориген, как мы видим, постоянно держит в поле своего зрения.

В рассмотренной нами экзегетике Оригена раскрывается динамика перехода индивидуального уровня раскрытия смысла священного текста на уровень исторического общественного бытия. В центре этого герменевтического процесса мы видим фигуру Логоса-Спасителя, Который обретает некоторые политические черты: военачальника, царя, осуществляющего смену исторических эпох. Экзегетических построениях Оригена читатель побуждается соотнести свое историческое существование с Промыслом, открывающимся в священной истории. Этот акт мы находим творческим моментом, в котором читатель Библии может преобразовывать внешнюю ему ситуацию, согласно тому видению, которое открывается ему в понимании священного текста. Роль Логоса как Герменевта-Путеводителя от буквы смыслу становится общей, как для священной истории, идущей от Закона к Евангелию, так и для читателя, проникающего в духовный смысл священного писания. При этом Ориген подчеркивает политическое значение этого действия, как завоевание «Земли Обетованной» под руководством Вождя-Христа. В этой связи, объединяются действия двух планов: индивидуально-аскетического и общественного или политического. Индивидуальная «борьба с плотью» становится продолжением искупительной борьбы Христа за раскрытие духовной истины Откровения в земном мире. В экзе-

<sup>58</sup> Даны страницы издания GCS, Werke, vol. 3.

<sup>59</sup> Здесь мы видим точки соприкосновения с учением о Церкви Киприана Карфагенского.

гетике Оригена показывается особое диалектическое отношение духовной реальности, присущей субъекту и внешнего эмпирического мира. Не только внешнее событие отсылает к какому-либо духовному значению, но и сама духовная реальность, формируясь в субъекте, также сказывается в истории, направляя ее ход в том или ином русле. В этом плане, экзегетика Оригена, обращая читателя от исторических событий к их духовному смыслу, возвращает его в историю с сознанием ее как арены борьбы Христа и Его последователей с враждебными силами за установление всеобщего царства Бога.

### Сокращения серий источников

- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. J. C. Hinrich/W. de Gruyter, 1897—  
PG — Patrologia Graeca / Éd. J. P. Migne. 166 tomes. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866  
SC — Sources Chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1944—

### Сокращения латинских названий трудов Оригена (Origenes)

- CC — *Contra Celsum* — Против Цельса.  
Ex. in psalm. — Exegetica in Psalmos — Толкование псалмов  
Exod. — *Homiliae in Exodum* — Гомилии на Книгу Исход  
Ezech. — *Homiliae in Ezechielem* — Гомилии на Книгу пророка Иезекииля  
Fr. ex Jer. — *Fragmenta ex Homiliis in Jeremiam* — Фрагменты из гомилий на Книгу пророка Иеремии  
Jer. — *Homiliae in Jeremiam* — Гомилии на Книгу пророка Иеремии  
Jo. — *Commentarium In Iohannum* — Комментарий на Евангелие от Иоанна Богослова (издание на языке оригинала и русскоязычный перевод О. И. Кулиева (СПб., 2018 г.) обозначаются одним сокращением).  
Jos. — *Homiliae in librum Jesu Nave* — Гомилии на Книгу Иисуса Навина  
Luc. — *Homiliae in Lucam* — Гомилии на Евангелие от Луки  
Num. — *Homiliae in Numeros* — Гомилии на Книгу Чисел  
Princ. — *De principiis* — О началах. (издание на языке оригинала и русскоязычный перевод Н. Петрова (Казань, 1899) обозначаются одним сокращением)  
Sel. in psalm. — *Selecta in psalmos* — Избранные толкования на Псалмы.

### Источники и литература

- Андроновская, В.А. (2013) Апокалипсис как книга надежды // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М., с. 118–123.

Ивлиев, И. (2015) И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Изд-во ББИ, 2015. 356 с.

Ориген. О началах [Кн. 1–4 / пер. Н. Петрова. Казань, 1899]. Против Цельса [Кн. 1–4 / пер. Л. Писарева. Казань, 1912]. СПб.: «Библиополис», 2008. — 792 с.

Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна / Перевод, комментарии и предисловие О. И. Кулиева. — СПб.: Издательство РХГА, 2018. — 540 с.

Baukhham, R. (1993) *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 169 p.

Lubac, H. de. (1950) *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. — Paris: Aubier, 450 p.

Origenes. *Contre Celse* / Éd. M. Borret. Tome I. Livres I et II. Paris, 1967; Tome II. Livres III et IV. Paris, 1968; Tome III. Livres V et VI. Paris, 1969; Tome V. Paris, 1976. (SC, 132, 136, 147, 227).

Origenes. *Exegetica in Psalmos* // PG 12. 1057–1686.

Origenes. *Fragmenta ex Homiliis in Jeremiam* // GCS3, Origenes Werke, vol. 3. GCS6. Leipzig: Hinrichs, 1901. 351p.

Origenes. *Homiliae in Exodum* // PG 12. 281–296.

Origenes. *Homiliae in Jeremian* // PG 13. 253–512. // GCS3, Origenes Werke, vol. 3. GCS6. Leipzig: Hinrichs, 1901. 351p.

Origenes. *Selecta in psalmos (fragmenta e catenis)*. PG 12.1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.

Origene. *Traité des principes*. 5 t. / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. SC252: 1–2 (1978); SC253: 1–2: Comm. et fragments (1978); SC268: 3–4 (1980); SC269: 3–4: Comm. et fragments (1980); SC312: Compléments et index (1984).

Origenes Werke Bd. IV: *Der Johanneskommentar* / Hrsg. von E. Preuschen // GCS (Bd. 10). — Leipzig, 1903.

Tzamalikos P. (2007) *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. — Leiden; Boston: Brill, 498 p.

УДК 1(091):165.72 «04»

**Курдыбайло Дмитрий Сергеевич,**

*к. филос. н., ст. науч. сотр., Институт философии человека,  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, Институт философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
theo@yandex.ru*

**Васинева Полина Александровна,**

*к. филос. н., доцент, Институт философии человека,  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена,  
polina.vasineva@gmail.com*

## **МУДРОСТЬ И МУДРЕЦ В ПОЛЕМИКЕ АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ С АКАДЕМИЧЕСКИМ СКЕПТИЦИЗМОМ<sup>60\*</sup>**

Трактат Августина Аврелия «Против академиков» представляет собой редкий образец критики традиции академического скептицизма с позиций христианского платонизма IV в. н. э. Исследование аргументации Августина в этом трактате позволяет уточнить детали учения поздних скептиков и стоиков, и в некоторых случаях «Против академиков» оказывается единственным надёжным источником. Однако, если большинство существующих работ посвящено содержательному анализу аргументов, то в данной статье предлагается обратить внимание на метод познания истины, как его понимают Августин и критикуемые им авторы, а также на онтологическую эстетику и философский этос школ, к которым они себя относят. Ключевым различием в познании истины выступает тот факт, что для Августина истина и мудрость предметны, они рассматриваются либо как знание, относящееся к чувственно воспринимаемым вещам, либо как предмет умозрения, находящийся вне созерцающего ума или души. Знание о чувственно воспринимаемом для скептиков априорно не может быть истинным, а то, что Августин относит к умопостигаемой истине, выступает у них не предметом, а методом познания. Принципиальная беспредметность скептической истины не рефлексируется Августином. В противоположность скептическому образу мысли Августин ставит платоническую традицию, вершиной развития которой он считает философию Плотина. В статье, однако, показывается, что понимание Платином мудрости и путей её познания существенно разнится с тем, что описывает Августин, и в некоторых частностях больше сходится со скептической моделью. Отношение к иррациональному или сверхрациональному постижению, онтологическая автономия человеческой души и отказ от предметного понимания мудрости присущи и Плотину, и скептикам. На их фоне наиболее отчётливо проступает собственная рационалистическая позиция Августина, платонизм которого явственно отличается от прочих образцов грекоязычной мысли эпохи позднего эллинизма.

---

<sup>60\*</sup> Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект 19-011-00349 А «Скептическая традиция в античном платонизме».



*Ключевые слова:* Августин Аврелий, «Против академиков», скептицизм, познание, мудрость, воздержание от суждения, онтологическая эстетика

**Dmitry Kurdybaylo, Polina Vasineva**

Wisdom and Wiseman in Augustine's critique of Academic Skepticism

Augustine's treatise *Contra Academicos* (*Against the Academics*) is a rare example of Christian Platonist's critique of Academic skepticism written in the late 4<sup>th</sup> century. A study of Augustine's argument in this treatise allows clarifying the details of the late skeptic and Stoic doctrines, and in some cases, the *Contra Academicos* appears to be the only reliable source. However, the majority of recent studies are focused on logical argumentation and its historical context. On the opposite, the current research considers the method of knowing the truth as it was comprehended by Augustine and the authors he criticized. The other objects of research are ontological aesthetics and philosophical ethos of the schools to which both parties pertain. The key difference between their approaches to knowing the truth is that Augustinian truth and wisdom are self-reliant and objective, they are considered either as knowledge of sensually perceived things or as intelligible substances outside from and independent of contemplating intellect or soul. For the skeptics, the knowledge of sensual objects *a priori* cannot be true, while all the objects considered intelligible by Augustine are taken as not an object, but as a method of cognition. However, the fundamental non-objectivity of skeptic truth is not reflected by Augustine. On the contrary, he opposes the skeptics to Platonic tradition, which he thinks to reach its summit in the philosophy of Plotinus. However, it can be shown that Plotinus' conception of wisdom and the ways to approach it significantly differ from those of Augustine; moreover, in some details, Plotinus is much closer to the skeptics, rather than to Augustine. Both Plotinus and skeptics have similar attitudes to irrational or suprarational cognition, ontological autonomy of a human soul, and to the non-objective understanding of truth. Plotinus and skeptics together provide a contrasting background for the rationalistic position of Augustine, who introduces a distinctive type of Platonism, noticeably different from the most patterns of Greek-speaking philosophical thought of the late Hellenistic period.

*Keywords:* Augustine Aurelius, *Contra Academicos*, *Against the Academics*, skeptics, knowledge, wisdom, *epochē*, ontologic aesthetics.

Трактат Августина Аврелия «Против академиков» остаётся значимым источником, дающим характеристику академического скептицизма, как он понимался в конце IV века. Разумеется, свидетельство Августина в значительной степени субъективно, однако, кроме него, до нас почти не дошло прочих свидетельств, созданных в этот период<sup>61</sup>.

Аналізу полемики Августина с академическим скепсисом посвящено значительное число современных работ, среди которых в первую очередь необходимо упомянуть недавно вышедшую в свет монографию Б. Д. Даттона (Dutton 2016), обобщающую весьма значительный

---

<sup>61</sup> Главные свидетельства, касающиеся академического скептицизма, принадлежат Цицерону (I в. до н. э.), Сексту Эмпирику (I в.) и Плутарху (I–II вв.), которые жили на несколько веков раньше Августина. Исключение составляет лишь Диоген Лаэртский (III в.). Обзор источников см.: Long, Sedley 1987.

объём предшествующих исследований; в ней же представлена и обширнейшая библиография по означенной теме. Двумя десятилетиями раньше было опубликовано не менее подробно выполненное исследование А. Кёрли (Curley 1996), содержащее контекстный комментарий к трудным местам трактата. В 2003 было опубликовано диссертационное исследование «Против академиков» и в целом его работ, написанных в Кассациакуме, в сопоставлении с диалогами Цицерона (Spano 2003). Однако работа Б. Даттона, как и ряда его предшественников (см., напр.: Heil 1972; Fuhrer 1992; Cesalli, Germann 2008), посвящена в первую очередь анализу аргументации в рассуждениях Августина и сопоставлению её с релевантными взглядами скептиков и других современных им философских школ (прежде всего, стоиков).

На наш взгляд, этот подход совершенно необходим, но всё же для того, чтобы сформировать полноценную историко-философскую реконструкцию, на наш взгляд, требуется несколько важных дополнений. В первую очередь эти дополнения касаются не содержания аргументации, а *метода* познания (ср.: Heil 1972, 103–105), который, как мы постараемся показать ниже, существенно различается у Августина и академических скептиков. Кроме этого, как для Августина, так и для скептиков, их учения — не только способ осмысления мира, но и вполне конкретный жизненный путь, обуславливающий свой особый философский этос и особую интеллектуальную эстетику. На наш взгляд именно этот этико-эстетический момент определяет ход мысли обсуждаемых авторов не в меньшей мере, чем их рациональные аргументы.

Пожалуй, самый яркий образ, через который раскрывается этот момент и у скептиков, и у Августина — это образ мудреца и связанное с ним понятие мудрости. В трактате «Против академиков» вокруг темы постижения мудрости выстраивается начало и центральная часть диалога<sup>62</sup>.

### Фигура мудреца и определение мудрости

Следуя сократической традиции<sup>63</sup>, как для Августина, так и для скептической Академии фигура мудреца была одновременно и сво-

---

<sup>62</sup> Далее трактат «Против академиков» кратко обозначается *СА*, латинский текст цитируется по: PL 32, coll. 905–958; русский перевод (с моей уточняющей правкой) по изд.: Августин 2000.

<sup>63</sup> Здесь особое значение имеет «Апология Сократа», см. особ. *Plat. Apol. Soc.* 20d6–24a6.

еобразным нравственным идеалом, образцом, к которому надлежит стремиться, и тем абстрактным примером, с помощью которого в рассуждении демонстрировались основные положения мысли той или иной школы. «Мудрый станет делать так-то» или «мудрый воздержится от того-то» — привычное начало фразы, в которой далее постулируется та или иная норма поведения, вытекающая из учения данной школы. Иными словами, мудрецом имплицитно обозначается абстрактная человеческая личность, следующая всем положениям обсуждаемого учения.

Важно, что в самом общем случае, начиная с сократических школ и вплоть до современных Августину эпикурейцев и скептиков, доктрины тех или иных школ не всегда предполагали целью человека высшее интеллектуальное и нравственное совершенство. Позднеэллинистический период отличается распространением релятивистских и утилитаристских учений<sup>64</sup>, так что абстрактный мудрец мог представляться человеком, способным добиться житейского успеха, общественного признания или политических выгод<sup>65</sup>. Тем не менее, даже и в таком случае сформировавшийся в классический период обычай апеллировать к фигуре именно «мудреца» не теряет своей силы<sup>66</sup>.

Августин Аврелий в трактате «Против академиков» мыслит заметно иным образом. Следуя платоновской парадигме, он утверждает, что мудрецом называется такой человек, который если не всецело обладает мудростью, то по крайней мере неустанно стремится к ней. Прежде, однако, Августин предлагает определение, заимствованное у стоиков: «мудрость — это знание вещей человеческих и божественных»<sup>67</sup>, причём «только таких, которые относятся к жизни блаженной»<sup>68</sup> — а затем утверждает:

Если бы из безусловно правильного утверждения, что человек, не занимающийся науками и не интересующийся познанием истины, не может быть мудрым, необходимо следовало, что ищущий истину непременно её находит, то, конечно,

<sup>64</sup> Ср.: Лосев 2000, т. 5, с. 429, 436, 726; Сегреев 2007, 373–376.

<sup>65</sup> *Sext. Emp.*, Adv. math. VII, 158. Ср. также: Лосев 1975, 29–30.

<sup>66</sup> Ср., напр.: *Sext. Emp. Adv. math.*, VII, 152–157, 416, 423; VIII, 133–138, etc.; см. также: Лосев 2000, т. 5, с. 101.

<sup>67</sup> CA 1.6.16: *Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*, это цитата из Цицерона (*Tusc.* 4.26.27; *De off.* 2.2.5). Среди греческих авторов эта формула приводится Секстом Эмпириком (*Adv. math.* VIII, 13). Цитируя это место, И. фон Арним атрибутирует его Хрисиппу — SVF II, 36.

<sup>68</sup> CA 1.8.23 ... *sed earum quae ad beatam vitam pertineant*.

вся ложь академиков, их упрямство и своеобразие, а, иногда, как мне кажется, и искренние заблуждения, характерные для их эпохи, были бы похоронены вместе с их временем...<sup>69</sup>

Как видим, если для Августина возможность постижения истины ещё требует доказательства, то стремление к её познанию — необходимое условие для того, чтобы человека можно было назвать мудрым. Кроме этого, Августин тесно сближает с мудростью красоту:

...филокалия и философия названы почти одинаково, и представляются, да и в действительности, — во многом родственны друг другу. Что такое философия? — любовь к мудрости. А что такое филокалия? — любовь к прекрасному. Не веришь? — справься у греков. Ну, а что такое мудрость? Разве она не есть истинно-прекрасное? Выходит, философия и филокалия — сестры, и родились они от одного и того же отца...<sup>70</sup>

После таких вводных положений Августин устами своего ученика пересказывает главные положения учения скептиков (здесь он не отличает доктрин упомянутых им Аркесилая и Карнеада от поздних скептиков). Их можно собрать в следующий список:

- человек может быть мудрым, и все дело мудреца состоит в отыскании истины;
- истина может быть познаваема по тем признакам, каковых не может иметь то, что ложно; однако распознать это решительно невозможно;
- мудрый не доверяет ничему: ибо всё сомнительно;
- нет ничего более недостойного, чем мнение;
- если познать ничего нельзя, а мнение весьма недостойно, то мудрый ничего никогда не станет утверждать;
- великая деятельность мудрого — самое воздержание, и как бы колебание в доверии (*refrenatio et quasi suspensio assensionis*);
- человек не может достигнуть познания только тех вещей, которые относятся к области философии<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> CA 2.1.1: Si quam necesse est, disciplina atque scientia sapientiae vacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset invenire dum quaeritur...

<sup>70</sup> CA 2.3.7. Августин воспроизводит обычное этимологическое объяснение значения греческих слов φιλοσοφία и φилоκαλία.

<sup>71</sup> См.: CA 2.5.11–12. В приведенном списке положения из CA переставлены местами.

Характерная особенность этого изложения, в котором оно верно следует интенции античных скептиков, — отсутствие понятия «мудрость» как такового. У скептиков, какими их изображает Августин, есть мудрец, но они ничего не говорят о его мудрости как тем, чем он обладает или к чему стремится. В самом деле, для исторических скептиков воздержание от суждения имеет целью не обретение мудрости как знания, но преобразование самой познавательной способности человека, которое в итоге должно приводить к атараксии<sup>72</sup>. Главный признак мудреца — его *отношение* к познанию мира, то есть внутреннее устройство способностей его души.

### «Истиноподобное» с позиций скептицизма и платонизма

Августинова же критика скептической концепции направлена на иное. Для аргументации своей позиции он проделывает достаточный долгий путь: он обращается к истокам учения академиков у Платона, признавая, что

сами Сократ, Платон и другие древние ... думали, что они до тех лишь пор могли считать себя застрахованными от заблуждений, пока слепо не доверялись впечатлениям; впрочем, нарочитых рассуждений об этом предмете они в свои школы не ввели и никогда не выдвигали на первый план вопроса, может или не может быть воспринимаема истина<sup>73</sup>.

Однако в платоновской парадигме над «впечатлениями», то есть чувственным восприятием, доминирует постижение умом, и именно к этой сфере Августин пытается отнести собственно истину и подлинное знание. В противоположность платоническому пониманию истины он приводит скептическое понятие, как он передаёт его «истиноподобного» (т. е. *подобного истине*)<sup>74</sup>. Используя далее

<sup>72</sup> *Sext. Emp. Pyrrh.* I.8, 10, 31; *Adv. math.* XI.110–167; *Diog. Laert. Vitae phil.* IX.107.9–10.

<sup>73</sup> CA 2.6.14: ... *quamvis propriam de hac re disputationem in scholas suas non introduxerint, nec ab illis enucleate aliquando quaesitum sit, percipi, necne veritas possit.*

<sup>74</sup> Августин использует термин *verisimile*, принимая от Цицерона его семантику и его отождествление этого понятия с «вероятным», *probabile* (подробнее см.: Dutton 2016, 84). Цицерон, в свою очередь, этими латинскими словами скорее всего передаёт греческое πιθανόν. Другие варианты греческих оригиналов для терминов Цицерона см. в работе: Glucker 1995.

платоническое понятие о подобии как схожести чувственно воспринимаемого изображения с умопостигаемым первообразом, Августин устами ученика обращается к воображаемым скептикам с таким опровержением:

нет ничего несообразнее, чем утверждать, что тот, кто не знает, что такое истина, руководствуется истиноподобным. ... Ты же, Карнеад, или какая другая греческая язва, ... — ты, который утверждаешь, что не знаешь ничего истинного, откуда ты получаешь это истиноподобное?<sup>75</sup>

Иными словами, если скептики отрицают возможность познания истины как таковой, то следовательно невозможно познание и истиноподобного, ведь человек, не знающий первообраза, не может распознать и его подобия. Скептическое понимание истиноподобного Августин формулирует достаточно близко к тому, как действительно понималось «вероятное» после Карнеада:

академики называют вероятным или истиноподобным (*probabile vel verisimile*) то, что может принудить нас действовать без доверия (*sine assensione*). Говорю «без доверия» в том смысле, что то, что мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спросил, взойдёт ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется, да<sup>76</sup>.

Введение «истиноподобного» и «вероятного» как синонимов снимает остроту вопроса о подобии и первообразе. «Истиноподобное» из приведенного примера легко может быть понято как закономерности, выводимые из повторяющихся наблюдений и повседневного опыта. «Подобие истине» с платонической позиции здесь могло бы быть истолковано таким же образом, как в «Тимее» Платон предлагает понимать время «подвижным образом вечности»<sup>77</sup>: мы не обладаем опытным познанием вечности, но глядя на то, как течёт время, и мысленно устремляя его в бесконечность, можем прийти к понятию вечности<sup>78</sup>. Подобным образом и разнообразный жизненный опыт, наблюдаемый нами в течение ограниченного времени может быть экстраполирован на сколь угодно длительные времен-

<sup>75</sup> CA 2.12.27: ... tu ergo cum te nihil veri scire dicas, unde hoc verisimile sequeris?

<sup>76</sup> CA 2.11.26.

<sup>77</sup> Plat. Tim. 37d7: ... ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δι᾽ χρόνον ἠνομάκαζεν.

<sup>78</sup> Схожим образом рассуждает Плотин в Enn. III.7.1.

ные промежутки. И именно невозможность твёрдого доказательства истинности такой экстраполяции и вынуждает называть её «подобной истине», а не истиной как таковой.

Таким образом, «подобие» в дискурсе скептиков (как его понимает Августин) возникает как *метод* — как умственный акт обобщения и анализа опыта. В платонической же доктрине подобие *предметно* — оно предполагает познание, а точнее припоминание истинного первообраза. Скептики здесь вполне последовательно продолжают стоическую традицию в учении о человеческом мышлении, тогда как Августин имплицитно стоит на платонической почве. В качестве первого приближения можно сказать, что первая позиция развивает диалектику стоического *лектон*, а вторая — диалектику идей (*эйдосов*)<sup>79</sup>.

Августин тратит много времени на пространные примеры того, как нелепо могут звучать утверждения человека о том, что что-то известное ему похоже на что-то другое, чего он никогда не видел. Таковы примеры с сыном, похожим на отца, которого говорящий не встречал<sup>80</sup>, с братом Лиценция<sup>81</sup> — все они принимают первообраз, во-первых, предметно, а во-вторых, это предметное понимание подобия имплицитно предполагает взаимность отношения подобия (говоря языком логики, это отношение коммуникативно): если сын похож на отца, то и отец похож на сына.

Сходство людей в таком контексте постулируется как обладание одним и тем же признаком (или совокупностью признаков). Когда же речь идёт о подобии истине какого-либо суждения, предполагает ли Августин здесь, что суждение имеет какое-то общее свойство с истиной как таковой, или же сама истинность — свойство суждения? Пример с сыном и отцом предполагает первый вариант, тогда как примеры «истиноподобных» или «вероятных» суждений (напр., что завтра утром взойдёт солнце) — второй. Выходит, что приводимые Августином контрпримеры не только не попадают в цель критики скептиков, но и, строго говоря, не подкрепляют его собственное понимание истинности суждения и вытекающей из него интерпретации «истиноподобия».

---

<sup>79</sup> Строго говоря, скептики идут существенно дальше стоиков в развитии той диалектики, которая породила понятие лектон. Говоря термином А. Ф. Лосева, это диалектика иррелевантного, подробнее см.: Лосев 2000, т. 5, с. 378–381.

<sup>80</sup> СА 2.7.19.

<sup>81</sup> СА 2.7.16.

## Знание как метод и как идеальный предмет

Вернёмся теперь к мудрецу, который получает такое название постольку, поскольку обладает истиной или по меньшей мере стремится к ней. Излагая учение скептиков, Августин не раз подчёркивает, что и скептический мудрец «должен был с величайшим усилием искать [истину], и что он делал это усердно»<sup>82</sup>. Недостижимость истины во всей её полноте для знания смертного человека одинаково признаётся и скептиками, и Августином, — последний только добавляет, что после смерти физического тела душа человека может надеяться на познание истины и обретение мудрости<sup>83</sup>. Тем не менее, он упрекает скептиков в том, что они отрицают возможность познания истины, но рассуждают об «истиноподобном», тогда как и сам, не обладая полнотой истины, решает тем не менее о ней рассуждать. Здесь он констатирует фактически главное своё расхождение с учением академиков: они отрицают принципиальную возможность познания истины, а Августин утверждает, что это возможно. Более того, частичное познание истины доступно уму человека, даже облечённого в тело:

правы те философы, которые утверждают, что знание присуще мудрым, которые, помимо непосредственного восприятия, также и в самих себе содержат то, что созерцают и чему следуют<sup>84</sup>.

«То, что созерцают», *id quod tuetur*, может быть также переведено и как «то, что хранят», или «берегут». Но в любом случае знание, представляющее наибольшую ценность, признаваемое за неколебимую истину (*verum inconcussum*), противопоставленное чувственным впечатлениям и, возможно, созерцаемое — едва ли возможно истолковать иначе как в платоническом понимании, то есть как постигаемое умом. Тем самым стремление к истине для Августина — восхождение к умопостигаемому, которое никогда не осуществляется полностью и окончательно (по крайней мере, пока душа в теле),

---

<sup>82</sup> CA 3.1.1: ... et Academici sapienti suo summo conatu inveniendam esse professi sunt, idque illum agere sedulo.

<sup>83</sup> CA 3.9.20: philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur, ad quam te si contuleris, non quidem dum hic vivis sapiens eris (est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest)...

<sup>84</sup> CA 1.7.19: ... qui non modo perceptum habere debet id quod tuetur ac sequitur, verum etiam inconcussum tenere.



но притом имеет определённую постепенность, позволяющую говорить о большей или меньшей мере совершенства мудреца.

С позиции скептиков поиск истины — столь же значительная деятельность для мудреца, как и воздержание от суждения. Фактически, одно предопределяет другое: если бы мудрец довольствовался мнением, он с лёгкостью выносил бы суждения, основываясь на ограниченном и неполном человеческом опыте. Именно стремление к истине в её *полноте* предполагает принципиальную неполноту человеческого знания и, как следствие, невозможность *категорических* суждений — как утвердительных, так и отрицательных. При этом остаётся возможность для условных или модальных суждений, которые в скептической традиции и получили название *вероятных*, казущихся убедительными (τὸ πιθανόν).

Выходит, что относительность человеческого знания опытно постигаемых вещей признаётся одинаково и Августином, и критикуемыми им скептиками. Видимо, именно поэтому он ни разу не обращается к опытному знанию, когда выстраивает аргументы, направленные на опровержение противников. Однако кроме знания опытного существует знание математическое, логическое (диалектическое), основанное на закономерностях, вытекающих из принципов человеческого мышления или семантических структур, им используемых (прежде всего, языковых)<sup>85</sup>. Именно такого рода знание, на основании которого Августина строит свои доказательства и контрпримеры, легко может быть отнесено к сфере умопостигаемого, и притом постигаемого наиболее достоверным образом. У скептиков же рассуждения о подобного рода знании мы почти не находим. Причина этому — снова в отличии их подхода как *методического* от *предметного* подхода в платонической традиции. Законы человеческого мышления здесь — элементы метода познания сущего, сами они не предметны и потому не составляют знания как такового.

В этом отношении примечательна IV книга «Против учёных» Секста Эмпирика, опровергающая пифагорейскую арифметику. Если не останавливаться на формально-логической аргументации Секста, которая с точки зрения метода примитивно проста<sup>86</sup>, а взглянуть в то, что именно в арифметическом знании Секст стремится

---

<sup>85</sup> Классификацию типов несомненно достоверного знания см.: Dutton 2016, 253–254.

<sup>86</sup> См. обобщение метода, по которому Секст строит свои опровержения: Лосев 1975, 53–55.

опровергнуть, то мы увидим его целью эйдетическое понимание числа<sup>87</sup>, а также правила сложения и вычитания, взятые сами по себе, изолированно от предметов и претендующие на самостоятельную теоретическую значимость. Ясно, что скептики пользовались счётом в повседневной жизни, применительно к исчислимым предметам — то есть как *методом*. Когда же это знание постулируется как самодостаточная истина — в пифагорейском и платоническом ключе — оно сразу попадает под скептическую критику.

Таким образом, то, что для Августина выступает наиболее достоверным знанием, для скептиков — не знание, но инструмент познающего мышления, не обладающий самостоятельной предметностью, говоря образно — «пустое знание». Подобным образом и воздержание от суждения можно было бы назвать «пустым суждением».

Если теперь взглянуть на то совершенствование в познании умопостигаемого, к которому стремится Августин, глазами скептиков, то для них оно будет в значительной степени выглядеть совершенствованием в отрешении от чувственного мира, а вместе с ним — и от предметного знания, которое одно только и мыслится ими знанием в собственном роде. Выходит, что платоническое познание умопостигаемого для скептиков оказывается углублением в незнание, совершенствованием в воздержании от суждения.

### Философский этос скептицизма

Однако, кроме этой диалектической стороны такого рода совершенствование — как в версии Августина, так и академических скептиков — можно рассматривать и с позиций этики и эстетики. Нет нужды пояснять, что каждый путь совершенствования определяет своеобразную эстетику философского праксиса и соответствующий ей этос философской школы.

Впрочем, об этическом учении скептической Академии в собственном виде говорить едва ли возможно<sup>88</sup>, по крайней мере, нам

---

<sup>87</sup> Подробно учение об идеальном числе дано Платином в Епп. VI.6; схожим образом выстроено и «неписаное учение» Платона о числе (Лосев 1993, 603–620). Позднее диалектику идеальных чисел будет развивать Прокл в «Платоновской теологии» (4.84–89 Saffrey, Westerink).

<sup>88</sup> А. Ф. Лосев замечал, что «в Средней Академии (Аркесилай), а также и в Новой Академии (Лакид, Карнеад), поскольку тогда был расцвет скептицизма, совершенно нельзя найти никакого этического учения, кроме жалкого подчинения традиционным нормам» (Лосев 2010, 397).

не известно каких-либо содержательных высказываний её представителей на этот счёт. Однако нельзя обойти стороной один косвенный момент. И Августин<sup>89</sup>, и Цицерон<sup>90</sup>, и Секст Эмпирик<sup>91</sup> говорят о не разглашаемом посторонним эзотерическом учении скептиков. Предположение Августина о том, что тайное учение скептиков было в сущности платонизмом, скорее всего, фантастическое.

Тем не менее, сам характер учения скептиков содержит в себе существенное основание для различения «экзотерической» и «эзотерической» его сторон. В самом деле, последовательно проводимая теоретическая позиция скептицизма предполагает воздержание от суждения среди прочего и в житейских вопросах. Но уже Аркесилаем сформулировано понятие τὸ εὐλογον как положительный критерий успешности практического действия<sup>92</sup>. Вслед за ним скептики формулируют различные способы вероятностного познания — условного, относительного, но всё же приемлемого для решения жизненных задач. Вот это расхождение между теоретической ἐλόγη и практическим τὸ εὐλογον (позднее — τὸ πιθανόν<sup>93</sup>) и создаёт то внутреннее раздвоение в учении скептиков, которое едва ли могло ускользнуть от их современников.

Внешняя сторона скептицизма была, вообще говоря, достаточно понятна окружающим, поскольку примат успешного практического действия при невозможности постижения метафизической истины был хорошо известен со времён софистов. Среди заметных черт можно отметить обычай сочинения изобретенных софистами «двойных речей»<sup>94</sup>, который нашёл продолжение в среде скептиков. Внутренняя же сторона скептицизма с его полным отказом от положительного знания если и имела исторических предшественников то, пожалуй, лишь в лице мыслителей, подобных Кратилу, который «считал, что не следует ничего говорить, а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз»<sup>95</sup>. Но если в отношении отдельно взятого Кратила Аристотель мог обойтись та-

---

<sup>89</sup> CA 3.20.43.

<sup>90</sup> Cicero Academica 1.35 — свидетельство Цицерона, наиболее близкое по смыслу к тому, о чём пишет Августин. Подробнее см.: Dutton 2016, 24.

<sup>91</sup> Sext. Emp. Pyrrh. 1.234.

<sup>92</sup> Sext. Emp. Adv. math. VII.158. Подробнее о термине см.: Лосев 1975, с. 29.

<sup>93</sup> У Карнеада — Sext. Emp. Adv. math. VII.166.

<sup>94</sup> Δίπσοι λόγοι — DK, Bd. 2, 90 [83], Ss. 405–416. Ср. также: Гринцер 1994, 192–200.

<sup>95</sup> Fr. 65A4 DK = Arist. Met. 3.5, 1010a7.

ким полусутоливым описанием, то признать целое направление внутри Академии абсурдным или комическим едва ли было возможно для современников — по крайней мере, для тех, кто, как и Августин, стояли на интеллектуалистической позиции.

Если собрать те признаки скептицизма, которые Августин представляет как «нелепые» или «абсурдные», мы увидим примерно следующее: мудрец академиков выглядит «всегда спящим и уклоняющимся от исполнения любых обязанностей», он, говоря об истинно-подобном, не зная самой истины, кажется «безумным и нелепым», он уступает любому глупцу, который хотя и признаёт своё незнание истины, но притом не отрицает возможность мудрому «что-либо знать, не исключая и самой мудрости, от которой носит название мудрого». Августин называет Аркесилая глупцом за то, что тот учил будто «ничего нельзя воспринять», так как человеку невозможно обнаружить то, что явственно свидетельствует о своей не-ложности, согласно принципу Зенона<sup>96</sup>.

При этом Августин признаёт, что «воздержание» и «колебание в доверии» для скептиков было «великой деятельностью мудрого». По существу, в этих кратких словах и обнаруживается причина кажущейся «глупости» и «нелепости» скептиков: для них мудрость заключается не в предметном знании, а в особом действии, сосредоточенном исключительно в области умного постижения. При этом эта деятельность не есть простая негация положительного знания — в таком случае она всё равно упиралась бы в конкретное предметное содержание, просто принимая его в отрицательном, а не в положительном ключе. Для скептиков, усиливающих склонность стоицизма к установлению метода, воздержание от суждения важно как внутренняя интеллектуальная процедура, если угодно, своего рода «эпистемологическая аскеза», цель которой — не обретение знания, а достижение спокойствия души. Здесь снова проступает стоический идеал атараксии, только доведенной до предельной степени выраженности. В этом отношении скептицизм принципиально антропоцентричен, и если его логически продумывать до конца, он может привести к завершённому солипсизму. В такой своей субъективности скептицизм, действительно, эзотеричен — только эзотеризм его обусловлен не скрываемым от посторонних тайным учением, а внутренним опытом интеллектуальной отрешённости.

Позиция Августина в его непонимании скептицизма становится более понятной. С одной стороны, он — автор «Исповеди», особо

---

<sup>96</sup> CA 2.5.11, 2.6.14. Другие варианты этого положения Зенона см.: SVF II, 59.

чуткий к внутреннему миру человеческой души, и потому сам идеал праксиса, ведущего человека к внутреннему совершенствованию, объемлет его и философские, и религиозные искания. Для него неприемлемо лишь одно — отказ от предметного содержания такого праксиса: с точки зрения религии — это познание Бога, с точки зрения философии — обретение мудрости<sup>97</sup>. Внутренний путь человека для Августина нуждается во внешней метафизической «опоре», обладающей самостоятельным бытием независимо от познающей души. Для скептиков же такая опора не нужна — всё необходимое душе уже принадлежит ей, надлежит только прийти к нему, обнаружить в себе.

### Мудрость в философии Плотина

На фоне этого противопоставления любопытно обратиться к той вершине платонизма, которую упоминает Августин как один из главных своих ориентиров — наряду с истинами христианской веры. Речь идёт о философии Плотина<sup>98</sup>, которая, как известно, сыграла серьёзную роль в становлении Августина как самостоятельного мыслителя (см., напр.: O'Meara 1970, 321; O'Connell 1963, 129; Armstrong 1979).

Начнём снова с вопроса о том, что есть мудрость. Плотин в трактате V.8 Эннеад пишет так:

Ничья жизнь не приобретается трудом; если она чиста, как бы могла «зарабатываться» жизнь живущего лучшей жизнью? Эта жизнь ведь есть мудрость, — мудрость не приобретаемая в результате рассуждений, поскольку она всегда вся присутствует, и ни у кого не может исчезнуть, так что он должен был бы искать её; но она есть первая, не произшедшая от какой-либо другой мудрости; сущность *ума* есть мудрость, и дело не обстоит так, что сначала *ум*, а потом мудрость. Потому нет большей мудрости, нежели эта мудрость, она есть само знание — собеседник [*ума*] в *уме*, и они проявляются [только] вместе, как уподобительно говорят о Зевсе и Дикэ.

---

<sup>97</sup> Августин отчётливо различает познание религиозных и философских предметов в *СА* 3.20.43.

<sup>98</sup> *СА* 3.18.41: *adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua, os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est.*

... Величина и сила этой мудрости может быть представлена, если помыслить, что она имеет вместе с собой и творит все сущие вещи, и все они следуют ей, и она сама есть все сущие вещи, и они возникли вместе с ней, ибо она — *единое*, сущность и мудрость.

Но мы не достигаем её понимания, пока полагаем, что знания возникают из теорем и собирания доказательств, но это не так даже в земных науках. Если же кто-нибудь желает оспаривать это, пускай, сейчас мы им это уступим; о тамошнем же знании видевший его Платон сказал, что «оно есть не что иное, как тот, в ком оно есть».

... Истинная мудрость есть сущность, а истинная сущность — мудрость; нечто принадлежащее сущности [происходит] от мудрости, и потому от неё, что мудрость и есть истинная сущность. Следовательно, все сущности, которые не обладают мудростью, то есть которые стали сущностями благодаря мудрости, но не обладают мудростью в себе, не суть истинные сущности<sup>99</sup>.

Здесь Плотин говорит о мудрости, присущей мировому уму как второй умопостигаемой ипостаси, её следует отличать от мудрости принадлежащей отдельному человеку, о чём будет сказано ниже. Эта мудрость не является каким-либо предметным знанием, тем более — знанием дискурсивным; она диалектически возникает из Платиновой триады «ум — бытие — жизнь» и выступает одним из модусов осмысления любой умопостигаемой сущности и всей сферы *ума* как целого. Перечисляя свойства мудрости, Плотин несколько раз говорит о том, что она творит все вещи (в том числе и предметы, искусственно создаваемые людьми, также обретают бытие благодаря мудрости в человеке)<sup>100</sup> и является сущностью, что она связана с созерцанием умопостигаемого<sup>101</sup> и мышлением самого мирового *ума*<sup>102</sup>, она — его энергия и ипостасное существование (*ὄ ἐόντις*)<sup>103</sup>. Мудрость *единого*, согласно Плотину, состоит в том, что оно «пребывает в себе и не возникает в ином»<sup>104</sup>. Суммируя сказанное, можно

---

<sup>99</sup> *Plot. Enn.* 5.8.4–5.

<sup>100</sup> *Plot. Enn.* 5.8.5.3–8.

<sup>101</sup> *Plot. Enn.* 1.2.6.12–13.

<sup>102</sup> *Plot. Enn.* 1.2.7.3–4: Ибо мышление (*νόησις*) там — это знание и мудрость (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*).

<sup>103</sup> *Plot. Enn.* 1.2.6.15.

<sup>104</sup> *Plot. Enn.* 6.5.10.1–2.

было бы обозначить такую мудрость как «онтоноэтическую» категорию, благодаря которой бытие и мышление достигают органического единства в жизни мирового ума.

Когда же речь заходит о мудрости как человеческой добродетели, Плотин рассуждает так:

Какова в таком случае каждая из добродетелей? Мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает ум, ум же обладает ими посредством касания (τῆ ἐλάφῃ). Обе двойки: с одной [стороны, каждая] находится в *уме*, а с другой — в душе. И если она в *уме*, то она не является добродетелью; она добродетель, если в душе. А что же она в *уме*? Его энергия и [ипостасное] существование; а то, что пришло оттуда и существует в другом, является здесь добродетелью. Ибо и справедливость-в-себе, и каждая добродетель не являются добродетелями, но подобны парадигме; добродетель же есть то, что в душе произошло от парадигмы<sup>105</sup>.

...Мышление там — это знание и мудрость ... В душе, однако, взгляд, направленный на разум, есть мудрость и благо-разумие, добродетели души, но она — не они, в отличие от та-мошнего<sup>106</sup>.

Мудрость в человеке, таким образом, — подобие мудрости умо-стигаемой, и потому её действия и признаки также проявляются, исходя из принципа подобия. Единство существования и мышления в человеческой душе для Плотина имеет, прежде всего, этическое и эстетическое измерение: благодаря ему душа восходит к умному миру, совершенствуется в добродетели и обретает красоту:

...Мудрость — мышление, отвращающееся низшего и ведущее душу к высшему. Когда душа очистится, она становится эйдосом и логосом и всецело бестелесной и умной, всецело принадлежащей божественному, где и исток красоты, и всё, что ей родственно. Душа же, вознесённая к *уму*, ещё более красива<sup>107</sup>.

Мудрый человек по Плотину стремится к познанию, в котором он отождествляется с познаваемым. Такое познание недискурсивно, оно имеет интуитивно-опытный характер и его правильное назы-

<sup>105</sup> Plot. Enn. 1.2.6.11–17.

<sup>106</sup> Plot. Enn. 1.2.7.3–8.

<sup>107</sup> Plot. Enn. 1.6.6.12–17: Ψυχή οὖν ἀναχθείσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστὶ καλόν.

вать умно-сущностным соединением, а не количественным увеличением познаний:

...В душе ревностного и мудрого человека предмет познания стремится стать тождественным с познающим: таким образом, и тот, и другой спешают к *уму*, ибо ясно, что в *уме* они суть одно не благодаря родству, как в наилучшей душе, но это происходит сущностно, ибо в *уме* «бытие и мышление тождественны»<sup>108</sup>.

Здесь нужно помнить, что для Плотина всякая частная душа имеет две части: одной из них она неизменно пребывает в умном мире, будучи сама частью мировой души, а другой — в своём чувственно воспринимаемом теле. Поэтому упомянутое «возведение души к высшему» происходит не благодаря каким-либо внешним воздействиям, но как осуществление её сущностной способности. В отсутствие необходимости внешней метафизической «опоры» для человеческой души Плотин оказывается неожиданно созвучен со скептиками.

### Августин между Платином и скептиками

Важно, что хотя Августин в трактате «Против академиков» и отзывается о Платине с большим почтением, тем не менее, изложение его основных метафизических убеждений тесно связано с именем Платона, а не Плотина:<sup>109</sup>

Платон, присоединив к сократовской привлекательности и тонкости, какую высказал в нравственного свойства рассуждениях, знание вещей естественных и божественных, ... и, прибавив к этому как бы образовательницу и судью означенных частей философии, диалектику, которая или сама есть мудрость, или же такова, что без неё мудрость решительно невозможна, составил совершеннейшую систему филосо-

---

<sup>108</sup> *Plot. Enn.* 3.8.8.4–8, конец фразы — цитата Парменида, фр. 28 В3 ДК.

<sup>109</sup> На наш взгляд ко времени написания «Против академиков» Августин, скорее всего, не был знаком с трактатом Плотина V.8. Впрочем, по мнению Р. О'Коннелла, Августин не только был знаком с этим трактатом, но и был сильно им вдохновлён; однако такой был вывод сделан из анализа существенно более поздних текстов Августина (O'Connell 1963). Дж. О'Мера полагал знакомство Августина с Платином менее глубоким и ограничивал его всего пятью или шестью трактатами (O'Meara 1970, 321–322, 336–337).



фии... Платон думал, что есть два мира (*duos esse mundos*): один умопостигаемый, в нём пребывает истина, а другой — подлежащий чувствам, очевидно тот, который мы ощущаем посредством зрения и осязания. Первый он считал истинным (*verum*), а второй — истиноподобным (*veri similem*) и созданным по образу того, первого. И поэтому он представлял, что в душе самосознающей истина как бы очищается и проясняется из того мира, а в душах глупых от мира этого может родиться не знание, но мнение. А то, что совершается в этом мире силою тех добродетелей, которые он называл гражданскими, подобных добродетелям истинным, неизвестным никому, кроме немногих мудрых, то, думал он, можно называть только истиноподобным<sup>110</sup>.

Само понятие «истиноподобного» для Августина раскрывается именно в платонической перспективе: чувственные предметы так же подобны своим истинным умопостигаемым первообразам, как и человеческие добродетели, как и весь зримый космос. Мудрость для Августина — постижение этого мира первообразов, которое для человека возможно лишь с применением диалектики и, надо полагать, прочих инструментов философии и различных наук. Мудрость Августина предметна и содержательна, она есть в первую очередь созерцание, отчётливо различающее созерцающую душу и зримую ею истину. Она не имеет самостоятельного онтологического статуса, как у Плотина, равно в ней не различимы универсально-ноэтический и индивидуально-этический уровни. Точнее говоря, у Августина представлен только индивидуально-этический уровень, — мудрость как добродетель.

Единственный намёк на универсальное значение мудрости Августин даёт, вспоминая слова апостола Павла о том, что Христос — Божия Сила и Мудрость<sup>111</sup>. Однако здесь Августин, вероятно, следует собственному принципу разграничения философского и богословского дискурсов<sup>112</sup>, и потому в тексте «Против академиков» отсылка к Мудрости-Христу больше не встречается<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> CA 3.17.37.

<sup>111</sup> 1 Кор. 1:24, Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία. Ср. у Августина CA 2.1.1: «Молю же я саму Силу и Мудрость верховного Бога. Ибо что Она, как не Сын Божий, о котором учат нас таинства?»

<sup>112</sup> См. выше сноску 37.

<sup>113</sup> В других трудах Августин подробно раскрывает своё понимание этого места, см.: Nelleman 2010.

Получается, что беспредметная замкнутая в себе мудрость скептического воздержания так же далека от мудрости Августина, как и экстатическая всеобъятная мудрость Плотина. Августин со своей умеренной рационалистической позицией оказывается равноудалённым и от скептицизма, и от мистической стороны учения Плотина.

\* \* \*

Скептическое воздержание от суждения однажды было охарактеризовано А. Ф. Лосевым так:

[Есть] какая-то ... правда внефилософского приятия жизни у скептиков, правда оголённого, бессмысленного общения жизни вне какой бы то ни было логики. Нельзя и это приятие понимать буквально. Простое и голое приятие жизни ничего философского в себе не содержит. Это такое бессмысленное приятие, которое знает, что оно должно бы быть и осмысленным. Оно чувствует великую и единую истину бытия, превращающую всю обыденную действительность в трудные и длительные акты мировой мистерии. И тут никогда не может быть просто отсутствия всякой философии. Но вот эта мистерия так сложна и человеческий дух так бессилён перед её размерами, что истинный философ, познавший сущность вещей, решил замолчать. Это не значит, что он не приемлет жизни. Это значит, что он слишком полно её приемлет. И это не значит, что он не приемлет её философски. Это значит только то, что настоящая философия есть молчание<sup>114</sup>.

Не нужно многих пояснений тому, что и экстатическое единение с умопостигаемым у Плотина есть в конечном итоге такое же молчание, рождающееся из погружения в бездну истинного бытия. Разумеется, у скептиков и у Плотина разные пути: первые уходят по ту сторону дискурсивного знания через его отрицание как негацию, второй же — через отрицание как преодоление или превосходение. Августин же идёт положительным путём, в котором он только уточняет имеющееся знание, от подобий восходит к первообразам, сохраняя фигурное, структурно-оформленное постижение сущего.

Будучи человеком латинской культуры, Августин чужд тех внеили сверхрациональных форм постижения сущего, которыми заняты умы грекоязычных мыслителей. Примечательно, что Августин

---

<sup>114</sup> Лосев 2000, т. 5, с. 457.

живёт в эпоху, когда в неоплатонизм проникло учение о теургии, впервые тщательно разработанное Ямвлихом. И теургические практики, как и соответствующее им знание, Августин без сомнений выводит за рамки того, что он относит к мудрости<sup>115</sup>. Если мудрость — это «знание вещей человеческих и божественных», то, оказывается, всё же не все «божественные вещи» — те, «которых ищет мудрец». К мудрости не относится, например, дивинация, равно как и всё, чем может заниматься «исступлённый гадатель (*delirus hariolus*)»<sup>116</sup>, так как «авгуры, птицегадатели, астрологи и толкователи снов» иногда дают неоднозначные, сомнительные ответы, а иногда и прямо ошибаются<sup>117</sup>.

Таким образом, мудрость у Августина сохраняет строго рациональный характер. Примечательно, что даже в отношении Бога Августин не вводит непреодолимого отличия Его мудрости от мудрости человеческой: возвращаясь к определению мудрости как «не одного лишь знания, но и тщательного исследования вещей человеческих и божественных, относящихся к блаженной жизни», Августин добавляет: «если угодно будет тебе разделить это определение на части, то та часть, которая говорит о знании, относится к Богу, а та, что об исследовании, — к человеку»<sup>118</sup>. Иными словами, человеческая мудрость — неполное и никогда не достигающее совершенства отображение мудрости Божией, пребывающей всегда в совершенстве и полноте. Мудрость, таким образом, едина для Бога и человека и разнится лишь степенью, но не качеством; возможно, точнее было бы их сопоставить как конечно-ограниченное и совершенно-бесконечное<sup>119</sup>.

Но на таком фоне наиболее ярко проступают то главное, что выделяет академических скептиков среди прочих современных им философских школ — готовность поступиться рациональным постижением универсальной истины ради внутреннего совершен-

---

<sup>115</sup> О степени знакомства Августина с теургией его времени можно судить по *De civ. Dei* X.9–11, 26–27.

<sup>116</sup> *CA* 1.8.22–23.

<sup>117</sup> *CA* 1.7.19.

<sup>118</sup> *CA* 1.8.23: *Quam descriptionem si partiri velis, prima pars quae scientiam tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis.*

<sup>119</sup> Примечательно сравнение понимания Августином трансцендентности и бесконечности Бога с таковым у Оригена в работе: Leclerc 1972, 64–67. Нужно также заметить, что этот взгляд, как, впрочем, и общий взгляд на скептицизм у Августина меняется по прошествии десяти-пятнадцати лет после его крещения. Подробнее см.: Watson 1985, 42–43.

ствования самого себя, в котором бытие мира открывается не как структурно-смысловая оформленность, но как тайна, превосходящая всякую предметность, структуру и форму.

### Сокращения

PL — Migne, J. — P., ed. (1841–1865) *Patrologiae cursus completus, Series Latina*. Paris.

SVF — Arnim, I., ed. (1964) *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1–3. Stuttgart: Teubner.

DK — Diels, H., Kranz, W. (1959–1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Bd. 1–3. Berlin-Neukölln: Weidemann.

### Литература

Августин, блаженный (2000) Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, с. 5–85.

Гринцер, Н. П. (1994) Структура и смысл диалога Платона «Кратил». Знаки Балкан. Часть I. М.: Радикс, с. 184–211.

Лосев, А. Ф. (1993) Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 959 с.

Лосев, А. Ф. (2010) Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 703 с.

Лосев, А. Ф. (1975) Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. В кн.: Секст Эмпирик: Соч. в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, с. 5–58.

Лосев, А. Ф. (2000) История античной эстетики, т. 1–8. М.: Изд. «АСТ», Харьков: Фолио.

Сергеев, К. А. (2007) Понимание бесконечности в поздней античности и в Средние века. В кн.: К. А. Сергеев, Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Наука, с. 373–388.

Armstrong, A. H. (1979) St. Augustine and Christian Platonism. In: A. Hilary Armstrong, Plotinian and Christian Studies. London: Variorum Reprints. Sect. XI, pp. 1–66.

Cesalli, L. and Germann, N. (2008) Signification and Truth Epistemology at the Crossroads of Semantics and Ontology in Augustine's Early Philosophical Writings. *Vivarium*, 46 (2), pp. 123–154.

Curley, A. J. (1996) Augustine's Critique of Skepticism: A Study of "Contra Academicos." New York: Peter Lang, XX+ 167 p.

Dutton, B. D. (2016) Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study. Ithaca, London: Cornell University Press, XVIII+263 p.

Fuhrer, Th. (1992) Das Kriterium der Wahrheit in Augustins Contra Academicos. *Vigiliae Christianae*, 46 (3), pp. 257–275.

Gluckler, J. (1995) Probabile, Veri Simile, and Related Terms. In: J. Powell (ed.), Cicero the Philosopher: Twelve Papers. Oxford: Clarendon Press, pp. 115–143.

Heil, J. (1972) Augustine's Attack on Skepticism: The *Contra Academicos*. The Harvard Theological Review, 65 (1), pp. 99–116.

Helleman, W. E. (2010) "Christ, the Wisdom of God:" The Logic of Attribution in Augustine's *De Trinitate* 5–7. In: J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, and M. Vinzent (eds.), *Studia Patristica XLIX: St. Augustine and his Opponents*. Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, pp. 271–277.

Leclerc, I. (1972) *The Nature of Physical Existence*. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: Humanities Precc Inc, 391 p.

Long, A. A., and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, London, New York et al.: Cambridge University Press, XVI+512 pp. (vol. 1), XX+512 pp. (vol. 2).

O'Connell, R. J. (1963) *The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness*. *Vigiliae Christianae*, 17 (3), pp. 129–164.

Spano, J. A. (2003) *Augustine Against the Academic Doctrine, Way of Life, and Use of Philosophical Writing*. PhD Dissertation. Waco: Baylor University, 210 pp. [https://baylor-ir.tdl.org/bitstream/handle/2104/8729/John\\_Spano\\_phd.pdf](https://baylor-ir.tdl.org/bitstream/handle/2104/8729/John_Spano_phd.pdf)

Watson, G. (1985) "I Doubt, Therefore I Am:" St. Augustine and Scepticism. *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad*, 12, pp. 42–50.

## References

Augustine Aurelius (2000) *Tvoreniya* [Collected works]: 4 vols. Vol. 1. St Petersburg: Aletejya; Kyiv: UTsIMM-Press, pp. 5–85. (In Russian)

Grintser, N. P. (1994) *Struktura i smysl dialoga Platona "Kratil"* [The structure and meaning of Plato's *Cratylus*]. In: *Znaki Balkan* [The signs of Balkans], part 1. Moscow: Radiks, pp. 184–211. (In Russian)

Losev, A. F. (1993) *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 959 pp. (In Russian)

Losev, A. F. (2010) *Ellinisticheski-rimskaya estetika* [Hellenistic Roman aesthetics]. Moscow: Mysl', 703 pp. (In Russian)

Losev, A. F. (1975) *Kul'turno-istoricheskoe znachenie antichnogo skeptitsizma i deyatel'nost' Seksta Empirika* [Cultural and historic meaning of ancient skepticism and the activity of Sextus Empiricus]. In: *Sekst Empirik: Soch. v 2-kh tomakh* [Sextus Empiricus: Works in 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl', pp. 5–58. (In Russian)

Losev, A. F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki* [The History of Ancient Aesthetics], vols. 1–8. Moscow: AST Publ., Kharkiv: Folio. (In Russian)

Sergeev, K. A. (2007) *Ponimanie beskonechnosti v pozdnej antichnosti i v Srednie veka* [The conception of eternity in late Antiquity and the Middle Ages]. In: K. A. Sergeev, *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [The Renaissance grounds of anthropocentrism]. St Petersburg: Nauka, pp. 373–388. (In Russian)

Armstrong, A. H. (1979) "St. Augustine and Christian Platonism," A. Hilary Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints. Sect. XI, pp. 1–66. (In English)

Cesalli, L. and Germann, N. (2008) "Signification and Truth Epistemology at the Crossroads of Semantics and Ontology in Augustine's Early Philosophical Writings," *Vivarium*, 46 (2), pp. 123–154. (In English)

- Curley, A. J. (1996) *Augustine's Critique of Skepticism: A Study of "Contra Academicos."* New York: Peter Lang. XX+ 167 p. (In English)
- Dutton, B. D. (2016) *Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study.* Ithaca, London: Cornell University Press. XVIII+263 p. (In English)
- Fuhrer, Th. (1992) "Das Kriterium der Wahrheit in Augustins *Contra Academicos*," *Vigiliae Christianae*, 46 (3), pp. 257–275. (In German)
- Glucker, J. (1995) "Probabile, Veri Simile, and Related Terms," J. Powell, ed. *Cicero the Philosopher: Twelve Papers.* Oxford: Clarendon Press, pp. 115–143. (In English)
- Heil, J. (1972) "Augustine's Attack on Skepticism: The *Contra Academicos*," *The Harvard Theological Review*, 65 (1), pp. 99–116. (In English)
- Helleman, W. E. (2010) "Christ, the Wisdom of God: The Logic of Attribution in Augustine's *De Trinitate* 5–7," J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, and M. Vinzent, eds. *Studia Patristica XLIX: St. Augustine and his Opponents.* Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, pp. 271–277. (In English)
- Leclerc, I. (1972) *The Nature of Physical Existence.* London: George Allen & Unwin Ltd; New York: Humanities Press Inc. 391 p. (In English)
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, London, New York et al.: Cambridge University Press. XVI+512 pp. (vol. 1), XX+512 pp. (vol. 2). (In English)
- O'Connell, R. J. (1963) "The *Enneads* and St. Augustine's Image of Happiness," *Vigiliae Christianae*, 17 (3), pp. 129–164. (In English)
- Spano, J. A. (2003) *Augustine Against the Academic Doctrine, Way of Life, and Use of Philosophical Writing.* PhD Dissertation. Waco: Baylor University. 210 pp. [https://baylor-ir.tdl.org/bitstream/handle/2104/8729/John\\_Spano\\_phd.pdf](https://baylor-ir.tdl.org/bitstream/handle/2104/8729/John_Spano_phd.pdf) (In English)
- Watson, G. (1985) "I Doubt, Therefore I Am: St. Augustine and Scepticism," *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad*, 12, pp. 42–50. (In English)

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Демин Р. Н.</i>	
Две формы гедонизма: Гегесий Киренский и древнекитайский философ Ян Чжу .....	5
<i>Ляшко И. А.</i>	
Онтогносеологический урок Платона.....	16
<i>Прасолов М. А.</i>	
Апофатическое богословие и атеизм: Дионисий Ареопагит и Джордж Беркли .....	26
<i>Захарчук Е. С.</i>	
Миф Платона об Аиде в контексте диалогов: Критон, Горгий, Федон и Государство кн. X .....	35
<i>Земляков Г. С.</i>	
Несуществующее бытие Горгия и текущий задом-наперед Евфрат: язык и мышление на службе у софистики .....	44
<i>Рохмистров В. Г.</i>	
Федон или о бессмертии.....	52
<i>Бегичев А. Д.</i>	
Солнце и Благо в учениях Платона и Юлиана .....	70
<i>Кленин П. В.</i>	
Пайдейя как проект государственного устройства Платона .....	80
<i>Минак В. С.</i>	
О соотношении антропологии и психологии в «Федоне» Платона и трактате Аристотеля «О душе» .....	93
<i>Минюк Н. С.</i>	
Платоновская критика в XX в.: политический аспект .....	112
<i>Русинова Л. А.</i>	
Образ Сократа в «Пире Мудрецов» Афиней из Навкратиса.....	123
<i>Щербаков М. И.</i>	
Формализованные дискуссии в «Топике» Аристотеля.....	131
<i>Шевцов А.</i>	
Античная антропология желаний.....	143
<i>Слободковский С. В.,</i>	
Эпохе в эпическом тексте. Сравнение Сократа и Энея .....	152
<i>Брянцев Е. Г.</i>	
Платоновские диалоги и мениппова сатира в свете их общего истока.....	162
<i>Закрошвили Н. В.</i>	
Мифологема космической катастрофы в контексте темы <i>epimeleia heautou</i> .....	173

<i>Дорофеев Д. Ю.</i>	
Пайдейя как медицина, антропология и эстетика само-образования (Платон, Ницше, Фуко) .....	185
<i>Савина К. И.</i>	
Апология Марциана Аристида: эллинизация христианства или христианизация платонизма? .....	196
<i>Слободковский С. В.,</i>	
Спор с мудрейшими в диалогах Платона как образец превосходства мудрости Сократа .....	209
<i>Федотов П. Г.</i>	
«Пир» Платона как пространство остранения Гомера .....	219
<i>Приходько М. А.,</i>	
Политический аспект экзегетики Оригена .....	228
<i>Курдыбайло Д. С., Васинева П. А.</i>	
Мудрость и мудрец в полемике Августина Аврелия с академическим скептицизмом .....	240



*Научное издание*

**Сборник материалов  
XXVII научной конференции  
«Универсум Платоновской мысли»: Пайдейя,  
государство, человек: антропология в  
Платоновской традиции**

*Санкт-Петербург, 28 июня 2019 г.*

Редактор *А. Галат*  
Художник *О. Курта*  
Верстка *Д. Курдыбайло*

Подписано в печать 01.10.2019  
Формат 60 × 88 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная  
Печать цифровая. Усл. печ. л. 17  
Заказ № 1623

МОО Платоновское философское общество  
Тел.: (812) 310-79-29; +7(981) 699-6595;  
e-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано «ИП А. М. Коновалов»  
на полиграфическокой базе типографии «Поликона»  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199