



7-я Московская
Международная
Платоновская
конференция

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



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

7th MOSCOW INTERNATIONAL
PLATONIC CONFERENCE

MOSCOW
November 15, 2019

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

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

Межрегиональная общественная организация
«Платоновское философское общество»

7-я МОСКОВСКАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ПЛАТОНОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

МОСКВА
15 ноября 2019

УДК 1(091)
ББК 87.3
С28

Оргкомитет конференции

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

С28 7-я Московская международная платоновская конференция: материалы Международной научной конференции, Москва, Российский государственный гуманитарный университет. 15 ноября 2019 г. / под. ред. И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи. — М.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2019. — 63 с.

Сборник содержит тезисы докладов 7-й Московской международной платоновской конференции, прошедшей в Российском государственном гуманитарном университете 15 ноября 2019 г.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-6043772-0-5

© Платоновский исследовательский
научный центр РГГУ, 2019
© МОО «Платоновское философское
общество», 2019

Аннотации / Abstracts

Δ Секция 1: Платон и платоноведение

Рычков Александр Леонидович (Москва)

независимый исследователь, член «Платоновского общества» — vp102243@list.ru

«Апокалипсис от Платона», или о «катакомбных» платониках.

Ключевые слова: метафизика, гностицизм, сифианский гнозис, Платон, Плотин, средний платонизм, библиотека Наг-Хаммади, «Апокриф Иоанна», платонизирующие сифианские тексты, апокалиптическая литература.

В докладе освещается современное научное переосмысление феномена раннехристианской культуры, который Джон Диллон некогда обозначил как «Platonic Underworld», «подземный мир платонизма». Рассматриваются итоги международных исследований библиотеки Наг-Хаммади, которые показали, что онтологическая иерархия гностической космогонии с триадой духа, души и материи является платонической по своей структуре: в особенности это убедительно доказано на примере умопостигаемого мира валентинианского и сифианского гнозиса, представленного, в частности, «платонизирующими трактатами» Наг-Хаммади. Было показано, что эти тексты используют платоническую метафизику в качестве структурного каркаса своих систем. В этой связи в докладе обосновывается актуальность современной интерпретации гностической мифологии как «доктринального мифа», результата аллегорического толкования библейских текстов через фундаментальные концепции греческой философской традиции: неопифагорейство, стоицизм и, в особенности, средний платонизм, где подобная мифологическая экзегеза рассматривается как метод философской герменевтики, заимствованный у Платона — из «Государства», «Тимея», «Федона», «Федра» и др. В основе большинства гностических текстов лежат представления о мире и его происхождении, вдохновленные платоновским определением идей и образов Демиурга в «Тимее», а также как восходящая к «Пармениду» и «Софисту» триадология и апофатическая теология с непознаваемым «Единым», так и практическое учение о созерцательном подъеме души на высшие уровни реальности, во многом основанное на «Пире». В рамках данного подхода «гностицизм» воспринимается многими современными исследователями как попытка создания христианской философии, где ряд гностических учителей II в. с кружками учеников (например, Василид, Исидор, Валентин, Гераклион, Карпократ), напоминающих философские школы древности, преподавали гностическую мифологию в качестве метода обучения радикальному преобразованию внутренней сущности познающего субъекта. Платоническая «онтогония» оказывается встроена в гностико-мифологический нарратив как более глубокий смысловой уровень, где миф может быть рассмотрен в качестве преднамеренной философской аллегорезы, наложенной на иудео-христианскую сотериологическую доктрину. При этом умопостигаемая (платоническая) и космогоническая (библейская) иерархии мифа оказываются самоподобными зеркальными отражениями, взаимно интерпретирующими друг друга.

Переосмысление в этом ракурсе диалога Плотина с гностиками показало, что их «маргинальные» доктрины спровоцировали инновации в платонической традиции и что междисциплинарные исследования, рассматривающие гностическое христианство не только с религиозно-исторических, но также с философских позиций, имеют решающее значение для понимания истории платонизма в раннехристианский период. На основе обзора и анализа современных исследовательских парадигм в отношении библиотеки Наг-Хаммади предлагается концепция публикации русскоязычной версии ее переводов, основанная на выявлении платонических источников гностических текстов. Сделан вывод о необходимости маркировки «на полях» переводов не только традиционно библейскими, но и платоническими аллюзиями, что отражает метафизические основания этих трактатов. В качестве примера рассмотрен один из наиболее ранних «сифианских» апокалиптических первоисточников — «Апокриф Иоанна»: показаны среднеплатонические основы его мифологии, выделяющей из александрийской среды религиозно-философскую контркультуру «гностиков», основывающуюся на дуалистическом прочтении Платона и определении ноэтического познания как «спасительного» гнозиса.

Alexander Rychkov (Moscow)
Apocalypsis Platonis, or On the “Catacomb” Platonists.

Keywords: metaphysics, Gnosticism, Sethian gnosis, Plato, Plotinus, Middle Platonism, Nag Hammadi library, *Apocryphon of John*, Platonizing Sethian texts, apocalyptic literature.

The report highlights the recent scientific rethinking of the phenomenon of early Christian culture, which John Dillon once called the “Platonic Underworld”. The author examines the results of international studies of the Nag Hammadi library, which showed that the ontological hierarchy of Gnostic cosmogony, with a triad of spirit, soul and matter, is Platonic in structure: this is especially convincingly proved by the example of the intelligible world of Valentinian and Sethian gnosis, represented, in particular, in the “Platonizing Sethian texts from Nag Hammadi”. It was shown that these texts use Platonic metaphysics as the structural framework of their systems. In this regard, the report substantiates the relevance of the modern interpretation of Gnostic mythology as a “doctrinal myth”, the result of an allegorical interpretation of biblical texts through the fundamental concepts of the Greek philosophical tradition: Neo-Pythagoreanism, Stoicism, and especially Middle Platonism, where such mythological exegesis is considered as a method of philosophical hermeneutics, borrowed from Plato, viz. from the *Republic*, *Timaeus*, *Phaedo*, *Phaedrus*, etc. Most Gnostic texts are based on certain ideas about the world and its origin inspired by the Platonic definition of forms and the image of the Demiurge in the *Timaeus*, as well as on the triadology and apophatic theology with an unrecognizable “One” going back to the *Parmenides* and *Sophist*, and on the practical doctrine of the contemplative ascent of the soul to higher levels of reality, largely drawing from the *Symposium*. In the framework of this approach, the “Gnosticism” is perceived by many modern scholars as an attempt to create a Christian philosophy, in which a number of Gnostic teachers of the 2nd century, with their circles of students (e.g., Basilides, Isidore the Gnostic, Valentinus, Heracleon, Carpocrates of Alexandria), reminiscent of the philosophical schools of antiquity, taught Gnostic mythology as a method conducive to a radical transformation of the core of the knowing subject. The Platonic “ontogeny” is embedded in the Gnostic and mythological narrative as a deeper semantic level, so that the myth can be considered as a deliberate philosophical allegoresis superimposed on the Judeo-Christian soteriological doctrine. At the same time, the intelligible (Platonic) and cosmogonic (biblical) hierarchies of myth turn out to be self-assimilating mirror images that mutually interpret each other.

Rethinking Plotinus’s dialogue with the Gnostics in this perspective showed that their “marginal” doctrines provoked innovations in the Platonic tradition and that interdisciplinary studies examining Gnostic Christianity not only from within religious studies, but also from philosophical

perspectivs, are crucial for understanding the history of Platonism in the early Christian period. Based on a review and analysis of modern research paradigms in relation to the Nag Hammadi library, a concept is proposed for publishing the Russian-language version of its translations, based on the identification of Platonic sources of Gnostic texts. A proposal is made to mark the translations "marginally" not only with the traditional biblical parallels, but also with the Platonic allusions, which should reflect the metaphysical foundations of these treatises. As an example, one of the earliest "Sethian" apocalyptic primary sources is considered, the *Apocryphon of John*: the Middle Platonic foundations of its mythology are shown, which distinguishes the religious and philosophical counterculture of the "Gnostics" from their Alexandrian environment, based on a dualistic reading of Plato and the definition of noetic knowledge as "soteriological" gnosis.

Протопопова Ирина Александровна (Москва)

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

Сократ как «сущность»: парадоксы образа.

Ключевые слова: Сократ, образ, природа, сущность, диалектика, теория эйдосов.

Основной тренд современного «сократоведения» — скептическое отношение к проблеме так называемого «исторического» Сократа. Исследователи теперь, как правило, не пытаются найти в соответствующих текстах черты «подлинного» Сократа, но стараются выяснить цели авторов, рисующих его различные, а порой противоречивые, образы. «Сократы» Платона, Ксенофонта, Аристоксена сильно отличаются друг от друга, но и в рамках сочинений одного автора — Платона — Сократ предстает очень разным: ироник, моралист, гибрист, «законник», майевтик, резонер, апоретик, учитель, софист, мистагог и т.д. В докладе представлена попытка рассмотреть «антропологию» Платона сквозь призму диалектики и «теории эйдосов» на примере образа Сократа. Сопоставляются способы поведения и «личины» Сократа в разных диалогах и в разных контекстах в свете четырехчастного строения сущего и специфических «способов схватывания» в разных сферах реальности: *эйкасия – докса – дианоия – ноэсис* (R. 509–511). Особое внимание уделяется образам Сократа в диалогах «Пир» и «Государство».

В «Пире» Сократ выступает в качестве «паредра Эрота» и, в соответствии с рассказом о происхождении и функции Эрота, своего рода медиатором между «божественным» и «смертным», что в терминах «разделенной Линии» (R. 509–510) может прочитываться как связь между «видимым» (δρατόν) и «умопостигаемым» (νοητόν). Описание Сократа Алкibiадом в «гибристической» части «Пира» (Сократ как фигурка Силена, Сократ как гибрист и как «ничто») в сопоставлении с описанием Диогимой «прекрасного самого по себе» выводит нас на уровень «мистериальной диалектики» и ноэтического созерцания. В контексте «Государства» анализируются противоречивые высказывания Сократа в описании воспитания стражей (ригорист и цензор) и философов (парадоксалист, провоцирующий философский поиск), которые интерпретируются как реализация описываемых в «Линии» разных сфер сущего и разных способов восприятия (δοкса – ноэсис).

Сократ в целом оказывается, с одной стороны, мистагогом, ведущим собеседников по ступеням анабасиса и катабасиса и в соответствии с этим меняющим свои «личины», с другой — целостной и динамической моделью «человека», своего рода «собирабельным эйдосом», в котором разворачивается игра различных «видов» (εἶδη) или «родов» (γένη) во взаимодействии с искомой, но невидимой «сущностью» (οὐσία). Сократ как персонаж философской драмы на «драматическом» и нарративном уровнях текста разыгрывает тему взаимодействия «видимого» и «умопостигаемого», «образа» и «парадигмы».

Irina Protopopova (Moscow)

“Essential” Socrates: The Paradoxes of the Image.

Keywords: Socrates, image, forms, essence, dialectics, theory of eidos.

The main trend of modern “Socratic studies” is a sceptical attitude to the problem of the so-called “historical” Socrates. Researchers now, as a rule, do not try to find in the relevant texts the features of an “original” Socrates, but rather attempt to clarify the goals of the authors who draw his various, sometimes contradictory, images. “Socrates” of Plato, Xenophon, Aristoxenus are very different from each other, and even within the work of a single author — Plato — Socrates appears quite different: as an ironist, moralist, hybrist, “lawyer”, obstetrician, ratiocinator, aporeticist, teacher, sophist, mystagogue, etc. The report is an attempt to consider the “anthropology” of Plato through the prism of dialectics and the “theory of eidos” on the example of the image of Socrates. The ways of behavior and “disguises” of Socrates in different dialogues and different contexts are compared in the light of the quadripartite structure of existence and specific “ways of grasping” in different spheres of reality: *eikasia – doxa – dianoina – noesis* (R. 509–511).

Special attention is paid to the images of Socrates in the dialogues *Symposium* and *Republic*. In the former, Socrates acts as a “paredron of Eros” and, according to the account of the origin and function of Eros, as a kind of mediator between the “divine” and the “mortal”, which in terms of the “divided Line” (R. 509–510) may be read as a connection between the “visible” (ὄρατόν) and “intelligible” (νοητόν). The description of Socrates by Alcibiades in the “hybristic” part of the *Symposium* (Socrates as a figurine of Silenus, as a hybrist and as “nothing”), juxtaposed with Diotima’s description of the “beautiful in itself”, brings us to the level of “mysterical dialectics” and noetic contemplation. Turning to the *Republic*, we analyze Socrates’ contradictory statements in the description of the education of the guardians (a rigorist and censor) and the philosophers (a paradoxalist, provoking the philosophical inquiry), which are interpreted as the realization of different spheres of existence and different ways of perception described in the “Line” simile.

Socrates appears, on the one hand, as a mystagogue leading his interlocutors by alternate steps of anabasis and katabasis and accordingly switching his “masks”, and on the other hand, as an integral and dynamic model of a “person”, as a “compound eidos” in which takes place the play of various “forms” (εἶδη) and “kinds” (γέννη) interacting with the requested but invisible “essence” (οὐσία). Socrates as a character of philosophical drama, on the “dramatic” and the narrative levels of the text, plays out the interaction of the “visible” and “intelligible”, “image” and “paradigm”.

Алымова Елена Валентиновна (Санкт-Петербург)

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

Караваяева Светлана Викторовна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, ассистент кафедры социально-гуманитарных наук, экономики и права Северо-Западного государственного медицинского университета им. И.И. Мечникова — ksv.karavaeva@gmail.com

В поисках Сократа: по пути Ксенофонта*.

Ключевые слова: Сократ, Ксенофонт, Платон, диалог, сократики.

Сократ — философ *par excellence*. Так его трактует традиция. Спорить с ней мы не будем,

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

но рассмотрим эту загадочную фигуру в контексте, который редко удостоивается внимания в историко-философской перспективе, — в контексте сократических сочинений Ксенофонта. И дело не в поиске «исторического» Сократа — такое предприятие изначально обречено на неудачу. Сократ, который благодаря усилиям историков философии, особенно в XIX в., сделался одной из ключевых фигур европейской мысли, в качестве таковой требовал и однозначного толкования. В итоге произошла подмена: «историческим» Сократом оказался платоновский Сократ, который по сути не что иное, как одна из масок самого Платона. В этой связи нам кажется весьма интригующим рассмотреть «литературных» Сократов, вывести на сцену разных — по меньшей мере, трех — «классических» Сократов, дать им возможность вступить в диалог друг с другом. Нам бы хотелось в перспективе так сформулированной темы доклада представить ксенофоновского Сократа, игнорируя при этом привычную его оценку как недалекого, точнее — далекого от философии резонера, чьи мысли — не более чем демонстрация здравого смысла и, как таковые, искусственному читателю, знакомому с платоновским Сократом, кажутся банальными и скучными. Ксенофонт-сократик всегда оставался в тени самого главного из учеников Сократа — Платона. Однако именно его Диоген Лаэртский выделяет наряду с Платоном и Антисфеном из когорты учеников и последователей Сократа, называя «главнейшим» сократиком (D.L. 2.47.2). Сократические сочинения Ксенофонта, написанные им в последнее десятилетие жизни, бесспорно, были своеобразным ответом как Платону, так и другим сократикам, ответом, очевидно, полемическим. Какую цель преследовал Ксенофонт, когда брался представлять своего Сократа? На этот вопрос мы и попытаемся ответить, рассматривая основные «сократические» тексты («Воспоминания о Сократе», «Пир») и темы, в них представленные. Ответ на этот вопрос требует непредвзятого подхода к текстам Ксенофонта, в которых читателю явлен другой Сократ.

Elena Alymova, Svetlana Karavaeva (Saint Petersburg)
Looking for Socrates: On the Path of Xenophon.

Keywords: Socrates, Xenophon, Plato, dialogue, Socratics.

Socrates is philosopher *par excellence*. At least he is treated as such by the tradition which we are not going to disavow. We would rather consider this enigmatic figure within the context which is rarely taken into philosophical account — the context of Xenophon's *Socratic writings*. We do not intend to look for a "historical" Socrates: such a project is doomed to failure. Socrates, who, due to the efforts of the historians of philosophy, especially in the 19th century, was made one of the key figures of the European thought, as such was subjected to the accordingly orthodox interpretation. As a result, we got a substitution: Plato's Socrates, that is the Socrates who really was one of Plato's own disguises, was proclaimed the "historical" one. We find it extremely intriguing to consider various fictional Socrateses, let them (at least the three who became "classical") go on stage and get involved in a dialogue with each other. We would like to represent, within the framework of the theme as it is announced, the Socrates of Xenophon, ignoring the traditional judgement of him as the least potent, to be precise — the most impotent thinker, a dull nerd propagating trite ideas hardly exceeding a common sense. Xenophon the Socratic always remained in the shadow of the main pupil of Socrates, Plato. Nevertheless, Diogenes Laertius mentions him among the most prominent pupils of Socrates (D.L. 2.47.2). His *Opera Socratica*, composed in the last decade of his life, appeared as an answer not only to Plato, but also to other so-called Socratics. An obviously polemical answer. What did Xenophon intend when he decided to represent his Socrates? We are going to offer an answer to this question, rereading his main "Socratic" texts (the *Memorabilia* and the *Symposium*) and reconsidering the key themes, which were brought to light in these works. We propose to shift our point of view to gain *another* Socrates.

Прокопов Кирилл Евгеньевич (Москва)

стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ) НИУ ВШЭ — kirillprokopov@gmail.com

Сократ, ученик Пифагора.

Ключевые слова: Сократ, Пифагор, Аристофан, «Федон», «Облака».

В докладе ставится гипотеза о возможном пифагореизме исторического Сократа. Известно, что Сократ у Платона высказывает пифагорейские идеи, которые принято считать выражением симпатий самого Платона к пифагореизму. В качестве независимого от Платона источника мы рассматриваем «Облака» Аристофана. Вопреки распространенному тезису, Сократ в «Облаках» не является собирательным образом интеллектуала своего времени. Нам известны фрагменты комедий, написанных до «Облаков», где Сократ является персонажем, а по диалогам Платона мы можем судить, что Сократ начал свою деятельность задолго до постановки «Облаков». Из этого следует, что ко времени постановки «Облаков» афиняне хорошо знали Сократа и особенности его личности, которую было бы невозможно эксплуатировать в качестве общего портрета мудреца. Сопоставление «Облаков» с «Федоном» показывает, что между двумя образами Сократа есть несколько точек соприкосновения. Во-первых, обывательский взгляд Аристофана на Сократа и его школу как на полумертвых нищих (в средней комедии за таким типом персонажей закрепится имя «пифагорист»), Сократ подвергает критике в «Федоне» за глухоту к философскому пониманию смерти. Во-вторых, в «Облаках» Сократ и его ученики составляют закрытую от непосвященных эзотерическую школу, подобную пифагорейскому кругу, что близко к образу философии как инициации в «Федоне», где философы названы вакхантами, которые после смерти переходят в род богов. В-третьих, натурфилософские идеи Сократа в «Облаках» знакомы Сократу «Федона» и упоминаются в его автобиографии: вполне вероятно, что и Аристофан, и Платон описывали увлечения натурфилософией исторического Сократа. На основании этих свидетельств мы предполагаем, что Сократ «Облаков» и «Федона» во многом исторически достоверен, а поскольку большая часть свидетельств относится к пифагорейским чертам Сократа, знакомство исторического Сократа с пифагореизмом не кажется невозможным. Более того, аллюзии Платона на лексику Аристофана показывают, что Платон сознательно обращается к образу Сократа в комедиях Аристофана, прямо упоминая комедиографа в «Апологии» и косвенно в «Федоне». Мы можем сделать следующий вывод: хотя идея о Сократе-пифагорейце не стала частью общепринятой истории философии, поскольку «Облака» воспринимались как лишенная исторической значимости клевета на Сократа, источники дают повод пересмотреть сложившийся консенсус.

Kirill Prokopov (Moscow)

Socrates, the Disciple of Pythagoras.

Keywords: Socrates, Pythagoras, Aristophanes, the *Phaedo*, the *Clouds*.

In this study we will question the conventional view that historical Socrates had no connection with Pythagoreanism. However, an experienced reader of Plato would notice that Socrates in Plato recites Pythagorean ideas. It has been commonly regarded as Plato's way of expressing his own sympathies. In this paper Aristophanes' *Clouds* are considered as an independent source for establishing Socrates' relation to Pythagoreanism. A closer reading of the *Clouds* along with the *Phaedo* shows several intersection points between the two images of Socrates. First, Aristophanes' mundane view of Socratics as half-dead beggars was criticized by Socrates in the *Phaedo* for its blindness to the philosophical understanding of death: a true philosopher may look dead to

the many, yet in fact he or she is more alive than anyone. Second, Socrates and his students in the *Clouds* form an esoteric Pythagorean-like circle, which resembles the image of philosophy as an initiation in the *Phaedo*, where philosophers are called Bacchants, who enter the realm of Gods in the afterlife. Third, Socrates' natural philosophy in the *Clouds* is similar to that of the young Socrates in the *Phaedo*. On the basis of this evidence we assert that Socrates of the *Clouds* and of the *Phaedo* are in many respects the same Socrates. Since most of this evidence portrays Socrates as a Pythagorean, the acquaintance of historical Socrates with Pythagoreanism seems not completely improbable. Moreover, word by word parallels in the works of Plato and Aristophanes shows that Plato consciously refers to the image of Socrates in Aristophanes. Conclusion: while the idea of Socrates the Pythagorean did not become part of the currently accepted history of philosophy, since the *Clouds* were mostly interpreted as a slander of Socrates with no historical value, the sources provide an opportunity to reconsider the existing *status quaestionis*.

Дайс Екатерина Александровна (Москва)

кандидат культурологии, поэт, независимый исследователь — eka.dais@gmail.com

Демонология Апулея.

Ключевые слова: Апулей, Сократ, Апология, Пир, Эрос, даимон, магия.

Древнеримский писатель африканского происхождения Луций Апулей известен в разных кругах как философ, ритор, маг и создатель первого в истории человечества настоящего романа. Во многих своих произведениях Апулей, как философ-платоник, сравнивает себя с Сократом. Например, во «Флоридах» (20) он пишет: «И в самом деле: Эмпедокл создавал поэмы, Платон — диалоги, Сократ — гимны, Эпихарм — музыку, Ксенофонт — исторические сочинения, Кратет — сатиры, а ваш Апулей пробует свои силы во всех этих формах и с одинаковым усердием трудится на ниве каждой из девяти Муз, проявляя, разумеется, больше рвения, чем умения, но, может быть, именно этим в наибольшей мере заслуживая похвалы» (пер. С.П. Маркиша).

Однако единственный дошедший до нас риторический опус Апулея на философскую тему — произведение «О божестве Сократа» (*De deo Socratis*), в котором он рассуждает о важнейшей теме этого древнегреческого философа — понятии «даймона» (демона, гения). Рассуждения Апулея восходят к речи Диотимы об Эросе из «Пира» Платона: «Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным. — Каково же их назначение? Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству» (*Smp.* 202e–203a, пер. С.К. Апта).

Зададимся вопросом, почему Апулей поднимает именно эту тему в связи с Сократом, которого он ценил чрезвычайно высоко? Мне кажется, что для него как для мага это была важная попытка отождествления с предшественником, в каком-то смысле он наделял Сократа своими магическими интересами и рассматривал его как человека, вдохновленного некоей сущностью. Я думаю, что Апулей, говоря о Сократе, во многом говорил о себе, и это тем более интересно, что каждый раз, когда он говорит о себе — например, в «Апологии», — он уклончив и расплывчат. Фигура же почтенного мудреца позволяет ему высказывать свои убеждения более открыто, и под видом «божества Сократа» мы получаем в большей мере портрет самого Апулея — и он представляет из себя весьма любопытную картину.

Ekaterina Dais (Moscow)
Demonology of Apuleius.

Keywords: Apuleius, Socrates, the *Apology*, the *Symposium*, Eros, daimon, magic.

The ancient Roman writer of African descent Lucius Apuleius Madaurensis is known in various circles as a philosopher, rhetorician, magician and author of the very first novel in the history of mankind. In many of his works, Apuleius, as a Platonic philosopher, compares himself to Socrates. For example, in the *Florida* (20), he writes: "For Empedocles composed verse, Plato dialogues, Socrates hymns, Epicharmus music, Xenophon histories, and Xenocrates satire. But your friend Apuleius cultivates all these branches of art together and worships all nine Muses with equal zeal. His enthusiasm is, I admit, in advance of his capacity, but that perhaps makes him all the more praiseworthy, inasmuch as in all high enterprises it is the effort that merits praise, success is after all a matter of chance" (tr. by H.E. Butler).

However, the only extant rhetorical opus of Apuleius on a philosophical theme is his *De Deo Socratis* (*On the God of Socrates*), in which he discusses the most important topic of this ancient Greek philosopher — the concept of *daimon* (demon, genius). Apuleius' reasoning goes back to Diotima's speech on Eros in Plato's *Symposium*: "He is a great spirit (δαίμων), and like all spirits he is intermediate between the divine and the mortal. — And what, I said, is his power? — He interprets, she replied, between gods and men, conveying and taking across to the gods the prayers and sacrifices of men, and to men the commands and replies of the gods; he is the mediator who spans the chasm which divides them, and therefore in him all is bound together, and through him the arts of the prophet and the priest, their sacrifices and mysteries and charms, and all prophecy and incantation, find their way" (*Smp.* 202e–203a, tr. by B. Jowett).

Let us ask the question: why Apuleius brings up this particular topic in connection with Socrates, whom he valued extremely highly? It seems that for him as a magician this was an important attempt to identify with his predecessor; in a sense, he endowed Socrates with his own magical interests and regarded him as a person inspired by *daimon*. I think that Apuleius, in speaking of Socrates, spoke a great deal about himself, and this is extremely interesting because every time he speaks of himself, for example in the *Apology*, he is evasive and vague. The figure of the venerable sage allows him to express his beliefs more openly, and under the guise of the "God of Socrates" we get more of a portrait of Apuleius himself, and it's a very curious picture.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург)

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

Платон vs Антисфен, или еще раз о собаках-философах*.

Ключевые слова: Сократ, Антисфен, Платон, философия, собака, собаки-философы.

В докладе анализируется формирование образа философа в Афинах первой четверти IV в. до н.э. Фигура Сократа и образ собаки рассматриваются в качестве значимых для Платона средств выражения его понимания природы философии.

В связи с этим в первой части доклада специально анализируется клятва Сократа собакой (ὡς/ὡς τὸν κύνα) в ряде диалогов Платона: *Ap.* 22a; *Chrm.* 172e; *Hp.Ma.* 287e; *Cra.* 411b; *R.* 399e; *Lu.* 211e и др. Особое внимание обращается на понимание в этом контексте собаки как египетского бога (ὡς τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, *Grg.* 482b5). На основе разнообразного

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

материала (тексты Гомера, Аристотеля, Плутарха, Секста Эмпирика и т.д.) показываются различные образы собаки, ее место в триаде «волк – шакал – собака», связь собаки с Артемидой, Гермесом и др. богами; раскрывается амбивалентная природа собаки, определяющая отношение к ней: от преклонения и страха до пренебрежения и оскорбления в случаях сравнения с собакой. Делается вывод о возможной интерпретации философа и Сократа как философа в качестве собаки-стража и проводника-посредника между людьми и богами / чувственным миром и миром истинного бытия.

В фокусе второй части доклада – концепт «собак-философов», представленный в «Государстве» (R. 375a–376b). Рассмотренный в первой части материал позволяет понять этот топос вне «кинического» контекста и высказать гипотезу о вторичности кинического нарратива по отношению к тексту Платона. Концепт «собака – страж – философ» предлагается рассматривать как ответ: 1) на обвинения философии в бессилии, в неспособности защитить себя (речь Калликла в «Горгии»; 2) на понимание философии как частного дела – позиция исторического Сократа, ср. Сократа в «Горгии» (Grg. 526c), Антисфена и др. сократиков. Сила философии – в ее правильно воспитанном яростном духе: подлинный страж как проводник души (R. 620de) и гарант справедливости – носитель противоречивого единства ярости и кротости. Для Платона Калликл, утверждая ярость без кротости-мудрости, а значит господство политики без философии (Grg. 484e–485e), выступает политическим «врагом»; Антисфен демонстрирует кротость без ярости; отрицая противоречие, он выступает в качестве «врага» философского. Обращение Платона к образу собаки (ср. ζῶα καλὰ, Ti. 19b5) понимается как доказательство укорененности в природе в качестве природного свойства, задатка, как переводит А.Н. Егунов (R. 374e3: φύσις ἐπιτηδείας), противоречивого единства силы/ярости и слабости/кротости, достигаемого способностью к приобретению знания (ср. Arist. HA 8.1–2; 9.1). Необходимость сохранения и укрепления противоречивого единства обуславливает противоречивые пайдейческие стратегии (ср., например, Ly. 209a–210e), достигающие успеха только в единстве: единство мужического и гимнастического, лжи и правды, принуждения и свободы и т.д. В качестве завершеного воплощения единства противоположностей рассматривается концепт стража *par excellence* – «философа-правителя».

В завершении показывается, что именно споры о природе философского знания между Платоном и Антисфеном могли стать основанием для взаимных оскорблений (Σάβων vs. Ατλοκίων) и характеристики Антисфена как Халпокиона («Простой собаки»).

Irina Mochalova (Saint Petersburg)

Plato vs. Antisthenes, or Once Again About Dogs-Philosophers.

Keywords: Socrates, Antisthenes, Plato, philosophy, dog, dogs-philosophers.

The report analyzes the image of the philosopher in Athens in the first quarter of the IV century BC. The figure of Socrates and the image of the dog are considered as significant means for Plato to express his understanding of philosophy.

In the first part of the report, Socrates' oath by the dog (νῆ/μὲ τὸν κύνα) is specially analyzed in a number of Plato's dialogues: *Ap.* 22a; *Chrm.* 172e; *Hp.Ma.* 287e; *Cra.* 411b; *R.* 399e; *Ly.* 211e, etc. Particular attention is paid to understanding the dog as an Egyptian god (μὲ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, *Grg.* 482b5). The analysis of diverse materials (texts of Homer, Aristotle, Plutarch, Sextus Empiricus, etc.) allows to see various images of the dog, its place in the triad “wolf – jackal – dog”, the connection of the dog with Artemis, Hermes and other gods. The ambivalent nature of the dog is revealed, which determines the attitude to it: from worship and fear to neglect and slander in case of comparison with a dog. The conclusion is drawn about the possible

interpretation of the philosopher and in particular the philosopher Socrates as a dog-guardian and a guide-mediator between humans and gods / the sensual world and the world of true being. The second part of the report focuses on the concept of “dogs-philosophers” in Plato’s *Republic* (375a–376b). Based on the previous material, it is concluded that the topos of “dogs-philosophers” can be considered outside the Cynic context. The hypothesis of the Cynic narrative as secondary to the text of Plato is suggested. The concept of «dog – guardian – philosopher» is considered as follows: 1) this is a response to the accusations of philosophy in impotence, in its inability to defend itself (Callicles’ speech in the *Gorgias*); 2) this is a response to the understanding of philosophy as a private matter – the position of the historical Socrates, cf. Socrates in the *Gorgias* (526c), Antisthenes and others. The power of philosophy lies in its properly educated fierce spirit: the true guardian as the guide of the soul (*R.* 620de) and the guarantor of justice – the carrier of the contradictory unity of rage and meekness. For Plato, Callicles, by asserting rage without meekness-wisdom, and hence the domination of politics without philosophy (*Grg.* 484e–485e), acts as a political “enemy”. Antisthenes, on the contrary, demonstrates meekness without rage: by denying contradiction, he acts as the philosophical “enemy”. Plato’s appeal to the image of the dog (cf. ζῶα καλά, *Ti.* 19b5) is understood as a proof of the rootedness in nature as a natural property, a “provision”, as translated by A.N. Yegunov (*R.* 374e3: φύσεως ἐπιτηδείας), of the contradictory unity of strength/rage and weakness/meekness achieved by the ability to acquire knowledge. The need to preserve and strengthen the contradictory unity causes contradictory paideutic strategies (cf. for example, *Ly.* 209a–210e). Education succeeds only in the unity of the musical and the gymnastical, falsehood and truth, compulsion and freedom, etc. As a complete embodiment of the unity of opposites, the concept of the guardian *par excellence*, the “philosopher-ruler (king)”, is considered.

In conclusion, it is shown that the disputes about the nature of philosophical knowledge between Plato and Antisthenes could become the basis for mutual insults (Σάθων vs. Ἀπλοκῶν) and the characteristics of Antisthenes as *Haplokion* (“Simple Dog”).

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург)

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

Еще раз про изумление: «Тезтет» и «Парменид».

Ключевые слова: Сократ, специфика диалектики Платона, удивление и философия.

Слово «удивление» — частый гость диалога «Тезтет». Начало философии связывается с удивлением, а морское божество Тавмант («Удивительный»), отец богини-вестницы Ириды, фактически объявляется покровителем тех, кто умеет изумляться, то есть философов. Это хорошо известное место неоднократно обыгрывалось и в античной философии (ср. противопоставление удивляющегося Сократа и невозмутимого Демокрита), и в последующей мысли. Но исследователи не всегда обращали внимание на то, что тема изумления оказывается одной из ключевых для пролога диалога «Парменид». Сократ отказывается удивляться софистическим примерам диалектики одного и многого. Изумить его может лишь доказательство того, что само по себе одно в одном и том же отношении является многим и единым, а также тому подобные апории. Зенон недаром сравнивает Сократа с лаконским щенком: способности ищeyки у будущего философа несомненны, как они несомненны у софистов или «собак» киников. Однако, опровергая «положительную философию», ни софисты, ни киники не в состоянии понять, на какого зверя охотятся на самом деле. Поэтому пролог «Парменида» подводит Сократа к самому началу мудрости, к тому удивлению, которое только и может сделать из него философа. И дар, который

сможет доказать, что такие поразительные предметы нашей мысли, как идеи, равные и одновременно не равные себе, существуют, также назван удивительным (*Prm.* 135a). «Диалектическая» часть диалога уже лишена рассуждений об удивлении. Но она сама по себе представляет собой один акт изумления, развернутый как последовательность гипотез. Читателей приглашают поучаствовать в этом посвящении в философию — недаром выходцы из Клазомен в самом начале текста ищут свидетелей, запомнивших ход данного события.

Вызывающий удивление дар — диалектика. Она начинается с постановки проблем, которые вынуждают нас принять диалектические «правила игры», не формулируемые отчетливо, но прекрасно понимаемые интуицией нашего языка. «Сила логоса» заставляет нас быть полностью серьезными в ситуации, которая внешнему наблюдателю кажется игровой. Диалектика дает нам иной доступ к реальности, отличающийся от нашего «здорового смысла». Зато этот доступ, повторяем, вполне естественен для стихии языка. Специфика платоновского варианта диалектики видна в необходимости удерживать одновременно оба противоположных суждения о предмете мысли. Это удерживание в свою очередь порождает следующую пару противоположных суждений, каждое из которых истинно, но в своей особенности неполно. Результат диалектики кажется плачевным (последние фразы «Тезета»), но только с точки зрения мышления, опирающегося на процесс формирования дефиниции. Следовательно, когда Аристотель дублирует в «Метафизике» тезис Платон об удивлении (982b11–20), он понимает его иначе, чем основатель Академии.

Roman Svetlov (Saint Petersburg)

Once Again About Amazement: The *Theaetetus* and the *Parmenides*.

Keywords: Socrates, the specifics of the dialectic of Plato, amazement and philosophy.

The word 'amazement' is a frequent guest in the dialogue *Theaetetus*. The beginning of philosophy is associated with amazement, and the sea deity Thaumás ('Amazing'), the father of the messenger goddess Iris, is actually declared the patron of those who know how to be amazed, that is, philosophers. This well-known place was repeatedly exploited in ancient philosophy (cf. the contrast between the amazed Socrates and the unflappable Democritus), and in subsequent thought. But researchers did not always pay attention to the fact that the theme of amazement is one of the key topics in the prologue to the dialogue *Parmenides*. Socrates refuses to be surprised at the sophisticated examples of the dialectics of One and Many. He can be amazed at only a proof that the One in one and the same respect is Many and One, as well as at similar aporias. It is not without reason that Zeno compares Socrates with a Laconic puppy: his ability of the bloodhound is undeniable, like in the case of the Sophists or dogs-Cynics. However, refuting the "positive philosophy", neither the Sophists nor Cynics are able to understand what kind of beast they actually hunt. Therefore, the prologue of the *Parmenides* leads Socrates to the very beginning of wisdom, to the amazement that can make him a philosopher. And a gift that can prove the existence of such amazing objects of our thought as ideas, both equal and at the same time not equal to themselves, is also called amazing (*Prm.* 135a). The "dialectical" part of the dialogue is already devoid of any reasoning about amazement, but it in itself represents one major act of amazement unfolded as a sequence of hypotheses. Readers are invited to participate in this initiation into philosophy — and it is not for nothing that people from Clazomenae at the very beginning of the text are looking for witnesses who remember the course of this event.

An amazing gift is the dialectics. It begins with the formulation of problems that compel us to accept the dialectical "rules of the game", not formulated clearly, but perfectly understood by the intuition of our language. The "power of the logos" makes us completely serious in a situation that seems like a game to the outside observers. The dialectics gives us a different access to reality,

different from our “common sense”. But this access, we repeat, is quite natural for the element of language. The specificity of the Platonic version of dialectics is evident in the need to simultaneously retain both opposing judgments about the object of thought. This retention in turn gives rise to the following pair of opposing judgments, each of which is true, but in its particularity is incomplete. The result of the dialectics seems deplorable (the last phrases of the *Theaetetus*), but only from the point of view of the thinking oriented to the process of formation of definitions. Therefore, when Aristotle duplicates Plato’s thesis on the amazement in the *Metaphysics* (982b11–20), he understands it differently from the founder of the Academy.

Волкова Надежда Павловна (Москва)

кандидат философских наук, научный сотрудник Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН — go2nadya@gmail.com

Интерпретация Платоном «меры» Протагора как критерия познания*.

Ключевые слова: Платон, Протагор, Секст Эмпирик, критерий истины, критерий познания, релятивизм.

В докладе будут рассмотрены различные интерпретации понятия «меры» в тезисе Протагора (ТП) «Человек есть мера всех вещей». Основная цель доклада — показать, каким образом «мера всех вещей» трансформировалась в «критерий истины». Ответ на этот вопрос можно найти в «Тезетете» Платона и в двух трактатах Секста Эмпирика — «Против ученых» и «Трех книгах Пирроновых положений». В «Тезетете» Платон рассказывает о так называемой «тайной доктрине Протагора». Согласно Уго Дзильоли, это учение представляет собой сильную версию релятивизма (a robust version of relativism), охватывающую различные его типы: релятивизм истины, релятивизм бытия, релятивизм знания. Показано, что критика Платоном релятивизма Протагора ведется по трем основным направлениям, которые представлены следующими группами аргументов: 1) против возможности выразить онтологию потока средствами языка, 2) против отождествления знания и ощущения, 3) против относительности истины всех суждений индивида, т.е. против субъективизма. Третья группа аргументов выявляет скрытое противоречие в ТП. Сначала в ТП Платон заменяет «быть мерой» на «быть судьей (κρίτης)». Получается, что если я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существуют, тогда никто не может судить о состоянии другого (*Th.* 160c). Такая интерпретация отрицает возможность экспертной оценки состояния другого человека, что противоречит мысли самого Протагора. Отсюда остается один шаг до замены «меры» «критерием». В итоге Платон переформулирует ТП так: «человек — мера всего, и белого, и тяжелого, и легкого, и всего подобного, поскольку, имея в самом себе критерий этих вещей (ἔχων ἄρ αὐτῶν τὸ κρίτηριον ἐν αὐτῷ) и полагая их такими, как он их воспринимает, он полагает также, что они для него поистине существуют» (*Th.* 178b, пер. Т.В. Васильевой.). «Быть мерой» истолковывается Платоном как «иметь критерий» истины в себе самом. Из этого утверждения следует, что если критерий истины находится в каждом, то у каждого своя истина. Таким образом, замена «меры» «критерием» познания позволяет опровергнуть ТП. Мысль Платона развивает Секст Эмпирик. В работах Секста понятие «меры» в ТП однозначно интерпретируется как критерий истины. Если для Платона слово «критерий» является философским неологизмом, то в эллинистический период оно становится широко используемым философским термином.

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

Nadezhda Volkova (Moscow)

Plato's Interpretation of Protagoras' *homo mensura* as the Criterion of Knowledge.

Keywords: Plato, Protagoras, Sextus Empiricus, criterion of truth, criterion of knowledge, relativism.

This report is about an interpretation of the concept of measure in the Thesis of Protagoras (TP) "Man is the Measure of all things" as the criterion of knowledge. The main purpose of this presentation is to show how the concept of measure was transformed into the criterion of truth. The answer to this question can be found in the text of Plato's *Theaetetus* and two works of Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* and *Outlines of Pyrrhonism*. In the *Theaetetus*, Plato presented "the secret doctrine of Protagoras". According to Ugo Zillioli, this doctrine is "a robust version of relativism", which encompasses different types of it: the relativism of truth, relativism of being, and relativism of knowledge. In my presentation, I try to show that Plato's criticism against Protagoras' relativism is carried out in three main directions, which are presented by the following groups of arguments: 1) against the possibility of expressing Heraclitus' ontology by means of language, 2) against the identification of knowledge and sense perception, 3) against the relativity of the truth of all judgments of the individual, i.e. against subjectivism. The third group of arguments reveals a hidden contradiction in TP. First, Plato changes "to be a measure" to "to be a judge (κρίτης)". It means that if I judge all things that exist for me that they exist, and non-existent, that they do not exist, then no one can judge the condition of the other (*Th.* 160c). This interpretation denies the possibility of an expert assessment of the condition of another person, which contradicts the thought of Protagoras. One step remains to the replacement of the "measure" with the "criterion". As a result, Plato reformulated TP as follows: "A human being is the measure of all things' (...) — of white things, heavy things, light things, of everything whatever like that: having the means for judging them within himself (ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ), when he thinks them to be as he experiences them he is thinking things that are true for him, and that are" (*Th.* 178b, tr. by Ch. Rowe). "To be a measure" is interpreted by Plato as "to have a criterion" of truth in itself. It follows that if the criterion of truth is in everyone, then everyone has their own truth. Thus, replacing the "measure" with the "criterion" of knowledge allows to refute TP. The thought of Plato was developed by Sextus Empiricus. In the works of Sextus the concept of measure in TP is unambiguously interpreted as the criterion of truth. For Plato, the word 'criterion' is a philosophical neologism, but in the Hellenistic period it became commonly used philosophical term.

Богомолов Алексей Владимирович (Нижегород)

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического у-та им. Козьмы Минина — ensestens@mail.ru

«Парменид» и «Метафизика»:

к вопросу об истоках негативности в неоплатонизме.

Ключевые слова: небытие, Единое, Аристотель, неоплатонизм.

Тезис, согласно которому основным источником формирования негативности в неоплатонизме является платоновский «Парменид», часто принимается едва ли не как аксиома. Определяющее значение этого диалога в данном контексте сомнений не вызывает. Однако сводить проблему историко-философских оснований апофатки в неоплатонизме исключительно к «Пармениду» не следует.

Тематика негативности в неоплатонизме явлена, по меньшей мере, в двух проекциях — в учении о Едином и учении о материи. В обоих отношениях, вне всяких сомнений, на-

личествует влияние платоновских идей. Но если учение о материи у Плотина во многом опирается на учение Платона, то к истокам генологии основателя неоплатонизма, мы полагаем, относится и философия Аристотеля. Это предположение имеет следующие предпосылки.

Онтологическим и эпистемологическим основанием негативности является категория небытия (ничто). Концепция небытия Аристотеля не лишена противоречий, но в целом историко-философская реконструкция позволяет видеть в ней определенную последовательность, в конечном счете, целостность. Определяющие положения учения Аристотеля о небытии представлены в «Метафизике». Так, говорится о том, что небытия как такового не существует. Но о нем можно говорить в трех отношениях. Во-первых, это материя, не обретшая форму, т.е. возможность. Во-вторых, отрицание, применяемое к основным категориям. В-третьих, ложь как несоответствие речи действительности. Таким образом, концепция небытия у Аристотеля предстает как «снятие» онтологической антитезы. С одной стороны, небытие признается не существующим, но в трех указанных выше смыслах оно есть, существует.

Онтология и эпистемология Единого имеют определенное сходство с учением Аристотеля о небытии. Философ постулирует логическую и эпистемологическую взаимообусловленность категории небытия и апофатических суждений. Единое, благодаря апофатическим суждениям, становится, по меньшей мере, предметом мысли. Далее, можно говорить об «онтологическом совпадении» небытия у Аристотеля и Единого в философии Плотина. И небытие, и Единое и существует, и не существует. У Аристотеля небытие не существует в онтологическом смысле, но существует относительно. В генологии Плотина Единое существует как трансцендентно сущее Первоначало, но негативные суждения демонстрируют де-онтологическую трактовку Единого в имманентном.

Alexei Bogomolov (Nizhny Novgorod)
The *Parmenides* and the *Metaphysics*:
To the Question of the Origins of Negativity in Neoplatonism.

Keywords: Non-Being, One, Aristotle, Neoplatonism.

The thesis that Plato's *Parmenides* is the main source of the formation of negativity in Neoplatonism is often accepted almost as an axiom. The decisive significance of this dialogue in this context is beyond doubt. However, the problem of the historical and philosophical foundations of apophaticism in Neoplatonism should not be reduced only to the *Parmenides*.

The theme of negativity in Neoplatonism is revealed in at least two projections — in the doctrine of One and the doctrine of matter. In both cases the influence of Platonic ideas is undoubtedly present. Plotinus' doctrine of matter actually relies heavily on Plato's doctrine, but Aristotle's philosophy, we assume, also belongs to the sources of the henology of the founder of Neoplatonism. This assumption has the following premises.

The ontological and epistemological basis of negativity is the category of non-being (nothing). Aristotle's concept of non-being is not without its contradictions, but on the whole, historical and philosophical reconstruction allows us to see in it a certain consistency and, ultimately, integrity. The defining points of Aristotle's teaching on non-being are presented in his *Metaphysics*. It is said there that non-being as such does not exist. Nevertheless, one may talk about it in three ways. Firstly, it is a matter that has not as yet acquired a form, i.e. a possibility. Secondly, it is a negation applied to the main categories. Thirdly, a lie as a discrepancy between speech and reality. Thus, Aristotle's concept of non-being appears as a "sublation" of the ontological antithesis. On the one hand, non-being is recognized as non-existent. On the other hand, in the three above-mentioned meanings, it does exist.

The ontology and epistemology of One have some similarities with Aristotle's doctrine of non-being. The philosopher postulates the logical and epistemological determination of the category of non-being and apophatic judgments. The One, due to apophatic judgments, becomes, at least, an object of thought. Further, we can talk about the "ontological coincidence" of Aristotle's non-being and Plotinus' One. Both nothingness and One both exist and do not exist. Aristotle's non-being does not exist in the ontological sense, but exists relatively. In Plotinus' henology, One exists as a transcendently existing Beginning, but negative judgments demonstrate the de-ontological interpretation of One in the immanent.

Куликов Сергей Борисович (Томск)

доктор философских наук, доцент, декан факультета общеуниверситетских дисциплин
Томского государственного педагогического университета — kulikovsb@tspu.edu.ru

Натурфилософия Платона и ее интерпретация
с позиций аналитической философии языка.

Ключевые слова: натурфилософия, Платон, оптическая метафора, видимое, невидимое, Демиург.

В докладе представлены результаты исследований автора по прояснению перспектив применения методов и подходов аналитической философии языка для экспликации оснований аргументации Платона в «Тимее». Этот диалог носит ярко выраженный натурфилософский характер. Анализ оснований, на которых базируется Платон и более поздняя неоплатоническая комментаторская традиция истолкования, разрабатывая подходы к пониманию материального мира, его происхождения и перспектив развития, позволяют понять логику античной мысли.

Вслед за Л. Витгенштейном автор полагает, что в мире нет вещей, а есть факты, которые логическим образом составляют «атомы» мысли и ее более сложные формирования, выражающиеся в языке в виде предложений, а в науке — суждений или пропозиций. Одним из таких «атомов» в античности выступали оптические метафоры как базовые способы отображения принципиально видимого и невидимого при построении высказываний о Демиурге, богах и Вселенной. Анализ подобных высказываний, представленных в «Тимее», позволяет реконструировать основания натурфилософских изысканий Платона. Взаимосвязь понятий света и зрения у Платона раскрывается в совокупности символов, составляющих две последовательности: во-первых, это связь огня и цикличности ума; во-вторых — относительная дезорганизация («непостоянные круговращения») человеческих чувств, хаотичность переживаний.

Прояснение логики интерпретаций «Тимее» показывает, что мысль Платона формируется в попытках отобразить видимого бога, выступающего аналогом бога невидимого. Общее различие зримого и незримого, с одной стороны, а также видимого и невидимого — с другой, позволяет понять мысль Платона максимально последовательно. В то же время Платон неоднократно повторяет, что конечная цель возникновения и развития космоса (Вселенной) — появление особого существа (создания), своим видимым (телесным) воплощением отображающего невидимый прообраз (умопостигаемый образец). При этом у такого создания, помимо того, что оно само по себе есть сущее, обладающее бытием между видимым и невидимым, имеются как зримые, так и незримые качества. В основе мироздания — двойственное, одновременно видимое и невидимое явление, в котором незримый божественный свет имеет статус одной из видимых стихий (зримого

огня). При этом практически сразу обнаруживается связь между огнем (в значении божественного света) и циклически движущимся умом, имеющим характер невидимой, но зримой силы, а именно силы наставления.

Все это проливает свет на причины, по которым в «Тимее» символический статус может быть придан не только огню или циклическому движению ума, но также хаотичности переживаний. Хаотичность переживаний важна не сама по себе, а в рамках раскрытия базиса, ориентируясь на который только и можно узреть природу живых существ и человека. Согласно Платону, человек произошел от богов, а от человека — все остальные живые существа, поэтому именно преодоление хаоса переживаний под властью циклически движущегося ума позволяет обрести в целом надежду на бытие, подобное тому, что сияет в пламени божественного света.

Sergey Kulikov (Tomsk)

Natural Philosophy by Plato and Its Interpretation
sub specie of Analytical Philosophy of Language.

Keywords: natural philosophy, Plato, optical metaphor, visible, invisible, Demiurge.

The report presents the results of the author's research intended to clarify the prospects of applying the methods and approaches of the analytical philosophy of language in order to expose the grounds of Plato's argument in the *Timaeus*. This dialogue explicates Plato's natural philosophy. The analysis of the grounds on which both Plato and the later Neoplatonic interpretative tradition are based while developing approaches to understanding the material world, its origin and development prospects, allows to understand the logic of ancient thought.

Following Wittgenstein, the author believes that there are no things in the world, but only facts, which logically constitute the "atoms" of thought and its more complex formations expressed in language in the form of sentences, and in science, as judgements or propositions. One of these "atoms" in antiquity was made up by optical metaphors as basic ways of displaying of what is fundamentally visible and invisible while building statements about Demiurge, gods and the Universe. The analysis of such statements in the *Timaeus* enables to reconstruct the principles of Plato's natural philosophy. The relationship between "light" and "vision" in Plato is revealed in a set of symbols that make up two sequences: 1) the link between fire and the cyclicity of mind; 2) relative disorganization ("non-constant cycling") of human feelings, or chaoticity of experience.

The clarification of the interpretative logic in the *Timaeus* shows that Plato's thought is formed with regard to his attempt to display the visible god acting as an analogue of the invisible god. The general distinction between what is visible and invisible, on the one hand, and what is seeable and unseeable, on the other hand, allows to understand Plato's thought as consistently as possible. At the same time, Plato repeatedly asserts that the ultimate goal of the emergence and development of the Universe is coming into being of a special creature (or creation), which in its visible (corporeal) embodiment represents an invisible prototype. Such a creature, in addition to the fact that it is itself a being existing between what is visible and what is invisible, has both seeable and unseeable qualities. At the heart of the Universe is a dual, both visible and invisible phenomenon, in which the unseeable divine light has the status of one of the visible elements (the visible fire). Almost immediately a connection is revealed between the fire (in the sense of the divine light) and the cyclically moving mind, which has the character of an invisible but seeable force, namely the force of instruction.

All of this sheds light on the reasons why, in the *Timaeus*, a symbolic status may be granted not only to the fire or the cyclical movement of mind, but also to the chaoticity of experience. The chaotic state of experience is important not in itself, but within the framework of the disclosure

of the basis, the focusing on which is the only way to see the nature of living beings. According to Plato, man comes from gods, and all other living beings come from man. Therefore, only by overcoming the chaos of experience under the direction of the cyclically moving mind allows one to find the hope of a being similar to that which shines in the flame of the divine light.

Ахтырский Дмитрий Константинович (Нью-Йорк)

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

«Разумность» и «неразумие» в диалоге Платона «Алкивиад второй».

Ключевые слова: Платон, Сократ, Алкивиад, разумность, неразумие, закон исключенного третьего.

Речь пойдет о небольшом фрагменте из диалога «Алкивиад второй»: «Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия: тех, кому досталась большая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше, — глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми. Все они означают неразумие, но его виды различаются так, как, согласно нашему объяснению, различаются между собой ремесла или болезни» (140cd, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

Представим себе, что диалог закончился прямо перед эти пассажем. Тогда из беседы Сократа с Алкивиадом мы могли бы сделать вывод, что этот диалог непосредственно предваряет формирование аристотелевской формальной логики. Безумие противоположно разумности. Люди, сообразно этой оппозиции, делятся на разумных и лишенных разума. Третьего, промежуточного состояния быть не может. Возникает ощущение, что Сократ прямо и без оговорок использует то, что будет названо «логическим законом исключенного третьего». Однако процитированный выше текст разрушает жесткую бинарную картину. Очевидно, что в нем идет речь о некоей *градации* «неразумия».

Какой смысл вкладывается Сократом (или Платоном) в слова «большая часть» или «чуть поменьше» применительно к «безумию» («неразумию»? Если между разумностью и неразумием нет третьего, тогда нам остается предположить следующее. «Неразумие» — некая сущность, которая полностью заменяет то, что у «разумного» может быть названо «умом» («разумом»). Это условное «пространство неразумия», качественно однородное, разделяется на большие или меньшие области, каждая из которых относится к тому или иному конкретному человеку. Тогда выходит, что «неразумные» различаются по объему своего «пространства неразумия» — что для каждого человека существует некий фиксированный (для каждого различный) объем разумности-неразумия, который может быть заполнен либо разумностью, либо неразумием, но ни в коем случае не их смесью.

Но подобная трактовка исследуемого отрывка представляется проблематичной. Прежде всего, она находится в прямом противоречии с развиваемой Платоном доктриной несубстанциальности зла. В этом случае «неразумие» оказывается не полным отсутствием «разумности», но лишь его нехваткой. «Разумность» и «неразумие» тогда означают не жесткое разделение человечества на две категории, но, скорее, напоминают веберовские «идеальные типы». Общая же картина индивидуального «пространства разумности-неразумия» тогда окажется близкой к концепту «диспозитива» по М. Фуко — окажется полем, на котором растут полезные злаки и плевелы. Так или иначе, в отношении безоглядного применения закона исключенного третьего можно сказать словами Сократа — владение искусством логики, как и любым иным искусством, «без знания того, что является наилучшим, редко приносит пользу и, наоборот, большей частью вредит своему владельцу» (Alc. 2 144d, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

Dmitry Akhtyrskiy (New York)
“Wisdom” and “unwisdom” in Plato’s *Second Alcibiades*.

Keywords: Plato, Socrates, Alcibiades, wisdom, unwisdom, the law of the excluded third.

This presentation will focus on a small fragment from Plato’s *Second Alcibiades*: “In the same way, then, have men divided unwisdom also among them, and those who have the largest share of it we call ‘mad’, and those who have a little less, ‘dolts’ and ‘idiots’; though people who prefer to use the mildest language term them sometimes ‘romantic’, sometimes ‘simpleminded’, or again ‘innocent’, ‘inexperienced’, or ‘obtuse’; and many another name will you find if you look for more. But all these things are unwisdom, though they differ, as we observed that one art or one disease differs from another” (140cd, tr. by W.R.M. Lamb here and below).

Imagine the dialogue ending right before this passage. Then from the conversation of Socrates with Alcibiades, we could have concluded that this dialogue directly prefigures the formation of Aristotelian formal logic. Madness is the opposite of rationality. People, according to this opposition, are divided into wise and devoid of wisdom. There can be no third, intermediate state. It seems that Socrates directly and without reservation uses what will be called the “logical law of the excluded third”. However, the paragraph cited above destroys the rigid binary opposition. Obviously, it refers to a certain *gradation* of “unwisdom”.

What meaning does Socrates (or Plato) ascribe to the words “the largest share” or “a little less”, which are used to qualify “madness” (“unwisdom”)? If there is no middle option between wisdom and unwisdom, then we have to assume that “unwisdom” is an entity that completely replaces what can be called the “mind” in a wise person. This tentative “unwisdom space”, qualitatively homogeneous, is divided into larger or smaller segments, each pertaining to a particular person. Then it follows that the “unwise” differ in size of their “unwisdom space” – that for each person there is a certain fixed (different for everyone) volume of wisdom/unwisdom, which can be filled with either wisdom or unwisdom, but never with a mixture of the two.

However, the author views such interpretation of the passage under review as problematic. First of all, it directly contradicts Plato’s doctrine of non-substantiality of evil. Under this doctrine, “unwisdom” becomes not a total absence of wisdom, but only its insufficiency. “Wisdom” and “unwisdom” then appear not as a rigid division of humanity into two categories, but rather as notions akin to Weber’s “ideal types”. The overall picture of individual “wisdom/unwisdom space” turns out to be close to Foucault’s concept of *dispositif* – a field on which both wheat and tares grow. In any case, reckless application of the law of the excluded third brings to mind the words of Socrates – the mastery of the art of logic, like any other art and science, “if unaccompanied by the knowledge of the best, will more often than not injure the possessor” (*Alc.* 2 144d).

🔗 Секция 2: Платон в мировой философии и культуре

Месяц Светлана Викторовна (Москва)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН – messiat@mail.ru

Предикаты Единого-сущего и порядки генад
в «Платоновской теологии» Прокла.

Ключевые слова: неоплатонизм, метафизическая система Прокла, божественные генады, горизонтально-вертикальное исхождение, отрешенные боги, «Платоновская теология».

1. Наиболее вероятным источником происхождения теории генад в афинской школе неоплатонизма является вторая гипотеза платоновского «Парменида», посвященная описа-

нию Единого-сущего. Согласно Проклу, если предметом первой гипотезы является само по себе Единое, то во второй описывается множество божественных генад, собственные признаки которых последовательно раскрываются в приписываемых Единому-сущему предикатах: сущее, целое, множество, число, части, фигура, движение и покой, отличие от себя и иного и т.д. (*In Prm.* 1062.34–35), каждый из которых является символическим обозначением определенного божественного чина.

2. Во второй гипотезе «Парменида» единое и бытие, соотношенные друг с другом в составе Единого-сущего, по необходимости оказываются раздроблены на бесконечное количество частей. Как показывает Прокл (*Th.Pl.* III.15.8–15), части разделенного бытием единого являются генадами, которых поэтому должно быть ровно столько, сколько и частей бытия. Приписываемый единому предикат «сущее» указывает на существование генады бытия, «целое» — на существование генады целого и т.д. И поскольку «Парменид» перечисляет в общей сложности 14 предикатов Единого-сущего, то им соответствуют 14 «чинов» или «порядков» божественных генад, которые можно объединить в шесть больших устройств, соответствующих шести основным родам сущего: бытию – жизни – уму – душе – природе – космосу.

3. Как и само по себе Единое, генады не доступны мышлению. Но поскольку они являются приобщимыми сущностями, а все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается, то генады все-таки могут быть частично познаны на основании своих следствий. Следствия позволяют установить как общие, так и отличительные признаки генад, характеризующие каждый их порядок и устройство в отдельности. Общими свойствами генад являются: единство, благодать, сверхбытийность, божественность и промысел. Особенные признаки соответствуют 14 предикатам Единого-сущего.

4. Среди шести основных устройств генад так называемые «отрешенные» (*ἀπόλοτοι*) генады располагаются между генадами «сверхкосмическими» и «внутрикосмическими». Их главным отличительным признаком является способность «соприкасаться и не соприкасаться» с чувственно воспринимаемым миром, что соответствует 11 предикату Единого-сущего. Указанный предикат означает, что отрешенные боги могут оказывать воздействие на мировое целое, оставаясь обособленными от него, как если бы они располагались на внешней границе мира и управляли входящими в него вещами извне. Такова триада Мойр, которые в видении Эра (*Plat. R. X*) периодически прикасаются руками к веретену Ананки, олицетворяющему собой небесный свод, и тем самым поддерживает его вращение. Однако непосредственно соприкоснуться с чувственно воспринимаемым миром генады не могут и нуждаются для этого в посредничестве принадлежащих миру вещей. Отсюда следует, что возглавляемая ими вертикальная серия сущего простирается не только до уровня душ, как считалось прежде, но вплоть до Природы и связанного с ней нематериального световидного тела космоса.

Svetlana Mesyats (Moscow)

*Attributes of the One-Being and the Classes of Henads
in Proclus' Theologia Platonica.*

Keywords: Neoplatonism, Proclus, Proclus' metaphysical system, divine henads, horizontal-vertical procession, separate gods, *Theologia Platonica*.

1. The most probable source of the theory of Henads in the Athenian school of Neoplatonism is the 2nd hypothesis of Plato's *Parmenides*, devoted to the One-Being (*ἓν-ὄν*). In Proclus' interpretation, whereas the subject of the 1st hypothesis concerns the primal One, the 2nd hypothesis describes the multiplicity of divine Henads, whose specific characteristics are revealed by the attributes of the One-that-is: existent, whole, infinite, having parts, shape, being in itself and in another, etc.

(*In Prm.* 1062.34–35), each of which being a symbol of a certain divine Henadic order.

2. The One and the Being, while participating in each other within the One-existent, are necessarily divided into an infinite number of parts. According to Proclus (*Th.Pl.* III.15.8–15), the parts of the One distributed by Being could be nothing else as the divine Henads, which therefore should be equal in number to the parts of the Being itself. Therefore, as the predicate “existent” attributed to the One, indicates the Henad of Being, so the predicate “whole” points to the Henad of Whole, etc. It follows that in accordance with 14 predicates of the One-Being in the *Parmenides* there must be 14 orders of divine Henads, which can be combined in six larger classes in accordance with the main divisions of Being: Being – Life – Intellect – Soul – Nature – Cosmos.

3. All the divine Henads are ineffable and unintelligible because of their supra-essential unity. However, so far as they are participated by the lower orders of being, their specific, as well as common characteristics can be unraveled on the basis of their participants. The common characteristics of Henads are the following: unity, goodness, divinity, supra-essentiality, providence. The specific characteristics of Henads correspond to 14 attributes of the One-Being.

4. Among the six main orders of Henads, the so-called “absolute” (ἀπόλυτοι) gods are located between the “hypercosmic” and “encosmic” ones. Their specific characteristic is the ability “to touch and not to touch” things within the sensible Cosmos, that is, both to act upon them and to remain aloof. Proclus portrays these gods as dwelling on the outer surface of the world and rotating the heavens with their hands (*Th.Pl.* VI.23). And since the supra-essential Henads cannot act upon the world directly, it follows that the lower kinds of beings attached to them stretch not only to the level of Soul, but also to the Nature together with the immaterial luminous body of the World.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, Междисциплинарный центр исследований европейской общественной мысли Социологического института РАН — boat.mary@gmail.com

Диалектика начал возникновения в комментарии Михаила Пселла (?) на «Физику» Аристотеля.

Ключевые слова: материя, форма, лишенность, возникновение, природа, «Физика» Аристотеля, византийская философия.

В докладе я буду разбирать диалектику начал возникновения в комментарии Михаила Пселла (?) на 1 книгу «Физики» Аристотеля, а также соотношение начал возникновения и понятия природы, которое Пселл разбирает в комментарии на 2 книгу «Физики». В комментарии на 1 книгу «Физики» Аристотеля Пселл различает различные смыслы возникновения и эксплицирует различные способы говорения о началах возникновения. Во-первых, он разбирает, в каком смысле нечто возникает из сущего и в каком — из не-сущего, во-вторых, он различает возникновение из сущего *kath' hauto* и возникновение *kata sumbebekos*, в третьих — возникновение из чего-то и возникновение просто. Далее, вслед за Аристотелем, он выделяет подлежащую материю и форму как начала возникновения, определяет природу первой материи как начала, которое предшествует всякому возникновению, и проблематизирует двойственность материи: материя как подлежащее есть нечто, но как лишенная формы она есть ничто. Эта двойственность позволяет Пселлу выделить третье начало возникновения, а именно лишенность, которая противоположна форме. Итак, он разбирает, как именно лишенность участвует в возникновении, почему она необходима, в каком смысле она может быть названа не-сущим и в каком — формой, и в какой мере подлежащее при возникновении уничтожается, а в каком — сохраняет свое бытие. А именно, в каждом отдельном случае возникновения лишенность и форма вписаны в сеть категориальной предикации: каждому качеству, количеству и пр. сопутствует

отсутствие этого качества, и если подлежащее по своей природе может обладать этим качеством, то оно может также им не обладать. Однако сама эта лишенность какой-либо характеристики может быть рассмотрена как форма подлежащего, из которого возникает нечто (например, из необразованного человека возникает образованный). Диалектика начал в комментарии Пселла сопряжена с представлением о возможности и действительности как необходимых модусах бытия любой физической — а значит, возникающей и уничтожающейся — вещи. Так, вещь по своей материи обладает возможностью, а по форме — действительностью, лишенность же выпадает из этого отношения, однако же сопутствует материи как возможности. Диалектика начал возникновения приводит Пселла к понятию первой материи, а с другой стороны — к представлению о том, каким образом лишенность, наряду с формой, соотносится с понятием природы.

Maria Varlamova (Saint Petersburg)
The Dialectic of the Principles of Generation
in Michael Psellos' (?) Commentary on Aristotle's *Physics*.

Keywords: matter, form, privation, generation, nature, Aristotle's *Physics*, Byzantine philosophy.

In my report, I will consider the dialectic of matter, form and privation in Michael Psellos' (?) *Commentary* on the 1st book of Aristotle's *Physics*, as well as the concept of nature in relation to form and matter, which the author considers in his *Commentary* on 2nd book of the *Physics*. In the *Commentary*, Psellos distinguishes between different meanings of generation and proposes different ways of considering its principles. First of all, he discusses the generation from being and from not-being, then separates generation *kath' hauto* from generation *kata sumbebekos*. Further on, following Aristotle, he defines the nature of the first matter as the first formless substrate of any generation and attends to the duality of matter. So, matter as a substrate of generation is a thing, and matter as something deprived of form is nothing. This duality allows Psellos to highlight the third principle of generation, namely, the privation, which is the opposite of the form. Thus, he considers the privation's role in the generation and shows in what sense it is a non-being and in what sense it could be named a form. Privation and form are related within some category, for example, each quality is opposed to the lack of quality and if the substrate according to its nature can have this quality, it also can be deprived of it. However, the privation itself could be considered as some kind of form or as some characteristic of the substrate from which something comes to be (for example, a grammarian comes to be out of non-educated man). The dialectic of the principles in Psellos' *Commentary* is related to the notion of potentiality and actuality as the modes of physical being. So, any thing has a possibility in its matter and an actuality in its form, while the privation is falling out of this relation, but it follows the matter as a possibility and opposes the form as actuality. Thus, the dialectic of matter, form and privation corresponds to the concept of first matter, as well as to the notion of *physis* as a *telos* of generation.

Дорофеев Илья Андреевич (Санкт-Петербург)

студент Санкт-Петербургского горного университета — do_ro_fe_ev@mail.ru

Шатунов Иван Владимирович (Санкт-Петербург)

студент Санкт-Петербургского горного университета — schatunov.iv@yandex.ru

Реконструкция третьей части диалога «Парменид»
при участии Аристотеля Стагирита.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Парменид.

В докладе мы представляем результаты мыслительного эксперимента, заключающегося в реконструкции диалога, который мог бы состояться между Парменидом, участником платоновского диалога «Парменид», и Аристотелем Стагиритом, который не мог участвовать в этом диалоге по двум причинам: во-первых, он родился спустя 65 лет после действия «Парменида»; во-вторых, на момент написания Платоном «Парменида» Аристотелю было всего 16 лет и он еще не успел приехать в Афины и познакомиться с Платоном, а тем более — создать собственное учение, критикующее учение Платона об идеях. Итак, «Аристотель», выведенный участником диалога «Парменид», — это, безусловно, другой Аристотель. Идея нашего эксперимента заключается в том, чтобы исследовать, какой могла бы быть полемика в диалоге, если бы этим персонажем был именно Аристотель — автор «Категорий» и критик учения Платона об идеях.

Планируя показать, как могла бы выглядеть третья (и самая существенная) часть диалога «Парменид», если бы Платон писал ее с учетом философии Аристотеля, Конечно, мы не настаиваем на том, что наша реконструкция — единственно возможная, а результаты эксперимента будут удовлетворять требованию воспроизводимости, несмотря на то, что вполне возможно однозначно прогнозировать ответы Аристотеля Пармениду, основываясь на его «Метафизике» и перечисленных выше частях «Органона». В качестве основы для реконструкции мы берем третью часть диалога «Парменид», которая является драматической декорацией для развернувшейся дискуссии. Все реплики Парменида в диалоге мы оставляем нетронутыми (поэтому и направление, в котором предлагает двигаться Парменид, остается без изменений), зато мы заменяем практически все ответы Аристотеля, что позволяет включить в текст диалога помимо содержательной части учения о едином еще и методологическую рефлексию над тем, что происходит на каждом этапе. Оба оппонента — ключевые для судеб европейской философии мыслители, в связи с чем подобные реконструкции должны строиться с учетом в том числе серии историко-философских полемик между аристотеликами и платониками разных эпох вплоть до современной философии.

В ходе эксперимента были получены следующие (1) содержательные и (2) методологические результаты: 1) мы дополнили реплики Аристотеля критикой платоновского учения об идеях, излагаемого в диалоге Парменидом, в связи с чем ответы Аристотеля Пармениду перестали быть столь краткими и «согласительскими»; 2) Аристотель в своих ответах Пармениду критикует диалектический метод Платона, не признавая его корректным в связи с тем, что беседу необходимо проводить по заранее оговоренным правилам, тогда как Парменид в диалоге вырабатывает критерии истины по ходу беседы. В завершение предполагаем зачитать один из дополненных нами фрагментов платоновского текста.

Ilya Dorofeev, Ivan Shatunov (Saint Petersburg)
A Reconstruction of the Third Part of the Dialogue
Parmenides with the Participation of Aristotle the Stagirite.

Keywords: Plato, Aristotle, Parmenides.

In our report, we present the results of a scholarly experiment aiming at a reconstruction of the conversation that might have occurred between Parmenides, the participant of Plato's dialogue *Parmenides*, and Aristotle the Stagirite, who in no way could participate in this dialogue for two obvious reasons: first, he was born 65 years after the action of the *Parmenides*; second, at the time when the dialogue was written the Stagirite was only 16 years old, meaning that he was not as yet able to come to Athens and get acquainted with Plato, neither had he time to compose his own works criticizing Plato's ideas. The actual character of the *Parmenides* named "Aristotle" is indeed a different Aristotle. Our experiment is intended to conceive of a polemic that could have

taken place in the dialogue if it were the great Aristotle, author of the *Categories* and critic of Plato's doctrine of the forms.

In an attempt to envision how the third and the most important part of dialogue *Parmenides* might be presented supposing that Plato had taken into account the Stagirite's philosophical positions, we proceed from Aristotle's *Categories*, *Metaphysics*, *Topics*, *First* and *Second Analytics*, and *On Sophistical Refutations*. We only substitute the replicas of the character named "Aristotle", leaving those of "Parmenides" as they stand. One must bear in mind that both opponents here represent essential thinkers who strongly affected the history of European philosophy, therefore such a reconstruction should be based on historical and philosophical polemics between Aristotelians and Platonists from different eras, up to the modern philosophy.

During the experiment, the following (1) substantial and (2) methodological results have been obtained: 1) due to our complementing of "Aristotle"'s answers with the ideas of his real namesake critical to Plato, the character's responses cease to be so clipped and compromising; 2) in his replies to "Parmenides", "Aristotle" criticizes Plato's dialectical method, not acknowledging its correctness, because a conversation needs to be held by a set of predefined rules, whereas "Parmenides" in the dialogue establishes the criteria of truth as if "on the fly". As an illustration, one of the complemented in that way fragments of the reconstructed dialogue will be read.

Гончарко Оксана Юрьевна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербургский горный университет — goncharko_oksana@mail.ru

Терская Марина Александровна (Санкт-Петербург)

студент Санкт-Петербургского горного университета — martinka11ter@mail.ru

Парменидов «кинесис» в русской и новогреческой литературе XIX–XX вв.*

Ключевые слова: Парменид, Платон, Н.В. Гоголь, М. Карагачис.

В докладе будет представлено прочтение образов «неподвижного движения», замеченных нами в художественных произведениях Н.В. Гоголя и М. Карагачиса (Μ. Καραγάτσης), через интерпретацию тождества «кинесиса» и «акинесии» в поэме Парменида «О природе» и диалоге Платона «Парменид».

М. Карагачис — греческий прозаик «поколения тридцатых», чье творчество развивалось в русле модернистских течений в литературе первой половины XX в. Практически в любом его произведении можно найти литературные отсылки к текстам ранних, средневековых и новогреческих авторов, игру на стыке жанров, неожиданные стилистические ходы или интертекстуальные эксперименты, отсылающие читателя к широкому пространству греческой литературы от античности до современных ему поэзии и прозы. Рассказы Карагачиса содержат отсылки к историческим, психологическим, мифологическим, эстетическим и — шире — культурным архетипам греческой античности и византийского средневековья, в том числе к архетипическому для греческой космологии образу неподвижного движения (в виде кругового движения или вращения). Среди возможных источников подобных отсылок мы выделили прежде всего поэму Парменида «О природе», как структурно, так и содержательно связанную с рассказом Карагачиса «Одинокое путешествие на остров Кифира (Μοναχικό ταξίδι στὰ Κύθηρα)»; текст Платоновского «Парменида», в

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00669 «Риторические стратегии в истории византийской литературы».

котором целый фрагмент посвящен рассмотрению движения как одного из возможных (и невозможных) свойств единого; и некоторые стихотворения К. Кавафиса — «Город», «Итака», «На корабле (Τοῦ πλοίου)», «Ионическое (Ἰωνικόν)» и «Бог покидает Антония», в которых также присутствует мысль о бессмысленности различия покоя и движения.

Подобного внимания заслуживают образы колеса и колесницы в прозе Н.В. Гоголя в контексте возможного совпадения с парменидовской идеей довлеющего себе вращения: идея колеса в начале поэмы «Мертвые души», «колесница» Чичикова, обретающая в конце поэмы космологическое значение птицы-тройки, неистовое движение которой Гоголем описывается скорее в статических образах: «вихрь», «спицы в колесах смешались в один гладкий круг», «не молния ли это, сброшенная с неба?», — которые актуализируют вращение по кругу, неподвижность и единомоментность этого «наводящего ужас движения». Образ колеса, начиная поэму, ее и заканчивает, то есть закольцовывает, указывая на определенный, пройденный нарративом круг. Такой же сценарий (путешествие по кругу) и у Карагачиса. И в диалоге «Парменид» Платон приводит нас к тому, от чего мы оттолкнулись в его начале. Как, собственно, и Пармениду «откуда бы ни начинать, безразлично, все равно вернешься к началу», ибо «истина хорошо закруглена (εὐκυκλος)» (fr. 5 и 1). Первый том «Мертвых душ» завершается так, будто далее последует еще один такой же круг Чичикова, вращающегося с невероятной скоростью, но на месте. Это подтверждают и отрывки, дошедшие до нас из второго тома «Мертвых душ». Какого-либо закономерного «прогресса», самого линейного движения как такового в поэме не наблюдается, возможно, потому, что колесо Чичикова — это колесо фортуны, которое создает лишь иллюзию движения. Таким образом, понятия «кинесиса» и «акинесии» в поэме «Мертвые души» переключаются как с платоновским «Парменидом» и парменидовской поэме «О природе», так и с рассказом Карагачиса «Одинокое путешествие на остров Кифира».

Oksana Goncharko, Martina Terskaya (Saint Petersburg)
Parmenidean *kinesis* through Russian
and Modern Greek Literature of XIX–XX Centuries.

Keywords: Parmenides, Plato, Nikolai Gogol, M. Karagatsis.

We present two ways of how a notion of “motionless motion” may be read: in N.V. Gogol’s novel and M. Karagatsis’ (M. Καραγάτσης) novelette, through their interpretation of the identity of *kinesis* and *akinesia* alluded to in Parmenides’ poem *On Nature* and Plato’s dialogue *Parmenides*.

M. Karagatsis is a Greek novelist whose work developed within the modernist trends in the literature of the first half of the 20th century. In almost all of his texts, one can find references to Ancient, Medieval and Modern Greek authors and quite unexpected stylistic ideas or intertextual experiments that refer to a wide range of Greek literature from Antiquity to Modern times. The novels of Karagatsis contain references to historical, psychological, mythological, aesthetic and — more broadly — cultural archetypes of Greek Antiquity and Byzantine Middle Ages including the notion of “motionless motion”, archetypical for Greek cosmology. Among the possible sources of such references, we have singled out, above all, Parmenides’ poem *On Nature*, both structurally and meaningfully related to the story of Karagatsis’ *Lonely Trip to the Island Kythira* (Μοναχικό ταξίδι στὰ Κύθηρα); the text of Plato’s *Parmenides*, in which there is a fragment devoted to the consideration of movement as one of the possible (and impossible) properties of the “one” (τὸ ἓν); and a number of poems by Constantine Cavafy (Κ.Π. Καβάφης) — *The City, Ithaca, On Board* (Τοῦ πλοίου), *Ionian* (Ἰωνικόν) and *The God Abandons Antony*, which also contain the idea of the meaninglessness of the differentiation between *kinesis* and *akinesia*.

The images of the wheel and the chariot in Gogol’s “poem” deserve a special attention in this context, too: the wheel at the beginning of the *Dead Souls*, Chichikov’s troika-rig acquiring the

cosmological significance of a “triple bird” at the end of the poem, whose “desperate motion” is described in mostly static images — “a whirlwind”, “spokes in the wheels merging into a smooth circle”, “a lightning dropped from the sky” — evincing the cyclicity, stillness and instantaneity of this “awe-inspiring movement”. The image of the wheel occurring at the beginning and in the end of the poem indicates a circle made by Gogol’s narrative itself. The same scenario (cyclic travel and cyclic narration) is used by Karagatsis. Plato in the *Parmenides* also leads us in the end to what we started from at the beginning. As, in fact, Parmenides, outlining that “no matter where you start, you will still return to the beginning” since “the truth is well-rounded (εὐκυκλος)” (fr. 5 and 1). The first volume of the *Dead Souls* ends as if another Chichikov’s circle is pending, spinning him round at an incredible speed, but simultaneously restraining him at the same place. This is also confirmed by passages that have come down to us from the unpublished second volume of the *Dead Souls*. There is no regular “progress” in Chichikov’s trip, as well as no linear movement, possibly because Chichikov’s wheel creates only an illusion of movement. Thus, the concepts of *kinesis* and *akinesia* in Gogol’s poem echo both Platonic *Parmenides* and Parmenidean *On Nature*, and resemble the way Karagatsis deals with them in his novel.

Ноговицин Олег Николаевич (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, доцент Высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого — onogov@yandex.ru

Категория отношения и платонический принцип единства понятия сущего в философии Георгия Гемиста Плифона.

Ключевые слова: Георгий Гемист Плифон, Аристотель, неоплатонизм, категория соотносенного, чувственно воспринимаемое и чувственное восприятие, познаваемое и знание.

В докладе рассматривается один из аргументов Георгия Гемиста Плифона против Аристотеля, который он приводит в своем трактате «О том, чем различаются Платон и Аристотель». Этот аргумент касается критики Плифоном с платонических позиций понимания Аристотелем категории отношения, точнее исключения Аристотелем случая отношения чувственно воспринимаемого и чувствующего из принципа необходимой совместности соотносимого под категорией «соотносенного». Аргумент Плифона против допустимости такого исключения подтверждает его доказательство синонимичности познаваемого порядка мира, т.е. тот факт, что сущее сказывается однозначно, а не омонимично, как полагает Аристотель. Последний исходит из того, что всякое единичное сущее, обладающее чувственным восприятием, ощущает чувственно воспринимаемое с момента рождения и до своего уничтожения, поскольку, например, животное и его чувственное восприятие появляются вместе. Соответственно, «с уничтожением воспринимаемого чувствами уничтожается и чувственное восприятие, между тем как чувственное восприятие не устраняет вместе с собой воспринимаемое чувствами» (*Cat.* 7, 7b37–38, пер А.В. Кубицкого), т.е. чувственное восприятие возникает вместе с возникновением чувственно воспринимающего, а чувственно воспринимаемое существует и до чувственно воспринимающего.

Непосредственно критика Плифона исходит из положения Платона о том, что Вселенная есть единое сотворенное вечное живое существо (*Ti.* 69c), некое целое частей (общего и частного), в котором одно сущее бессмертно по большему совершенству, т.е. существует всегда, а другое бессмертно в меру совершенства смертного в порядке постоянного

порождения себе подобного (*Smp.* 207cd). В этом иерархическом целом принцип совместного существования соотносенного для Плифона, в отличие от Аристотеля, не имеет исключений ни по бытию в действительности, ни по бытию в возможности, и действует как основное определение целого: целое есть целое частей и оно как соотношение частей больше своих частей, и, соответственно, общее в реальном порядке существования целого больше, или совершеннее, частного. В этом смысле Плифон показывает, что взгляд с точки зрения целого (однозначности понятия сущего) делает невозможной ситуацию отсутствия чувственного восприятия как такового. Согласно логике Плифона, если изъять из плана построения универсума, сообразного умопостигаемому образцу, чувственное восприятие, т.е. ощущающие живые существа, то нет никакого смысла говорить о возможности чувственно воспринимаемого. Но если такая возможность есть, то лишь в силу возможности чувственного восприятия будет иметь смысл и чувственно воспринимаемое, как более низшее по отношению к высшему, т.е. тело по отношению к животному, в иерархической структуре универсума.

Аргументация Плифона и Аристотеля в докладе рассматривается в контексте понятий единства и многозначности сущего, а также исходя из специфики понимания Плифоном соотношения понятий возможности и действительности, божественного Первоначала и принципа творения универсума. Отдельно проясняется проблема другого сделанного Аристотелем исключения из принципа необходимой совместности соотносимого под категорией «соотносенного», а именно знания и познаваемого.

Oleg Nogovitsin (Saint Petersburg)

The Category of Relation and the Platonic Principle of Unity
of the Notion of Being in the Philosophy of Georgius Gemistus Pletho.

Keywords: Georgius Gemistus Pletho, Aristotle, Neo-Platonism, category of correlated, perceptible and perception, cognizable and knowledge.

In the report, one of Georgius Gemistus Pletho's arguments against Aristotle is considered which he puts forward in his treatise *Wherein Aristotle disagrees with Plato (De Differentiis)*. It concerns Pletho's Platonic-based criticism of Aristotle's interpretation of the category of relation, or, more precisely, his exclusion of the case of relation between the perceptible and the perceptive from the principle of necessary conformity of what is brought into correlation under the category of the "correlated". The argument of Pletho against permissibility of such an exclusion supports his proving of synonymy of the cognizable world order, that is, the fact that the being is predicated synonymously, not homonymously, as in Aristotle. The latter assumes that any perceptive singular being perceives the perceptible from the moment of birth till its own termination, since, e.g., an animal and its perception emerge together. Accordingly, "along with the termination of the perceptible, perception is also terminated, whereas perception does not remove the perceptible together with itself" (*Cat.* 7, 7b37–38), which means that perception emerges together with the emergence of the perceptive, while the perceptible exist before the perceptive.

Pletho's criticism originates immediately in Plato's thesis that the Universe is a unique created eternal living being (*Ti.* 69c), a certain whole of parts (common and particular), in which one being is immortal through its greater perfection, that is, exists eternally, while the other is immortal to the extent of mortal perfection in the order of constant generation of what is similar to itself (*Smp.* 207cd). In this hierarchical whole, for Pletho, as distinct from Aristotle, the principle of co-existence has no exceptions neither by being in actuality nor by being in potentiality, and it functions as a basic definition of the whole: the whole is the whole of parts, and, as a correlation of parts, it exceeds its parts. Accordingly, the common in the real order of existence of the whole is greater, or more perfect, than the particular. As Pletho demonstrates, in this sense from the

standpoint of the whole (the synonymy of the notion of being) the situation where the perception as such is lacking is impossible. By Pletho's logic, once the perception, sc. perceptive living beings, is subtracted from the constructive plan of a universe corresponding to an intelligible prototype, it is absolutely futile to speak of any possibility of the perceptible. But once there is such a possibility, solely through the possibility of perception the perceptible is made feasible, as what is lower corresponding to what is superior, i.e. a body relating to an animal in the hierarchical structure of the universe.

In the report, the argumentation of Pletho and Aristotle is reviewed in the context of the notions of unity and multivalence of being, and also proceeding from the specificity of Pletho's understanding of the correlation of notions of possibility and actuality, the divine First Beginning and the principle of creation of the universe. In addition, the problem of another Aristotle's exception from the principle of the necessary conformity of what is brought into correlation under the category of the "correlated", namely cognition and the cognizable, is clarified.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва)

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

Платоник Атик об идеях как «мыслях Бога».

Ключевые слова: Атик, средний платонизм, теория идей.

Платонический философ Атик, живший во второй половине II в. н.э. и обычно рассматриваемый как представитель так называемого «среднего платонизма», в целом придерживался стандартной среднеплатонической концепции, согласно которой существование этого космоса можно объяснить как результат взаимодействия трех начал — демиурга, материи и идей (fr. 26 des Places). Но как именно он представлял себе соотношение демиурга и идей остается не вполне понятным. Одни платонические авторы той эпохи склонялись к тому, что идеи локализованы в божественном Уме (например, Ph. *Opif.* 20; Alcibi. *Epit.* 9.3, 10.3; Nicom. *Ar.* 1.6.1), тем самым формулируя мнение, ставшее впоследствии весьма распространенным среди неоплатонических и христианских мыслителей (например, Plot. 3.9.1; Or. *Jo.* 1.19.113–114), а другие отстаивали представление об их самостоятельном существовании вне этого Ума (Longin. fr. 18–19 Patillon-Brisson; ср. Porphy. *Plot.* 18). Аутентичные высказывания самого Атика на первый взгляд свидетельствуют в пользу того, что он придерживался первой точки зрения, трактуя платонические идеи как «мысли Бога» (fr. 9, n. 5 des Places: τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα). С другой стороны, по свидетельству Прокла, последователи Атика «вводят немощные идеи, подобные моделям для статуэток, существующие сами по себе и находящиеся за пределами Ума» (fr. 28 des Places). Ситуация усложняется тем, что согласно Сириану (fr. 40 des Places) Атик полагал, что «идеи — это общие понятия, вечно находящиеся в сущности души». Если выбирать среди этих противоречивых данных, то, казалось бы, собственные слова Атика (fr. 9, n. 5 des Places) следует предпочесть свидетельствам других авторов. С другой стороны, существуют попытки интерпретировать все эти данные таким образом, чтобы не усматривать между ними противоречия. В своем докладе я хотел бы показать, что формулировка «мысли Бога», прилагаемая Атиком к идеям во fr. 9, n. 5 des Places, сама по себе вовсе не имплицитно представляет о том, что эти мысли непременно локализованы в божественном Уме, а стало быть, вся эта совокупность данных далеко не так противоречива, как обычно принято считать.

Andrei Seregin (Moscow)

Atticus the Platonist on the Ideas as “God’s Thoughts”.

Keywords: Atticus, Middle Platonism, the theory of forms.

Atticus the Platonist who lived in the second half of II century A.D. and usually is regarded as the representative of the so-called “Middle Platonism” espoused, on the whole, standard Middle Platonic doctrine, according to which the existence of this world may be explained as a result of interaction between three principles — the Demiurge, the matter and the ideas (fr. 26 des Places). However, it remains rather unclear how exactly he construed the relationship between the Demiurge and the ideas. Some Platonic authors of that time were inclined to place the ideas within the divine Intellect (e.g., Ph. *Opif.* 20; Alc. *Epit.* 9.3, 10.3; Nicom. *Ar.* 1.6.1), thereby expressing the opinion that would later become widespread among Neoplatonic and Christian thinkers (e.g., Plot. III, 9, 1; Or. *Jo.* 1.19.113–114), whereas others defended the view that the ideas exist separately outside this Intellect (Longin. fr. 18–19 Patillon-Brisson; cf. Porph. *Plot.* 18). On the face of it, the authentic statements by Atticus himself corroborate the idea that he adhered to the first of these opinions, since he called Platonic forms “God’s thoughts” (fr. 9, n. 5 des Places: τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα). On the other hand, according to Proclus’ testimony, “[the followers of Atticus] introduce inert ideas, similar to waxworks, existing on their own and lying outside the Intellect” (fr. 28 des Places). This situation is further complicated by the fact that, according to Syrianus (fr. 40 des Places), Atticus viewed Platonic forms as “general notions, subsisting eternally in the substance of soul”. If one must choose between these conflicting data, it seems that Atticus’ own words (fr. 9, n. 5 des Places) should be preferred to the testimonies of other authors. On the other hand, there have been made some attempts to interpret all these data in such a way that they would not look contradictory. In my report, I would like to show that the very expression “God’s thoughts”, applied by Atticus to the ideas in fr. 9, n. 5 des Places, does not imply that these “thoughts” are necessarily located within God’s Intellect, and therefore all this ensemble of data is not as contradictory as it is usually deemed to be.

Петров Валерий Валентинович (Москва)

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

Философия музыки Аристиды Квинтилиана.

Ключевые слова: Аристид Квинтилиан, Диоген Вавилонский, пропедевтика, философия музыки, неопифагореизм, платонизм.

Предметом доклада станут рассуждения Аристиды Квинтилиана о природе музыки, являющиеся у него частью общефилософского дискурса. Рассматриваются определения музыки, которые дает Аристид; делается попытка установить их источники. Указано, что первое из определений Аристиды использовано в анонимной компиляции «Музыка Птолемея», представляющей собой собрание отрывков из Птолемея, платоников, Никомаха, Клеонида и самого Аристиды Квинтилиана. Источниками некоторых определений Аристиды предложено считать некие не дошедшие до нас стоические музыкальные трактаты (на это указывает рассуждение в терминах «подобного» и «неподобного» и определение музыки как «совокупности умений»). В качестве контекста, проясняющего построения Аристиды, рассматривается учение о музыке стоика Диогена Вавилонского.

Подчеркивается, что рассуждение Аристиды о музыке представляет собой часть общего повествования о природе души и вселенной. Так, если материальный космос (макромир)

представляет собой движение четырех стихий, то душа (микромир) есть движение мелоса. В духе платоников и неопифагорейцев Аристид считает, что вселенная, душа и музыка имеют числовую природу. При этом, согласно Аристиду, модус существования как души, так и музыки различается в надлунном и подлунном мире. Именно это соображение лежит в основе его противопоставления мелоса «совершенного» (т.е. относящегося к сфере чисел и умопостигаемого) и инструментального. Для Аристиды музыка *per se* — это «надежное и безошибочное знание», характеристикой которого является «точность», как у точных наук. Точностью чисел обладает музыка небесных сфер, а музыка земная искажена погружением в косную телесность. Указано, что противопоставление чистоты и точности надлунного мира, энергии которого совершенны, и дефектного, мутного, косного бытия здешней телесности, — тема, роднящая Аристиды со средними платониками вроде Плутарха и Макробия.

Обсуждается учение Аристиды о нисхождении индивидуальной души от сферы неподвижных звезд через планетные сферы на землю. Здесь Аристид тоже выдерживает параллелизм, заявляя, что жизнь в теле для души столь же отличается от той, какую она вела, когда сопутствовала богам, как различаются музыка земная и музыка небесная. В заключение обсуждаются и разъясняются сопоставления, которые Аристид проводит между музыкой и философией: в частности, утверждения о том, что если философия — это телесург всякого знания, то музыка выступает как пропедевтика; если же философия представляет собой точное таинство, то музыка есть своего рода посвящение в него, дающее предвкушение того, что в философии достигает законченности. Наконец, говорится о влиянии трактата Аристиды на латинском Западе.

Valery Petroff (Moscow)

The Philosophy of Music by Aristides Quintillianus.

Keywords: Aristides Quintillianus, Diogenes of Babylon, propaedeutics, philosophy of music, Neopythagoreanism, Platonism.

The paper focuses on Aristides Quintillianus' reasoning concerning the nature of music, the reasoning, which is part of Aristides' general philosophical discourse. The definitions of music provided by Aristides are given consideration; an attempt is made to establish their sources. It is indicated that the first of Aristides' definitions was used in the anonymous compilation *Ptolemy's Music*, which is a collection of excerpts from Ptolemy, certain Platonists, Nicomachus, Cleonides and Aristides Quintillian himself. It has been suggested that certain lost Stoic treatises on music might be considered as the sources of Aristides' definitions (in which he uses such Stoic terms as "appropriate" and "inappropriate" and defines music as a "combination of skills"). As a context clarifying Aristides' thought, the Stoic Diogenes of Babylon's views on music are discussed.

It is emphasized that Aristides' discourse on music is part of his general reasoning concerning the nature of the soul and the universe. For instance, if the material cosmos (macrocosm) is the movement of the four elements, then the soul (microcosm) is the movement of melos. In accordance with the Platonists and Neo-Pythagoreans, Aristides believes that the universe, soul and music possess numerical nature. According to Aristides, the mode of existence both of the soul and music differs in the supralunar and sublunar world. It is on this basis that he distinguishes "perfect" melos (that is, relating to the realm of numbers and the intelligible) and instrumental melos. For Aristides, music *per se* is "reliable and unmistakable knowledge" characterized by "accuracy", as in the exact sciences. The music of the celestial spheres has this accuracy of numbers, while the music of the sublunar world is distorted by its immersion in inert corporeality. It is pointed out that the contrast between the purity and accuracy of the supralunar world, whose

energies are perfect, and the defective, muddy, inert being of the lower corporeality, is a topic that makes Aristides sound like such Middle Platonists as Plutarch or Macrobius.

Aristides' account of individual soul's descent from the sphere of fixed stars through planetary circles to the earth is examined. Here Aristides also maintains parallelism, claiming that soul's life in the body is just as different from what it had led when it accompanied the gods, as earthly music differs from heavenly music. In conclusion, the correspondances drawn by Aristides between music and philosophy are discussed and explained: in particular, his assertion that if philosophy is a *telesiourgos* of all knowledge, then music serves as propaedeutics; if philosophy is an exact sacrament, then music is a kind of initiation in it, giving a foretaste of what comes to completion in philosophy. Finally, the fate of Aristides' treatise in the Latin West is discussed.

Кульпина Александра Викторовна (Москва)

младший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН — acousmaticstudies@gmail.com

Неоплатонический образ музыкальной гармонии как метафора общества в сочинениях Раннего и Высокого Средневековья.

Ключевые слова: неоплатонизм, Бозций, теория музыки, гармония, музыка сфер.

Как известно, трактат Бозция «Основы музыки» вплоть до XIII в. служил интеллектуальной основой европейской мысли о музыке. В первой книге трактата изложено неоплатоническое учение о трех уровнях мировой гармонии. Понимая музыку как общий принцип космической архитектоники, средневековые авторы создали богатый и разнообразный язык музыкальных метафор, сравнений и образов для описания политических, социальных, культурных, философских и богословских идей. В докладе мы рассмотрим описание трех видов гармонии, приводимые музыкальными теоретиками раннего и классического Средневековья, и постараемся раскрыть содержание присутствующих в их сочинениях философских аналогий между некоторыми аспектами духовной жизни и музыкального знания.

Несмотря на подчеркнутое недоверие христианских мыслителей к музыке, богословская модель интерпретации аллегорического значения церковного пения появилась еще на закате Римской Империи. Авторы первого тысячелетия видели в музыкальной гармонии прежде всего частное воплощение общих принципов божественного порядка (*ordo*). Так, уже Кассиодор сравнивал будущее блаженство праведных душ с прекрасной мелодией: в мелодии, как и в Царстве Господнем, в результате соединения отличающихся элементов возникает «вечное наслаждение». Способность «правильной» музыки унифицировать духовное состояние христианской общины стала одним из важных аргументов григорианской реформы: праведное единозвучие помыслов и устремлений на практическом «земном» уровне выражается в единообразии богослужебного обряда и одногласном пении. Подобное осмысление церковной музыки мы встречаем в текстах ареопагитического корпуса, где музыкальная гармония оказывается проводником духовного блаженства для всей общины верующих.

В мысли классического Средневековья мировая гармония обретает новое важное качество — полифоничность. Правила многоголосного пения, как и концепция трехчастной структуры общества, рассматривали гармонию как *одновременное* взаимодействие *нескольких самостоятельных сил*. Даже буквальные трактовки понятия *musica mundana*, придиктованные возрастающим интересом к устройству небесной тверди, описывают гармонию сфер как своеобразный «аккорд», составленный звучаниями планет.

В то же время теория музыки окончательно превратилась в постоянный ресурс философских терминов и моделей, позволяя конструировать сложные системы музыкальных аллегории. Неоплатонический образ гармонии получил новые смысловые акценты. После нескольких столетий забвения в активный словарь музыкальной дисциплины вернулся термин *modulatio*, известный средневековому эрудиту по определению «Музыка есть знание хорошего модулирования» (*Musica est scientia bene modulandi*) из «Шести книг о музыке» Августина. Теоретические трактаты этого периода сообщают, что *harmonia* рождается в результате правильной модуляции, т.е. вследствие правильной организации разных элементов — таких, как звуки разной высоты. Подобные «глагольные» акценты получила идея мировой музыки и в философском контексте: так, Иоанн Солсберийский писал, что цель музыки — «несогласное делать согласным» (*dissona consona reddere*). В сходном контексте использовал античную формулу *concordia discors* поэт и богослов XII в. Алан Лилльский в прозиметре «О плаче Природы». На его взгляд, мировая гармония заключается не в определенном порядке вещей, а, скорее, а в самом процессе бесконечного становления порядка, непрерывном проявлении вечной гармонии в формах постоянно обновляющегося мира. Как в музыкально-теоретических трактатах, так и в ряде схоластических сочинений акт гармонизации, установление правильных связей между различными несходными элементами является задачей философа (истинный *musicus* у Боэция), знака правил и законов устройства гармонического единства.

Aleksandra Kulpina (Moscow)
Neoplatonic Image of Musical Harmony as a Metaphor
of Society in Writings of Early and High Middle Ages.

Keywords: Neoplatonism, Boethius, theory of music, harmony, music of spheres.

The Neoplatonic concept of three levels of the World Harmony was expounded by Boethius in his treatise *De institutione musica* that made up the intellectual foundation of the European musical thought till XIII century. Medieval authors considered music as a general principle of the universal architectonics and thus created reach and multifarious language of quasi-musical metaphors, comparisons and images used to characterize their political, social, cultural, philosophical and theological concepts. The present report is dedicated to the descriptions of the three levels of World Harmony elaborated by the theoreticians of music during the periods of Early and High Middle Ages. We'll try to analyze the contents of the philosophical analogues between some aspects of the spiritual life and the musical knowledge.

Despite the emphasized distrust that Christian thinkers felt in respect of music, the theological interpretative model of the allegorical meaning of the church singing had emerged as early as the declining years of the Roman Empire. Thinkers of the first millenium of Christianity examined the harmony in music as a particular realization of the common principles of the Divine Order (*ordo*). For example, already Cassiodorus compares the future bliss of the just with a beautiful melody because both musical melody and the Kingdom of Lord originate from the joining of various elements and result in an "eternal bliss". The "right" music was expected to unify the spiritual condition of the Christian community. This ability became one of the important arguments for the Gregorian Reform since it helped to ground the relation between the righteous unanimity of the faithful and the uniformity of liturgical rites including the monophonic chant in the quality of its practical earthly expression. Ideas of this kind can be found in the text of the *Corpus Areopagiticum*, which pictures musical harmony as a medium that delivers the spiritual beatitude to each member of the religious community.

The one important new quality added by High Medieval musical thought to the notion of the World Harmony was polyphonicity. Both the rules of the polyphonic chant and the theory of the

tripartite structure of Medieval society described harmony as a *simultaneous* interaction between *several self-dependent forces*. Even the literal treatments of *musica mundana* (called into being by the raising interest in the sky mechanics) regarded the music of spheres as a certain “chord” combination of the planetary sounds.

At the same time, the musical theory definitively became a source for philosophical terms and models and thus allowed to set up complicated systems of musical allegories. The Neoplatonic image of Harmony acquired new conceptual accents. The term *modulatio* was reintegrated into the vocabulary of musical knowledge after several ages of oblivion. The medieval intellectuals knew this term by the definition *Musica est scientia bene modulandi* from St. Augustine’s musical treatise. In the theoretical works of this period, the *harmonia* is described as a result of the right modulation that signifies the right organization of various elements — in particular, various sound pitches. Such accents on the “verbal” sense were associated even with the philosophical notion of the *musica mundana*. For example, John of Salisbury defines the aim of music in this way: “to put discordant into a concordance” (*dissona consona reddere*). The same classical formula *concordia discors* was used by the theologian and poet of the XIIIth century Alain de Lille in one of his poems. He understands the World Harmony not as a certain order of things but as a continuous becoming of the order, continuous emergence of the eternal Harmony through forms of the permanently changing world. Both in musical and certain scholastic High Medieval writings, the act of harmonization and establishment of the right connections between various elements is considered as an important task for a philosopher (the true *musicus* in Boethius), who has a notion of principles and rules of the superior Harmony.

Ведешкин Михаил Александрович (Москва)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, доцент Института общественных наук РАНХИГС — balatar@mail.ru

Теургия в Пергамской школе Эдесия?*

Ключевые слова: неоплатонизм, теургия, Эдесий, Пергамская школа.

Исследователи часто говорят об особом мистико-религиозном характере обучения в школе Эдесия. Аргументы в пользу этой теории следующие: Эдесий учился у одного из самых последовательных апологетов теургии — Ямвлиха Халкидского; среди учеников Пергамской школы были известные мистики, важную роль в жизни школы играла «воспитанница демонов» Сосипатра.

Факт обучения Эдесия у Ямвлиха не может служить доказательством его склонности к этой практике. Несмотря на то, что Эдесий с удовольствием пересказывал своим ученикам истории о чудесах, которые якобы творил Ямвлих, сам он волхвованиями и мантикой не увлекался (Eup. VS 461). Его биограф объяснял подобную сдержанность тем, что во времена Константина I распространяться на подобные темы было небезопасно (ibid.). Впрочем, возможно и другое объяснение — теургия, как таковая, могла быть не интересна схоластику. Известно, что среди выпускников сирийской школы были неприятели теургии. В частности, к ней были равнодушны Феодор Асинский и некий «философ из Сикиона» (Them. Or. 13.295).

Распространенным аргументом в пользу мистической направленности школы Эдесия является указание на деятельность его ученика Максима, о котором современники вспоминали как о теурге и чудотворце. Рассказы о занятиях некоторых воспитанников Эдесия

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 19-013-00004 «Эволюция пространства образования и пространства знания в Поздней Античности».

теургий также не могут служить доказательством того, что интерес к «исследованию божественного» был присущ вообще всем представителям школы. Другой ученик Эдесия, Евсевий Миндский, относился к теургии с нескрываемым презрением (Eun. VS 474). У нас есть основания полагать, что к теургии был равнодушен еще один ученик школы — Приск Эпирский. Намек на это содержится в сочинении Евнапия, который отмечал, что Приск не придерживался в полной степени учения Ямвлиха (Eun. VS 482).

Оканчивая разговор о теургах пергамской школы, следует осветить еще одну примечательную личность — родственницу Эдесия Сосипатру. Многие исследователи представляли ее фигурой, задававшей тон преподавания в школе. Однако, роль Сосипатры в формировании куррикулума училища Эдесия не могла быть существенной, даже по причинам хронологического свойства. Переезд Сосипатры в Пергам состоялся лишь после смерти ее мужа (не ранее 358 г.), следовательно, совместная деятельность Сосипатры и Эдесия (который умер не позднее 361 г.) продлилась не больше трех лет. Таким образом, участие Сосипатры в жизни школы началось слишком поздно, чтобы как-то повлиять на старших учеников или всерьез изменить сложившиеся педагогические традиции училища. Итак, у нас нет каких-либо весомых аргументов в пользу того, что теургические практики играли сколько-либо заметную роль в куррикулуме и жизни Пергамской школы.

Mikhail Vedeshkin (Moscow)

Theurgy in the Aedesius' School of Pergamon?

Keywords: Neo-Platonism, theurgy, Aedesius, School of Pergamon.

Historians of Late Antiquity often state the special mystical-religious nature of teachings at the school of Aedesius. The arguments in favor of this theory are as follows: the scholar studied under Iamblichus of Chalcis; some of his students were well known theurgists; an important role in the life of the school was played by the mystical lady-philosopher Sospitratra.

The fact that Aedesius was taught by Iamblichus is not an argument for his penchant for theurgy. Despite the fact that Aedesius was fond of stories about miracles Iamblichus once performed, he wasn't carried away with magic and mantic (Eun. VS 461). Eunapius attributed this restraint to the fact that in a Christian empire it was unsafe to discuss such topics (*ibid.*). However, another explanation is possible — theurgy, as such, wasn't interesting to the scholar. For example, Iamblichus' students Theodore of Asine and a certain anonymous "philosopher from Sicyon" were clearly indifferent to it (Them. Or. 13.295).

A common argument in favor of the mystical orientation of the school of Aedesius is an indication of the activities of his pupil Maximus whom contemporaries recalled as a famous theurgist. However, the stories about his enthusiasm for divination cannot serve as evidence that it was borrowed from Aedesius' teachings. Some of Aedesius' students, in particular Eusebius of Mindus, clearly thought of theurgy with undisguised contempt (Eun. VS 474). We have reasons to believe that another student of the school, Priscus of Epirus, was indifferent to theurgy as well. A hint of this is contained in Eunapius' remark about Priscus not following some teachings of Iamblichus (Eun. VS 482).

We should also mention the role of Aedesius' sister-in-law Sospitratra, who is usually considered a person who set the tone for teaching at the school. However, the role of Sospitratra in the formation of the curriculum of the school of Aedesius could not have been significant on chronological grounds. Sospitratra moved to Pergamon only after the death of her husband (no earlier than 358), therefore the joint activities of Sospitratra and Aedesius (who died no later than 361) couldn't have lasted longer than three years. Thus, Sospitratra's participation in the school's life began too late to change the existing pedagogical traditions. Thus, we have no weighty arguments in favor of the theory that theurgy played noticeable role in the curriculum and life of the school of Pergamon.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва)

кандидат философских наук, преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ — ilgur@yandex.ru

Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино*.

Ключевые слова: Фичино, антропология, пространственные образы, великодушие, величие духа.

В произведениях флорентийского философа-платоника XV в. Марсилио Фичино часто встречается эпитет *magnanimus*, обращенный к его покровителю Лоренцо Медичи: гораздо чаще, чем ожидаемый *magnificus* (великолепный). Конечно, это не единственный корреспондент Фичино, удостоенный такой характеристики, и невозможно отрицать чисто риторической прагматики данного обращения. Можно было бы ожидать, что у Фичино как у гуманистически ориентированного автора понятия *magnanimus* и *magnanimitas* будут соотноситься с этическим понятием μεγαλοψυχία. Аристотель (*EN* 1123a34 sq.) называет такую душевную статью (ἔξις) венцом всех добродетелей, связывает ее с понятием чести (τιμή) и предписывает именно людям богатым и знатным, обладающим властью. Фактический правитель Флоренции Лоренцо Медичи вполне соответствует этим лестным характеристикам. Однако в послании Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» латинские понятия *magnanimus* и *magnanimitas* встречаются в контексте парафраза диалога «Государство» (6, 485 sq.), что позволяет установить их эквивалентность Платонову понятию μεγαλοπρέπεια. Более того, Фичино утверждает, что «величие духа» наряду с остротой ума и крепкой памятью — это врожденные способности, «дары природы», необходимые для формирования мужа совершенной добродетели, то есть философа-платоника. Дальнейшее исследование того, как флорентиец представляет наилучшее для философских занятий устройство души, показывает, что под «величием духа» в послании следует понимать не этическую добродетель, обращенную к людям, а устойчивую волевую нацеленность на познание предметов наивысших, интенциональность подлинного познания. «Величие духа» оказывается синонимично «свободе духа» философа, воле к высокому: ибо ценить ничтожные вещи противно и весьма отвратительно для того, кто намеревается созерцать истину. Но устремление к высокому — это не просто троп, обладающий риторической убедительностью, а выражение пространственного аспекта метафизики платонизма, который следует понимать буквально: схематизация и геометризация реальности особенно явны в диалоге Платона «Тимей». В «Государстве» он предписывает философам устремляться к знаниям наивысшим — τὰ μέγιστα μαθητά (6, 503e, 504d). Поэтому нет ничего удивительного, что Фичино обыгрывает этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Буквально понятое «величие духа» у флорентийца актуализирует семантику *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Это делает понятней рассуждения Фичино в трактате «О жизни» (III.1.94–104), где в едином ряду предметов, помогающих стяжать астральную силу (*virtus*) Солнца оказываются: цветы-гелиотропы, золото, мускус, баран и петух, а также люди «златоволосые, кучерявые, часто лысоватые и великие духом (*magnanimi*)». В философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-311-00090 «Душа и семья как причины развития эмбриона: проблема единства физическоего сущего в процессе возникновения».

Ilya Guryanov (Moscow)

The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics
and the 'Greatness of Spirit' in Ficino's Philosophy.

Keywords: Ficino, anthropology, spatial images, magnanimity, greatness of spirit.

The most frequent epithet for Lorenzo Medici in Ficino's writings is *magnanimus* instead of expected *magnificus*. Sure enough, the same epithet is used not only for this patron of Ficino's but for some of his other correspondents as well — obviously, for rhetorical purposes. Dealing with a complex set of devices and practices of *studia humanitatis*, Ficino must have taken into account that *magnanimus* and *magnanimitas* are literal translations of Aristotle's ethical concept μεγαλοψυχία. In *Ethica Nicomachea* (1123a34 sq.), Aristotle points out that μεγαλοψυχία as the state of character (ἔξις) is something like a crown of virtues; he associates μεγαλοψυχία with honor (τιμῆ) and prescribes it as suitable for those wealthy and powerful. The actual ruler of Florence, Lorenzo Medici is fully consistent with these flattering characteristics. However, in Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concepts *magnanimus* and *magnanimitas* are used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), and their equivalence to the concept μεγαλοπρέπεια is quite clear. I argue that in this epistle 'greatness of spirit' would be a more accurate translation for these concepts rather than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of spirit', as well as a sharp insight and a tenacious memory, are a sort of innate abilities, 'gifts of nature', necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino represents the appropriate constitution of a soul for philosophical life shows that by 'greatness of spirit' in this epistle he means not a moral virtue expressed in relation to other people but a strong willful focus on knowledge of the highest things, the intentionality of genuine knowledge. The 'greatness of spirit' turns out to be synonymous with a 'liberal mind' of the philosopher, since the prizing of worthless matters is repugnant and completely contrary to those who intend to contemplate the truth of things, the 'highest'. But this aspiring to the highest is not just a trope bidding for rhetorical persuasiveness, but an expression of a spatial aspect of Platonic metaphysics, which should be taken literally: the schematization and geometrization of reality is completely obvious in Plato's *Timaeus*. In the *Republic*, Plato claims that philosophers should be capable of enduring the greatest and most difficult studies — τὰ μέγιστα μαθήματα (6, 503e, 504d). Therefore, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the words *magnanimus* and *magnanimitas* in order to point out that the focusing on the 'highest' is the constitutive characteristic of a Platonic philosopher. Taken literally, Ficino's *magnanimus* and *magnanimitas* actualize the physical and spatial semantics of the term *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. It clarifies Ficino's argument in *De vita* (III.1.94–104), where he juxtaposes *homines magnanimi* with flowers, metals and animals as another kind of agents helping to obtain the power (*virtus*) of the Sun. In the philosophical language of Ficino, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities seems to be eliminated.

Русанов Александр Витальевич (Москва)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полежаева (НИУ ВШЭ) — lather@mail.ru

Образы Платона в морально-политических трактатах
португальских авишских инфантов (1420–1430)*.

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

Ключевые слова: Платон в Средние века, морально-политические трактаты, средневековая Португалия, Авишская династия, Дуарте I, Педру (герцог Коимбры), Уолтер Бурлей.

Доклад посвящен происхождению, трактовке и контексту использования образа Платона, а также приписываемых ему идей и высказываний в португальских придворных морально-политических трактатах. Среди них основное внимание уделено двум сочинениям старших сыновей основателя Авишской династии короля Жуана I (1357–1433, правил с 1384/85), написанным на старопортугальском языке. Первое — «Книга о доблестном благодеянии» (*O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, конец 1410 – начало 1430) инфанта Педру, герцога Коимбры (1392–1449), созданная им в соавторстве со своим духовником Жуаном Вербой. Второе — «Честный советник» (*O Leal Conselheiro*), короля Дуарте I (1391–1438, правил с 1433), составленный им незадолго до смерти. В трактатах, продолжающих традицию королевских зеркал, не только обсуждаются общие вопросы устройства государства, обязанностей, добродетелей и пороков различных сословий, но и даются практические советы по управлению королевством. Из античной традиции наибольшее внимание уделяется Цицерону, чей трактат «Об обязанностях» инфант Педру перевел на старопортугальский, и Сенеке («Книга» инфанта Педру во многом следует за его трактатом «О благодеяниях»). Однако и Платон не раз просматривается в названных трактатах. Основным источником представлений о его биографии и философских идеях оказывается книга «О жизни и нравах философов» английского схоласта Уолтера Бурлея (1275–1344), дополняемая сообщениями ряда других средневековых компиляций.

В докладе рассмотрены три основных аспекта отсылки к Платону в авишской моральной литературе. Во-первых, рассмотрены особенности трактовки образа Платона как «величайшего философа» и учителя. Связанные с ним биографические анекдоты (восходящие, как правило, к сочинению Диогена Лазертского) используются в трактатах как *exempla*. Во-вторых, реконструируются представления авторов трактатов о воззрениях Платона, в первую очередь морально-этических, в состав которых включаются и изречения, приписанные ему позднейшей традицией. В третьих, рассматривается использование апелляции к Платону для обоснования практических советов в сфере управления государством. Так, инфант Педру и Жуан Верба отсылают к идее философов-властителей, известной им в изложении Бурлея. На основе этого они описывают особое сословие (*estado*) мудрецов, названное ими «очаи общества» (*olhos em a comunidade*) и требующее особых привилегий. Следствием из этого являются обсуждаемые в трактате практические проекты реформирования королевства: например, изменения структуры и источников финансирования единственной высшей школы Португалии — университета Коимбры.

Таким образом, в докладе исследуется первое в старопортугальской литературе осмысление образов Платона и рецепция его идей (хотя и осуществленные без непосредственного знакомства с его текстами). Эти образы и идеи оказываются включены в локальный культурный и политический контекст, становясь важными элементами моральных теорий Авишской придворной культуры.

Aleksandr Rusanov (Moscow)
Images of Plato in the Moral and Political Treatises
Compiled by the Avis Infants (1420–1430).

Keywords: Plato in the Middle Ages, moral and political treatises, medieval Portugal, House of Avis, Duarte I, Pedro (duke of Coimbra), Walter Burley.

The report is dedicated to the origins, interpretations, context and use of the Plato's image (as well as citations attributed to him) in the medieval Portuguese moral and political treatises. The main attention is paid to two works written in Old-Portuguese by the elder sons of the founder

of the House of Avis, king John I (1357–1433, ruled since 1384/85). The first one is *The book of Virtuous Benefaction (O Livro da Virtuosa Benfeitória)* composed by Infant Dom Pedro, duke of Coimbra (1392–1449), in collaboration with his confessor João Verba. The second treatise, *The Loyal Counsellor (O Leal Conselheiro)*, was written by the king Edward (Duarte) I (1391–1438, ruled since 1433) shortly before his death. The treatises contain moral reflections on the general aspects of social structure, duties of estates, virtues and sins, as well as practical governance advices. Of the ancient tradition, the greatest attention is paid to Cicero (Infant Pedro translated his treatise *De officiis*) and Seneca (*Livro* closely follows his treatise *De beneficiis*). Plato also appears in the Avis literature. Notions of his life and ideas are mainly based on the *Liber de vita et moribus philosophorum* by the English scholar Walter Burley (1275–1344) and other compilations.

The report deals with the three general aspects of references to Plato in the Avis moral and political literature. First, it shows how the Plato's image as "the greatest philosopher" and teacher was accepted. The biographical anecdotes related to him (borrowed from the work of Diogenes Laertius by later compilers) were used as *exempla*. Second, it attempts to reconstruct the authors' idea of Plato's opinions on morality and ethics, including *dicta* attributed to him by the later tradition. Third, it considers the use of Platonic references for substantiation of practical advices to a ruler. For example, Infant Dom Pedro and João Verba mention the idea of a philosopher king (that was known to them from Burley's compilation). Basing on it, they describe a special privileged estate of sages who are called "eyes of/in society" (*olhos em a comunydade*). As a consequence, they discuss practical projects, such as reformation of financial and administrative structure in the only academy of Portugal – the university of Coimbra.

Thus, the report investigates the first interpretation of Plato's images and initial reception of his ideas in the Old Portuguese literature (though at second hand). These images and ideas have been included in the local cultural and political context and became an important element in the moral theories of the Avis literature.

Шиян Тарас Александрович (Москва)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник фонда «Центр гуманитарных исследований» – taras_a_shiyan@mail.ru

Об отличии «философии» от «науки»: аргументация от разделения труда в «Соперниках» Псевдо-Платона и «Основположения к метафизике нравов» Канта.

Ключевые слова: платоновская школа, Кант, разделение труда, философия, наука, демаркация между философией и наукой.

В точном смысле слова наука (как определенная область социальной жизни) появляется только в XIX в. (по некоторым критериям – в XX в.). Даже применительно ко времени Канта необходимо специально оговариваться, что мы имеем в виду, говоря о «науке». Тем более – применяя это слово по отношению к античности. То, что можно в том или ином смысле назвать «наукой», понималось в разных культурах и в разные времена по-разному. В рамках данного сообщения, говоря о «науке», я имею в виду особый вид работы со знаниями (их поиск, отбор, накопление, систематизация). Часто в рамках одного типа интеллектуальной деятельности (называемой наукой, философией или как-то еще) выделяются разные виды деятельности, один из которых можно условно назвать «наукой» (примерно в оговоренном мной смысле), а другой – «философией». Что такое «философия» может пониматься также по-разному, но в рамках данной оппозиции она занимается чем-то более глубинным, базовым, первичным, подлинным, существенным

для жизни человека и т.п., чем «наука». Греки, включив различные *historiae* в состав философии, относились к этому двояко: с одной стороны, эти дисциплины считаются неотъемлемыми частями философии, с другой — они являются только подготовительными для занятий собственно философией либо связаны с освоением или реализацией некоторых особых философских методов.

В силу самопроектного характера философии (1), как и в силу исторических изменений в соотношении частей философии (2), философам постоянно приходится переопределять соотношение внутри философии ее частей. В частности, соотношение философского ядра и «научной» периферии. Такое переопределение (доопределение) и иллюстрируют те два эпизода, которые я собираюсь разобрать в докладе.

В диалоге «Соперники», созданном в рамках платоновской школы (ок. IV – III вв. до н.э.), самоопределение философии осуществляется с целью направить деятельность философа в нужное русло, убережь его от ложных целей. В этом контексте та «часть философии», которую можно условно отождествить с наукой, просто отбрасывается как то, что не достойно внимания подлинного философа (диалог носит полемический антиперипатетический характер). Ко временам Канта ситуация меняется. Уже философию необходимо защищать от ставших агрессивными «позитивных наук». В Предисловии к «Основоположению к метафизике нравов» (1785) Кант проводит самоопределение философии и размежевание собственно философии с ее «нефилософскими» частями с целью оградить философское ядро от вмешательства и нападков со стороны эмпирических позитивных наук.

В основании аргументации в обоих текстах лежит различие философского ядра (собственно философии) и науки как некоторой философской периферии, хотя это различие и осуществляется по-разному. Вторым общим моментом является обращение авторов к распространенному топусу разделения труда и типичным представлениям о его выгоде. В-третьих, выгода от разделения труда является основанием для перехода от судительной аргументации (описания того, что «философия» и «наука» отличаются друг от друга) к советательной (практические выводы). В соответствии с целью и проведенным анализом, автор «Соперников» и Кант делают отчасти похожие, но одновременно взаимодополняющие указания: «философия» не должна отвлекаться на занятие «наукой» (автор «Соперников»), а «наука» не должна вмешиваться в дела «философии» (Кант).

Taras Shiyon (Moscow)

On the Distinction Between “Philosophy” and “Science”:

The Division-of-Labor Argument in Pseudo-Plato’s *Amatores*
and Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*.

Keywords: Platonic school, Kant, division of labor, philosophy, science, demarcation between philosophy and science.

In the exact sense of the word, “science” (as a certain area of social life) appears only in the XIX century (according to some criteria — in the XX century). Even when speaking of Kant’s time, it is necessary to specify what exactly we mean by “science”. All the more so, when this term is used in connection with antiquity. What can be called “science”, in one sense or another, in different cultures and at different times was understood in different ways. When speaking about “science” within the framework of this presentation, I mean a special kind of work with knowledge (investigation, selection, accumulation, systematization). Often within the framework of one type of intellectual activity (called science, philosophy or something else) there are different types of activity, one of which can be provisionally called “science” (approximately in the sense specified above), and the other, “philosophy”. What is “philosophy” can also be understood in different

ways, but within this opposition it deals with something deeper, basic, primary, authentic, essential to human life, etc., than “science”. The Greeks, having included various *historiae* in the composition of philosophy, treated these in two ways: on the one hand, these disciplines were considered integral parts of philosophy, on the other hand, they were deemed as only preparatory to the study of philosophy proper, or associated with the development or implementation of some special philosophical methods.

Due to the self-projecting nature of philosophy (1), and due to historical changes in the ratio between parts of philosophy (2), philosophers constantly have to redefine the correlation within philosophy between its parts. In particular, the ratio between the philosophical core and the “scientific” periphery has to be taken care of. This redefinition is illustrated by the two episodes that I am going to analyze here.

In the dialogue *Rivals*, created within the Platonic school (circa IV – III centuries BC), the self-determination of philosophy is carried out with the aim of directing the activities of the philosopher to the right course, protecting him from false goals. In this context, the “part of philosophy” that can be provisionally identified with science is simply discarded as something that is not worthy of the attention of a genuine philosopher (the dialogue is a polemical anti-Peripatetic composition). By the time of Kant, the situation has changed. Now it is philosophy that needs to be protected from the “positive sciences” that have become aggressive. In the Preface to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), Kant maintains the self-determination of philosophy and carries out the demarcation between philosophy proper and its “non-philosophical” parts in order to protect the philosophical core from interference and attacks on the part of the empirical positive sciences.

Thus, the basis of the argument in both texts is the distinction between the philosophical core (philosophy proper) and science as a philosophical periphery, although this distinction is made in different ways. The second common point is the appeal to the division of labor and commonplace ideas about its benefits. Third, the benefit of the division of labor is the basis for the transition from judgmental reasoning (describing how “philosophy” and “science” differ from each other) to deliberative (practical conclusions). In accordance with their respective purposes and methods of analysis, the author of the *Rivals* and Kant issue partly similar, but at the same time complementary directives: “philosophy” should not distract itself by “science” (the author of the *Rivals*), and “science” should not interfere in the affairs of “philosophy” (Kant).

Максаков Владимир Валерьевич (Москва)

Школа-мастерская при Центре педагогического мастерства – houston1836@gmail.com

«Далековатое сближение»: к одной типологической параллели
Платона в еврейской и индийской философии.

Ключевые слова: Платон, рецепция, история идей, эллинизм, еврейская философия, индийская философия.

На примере религиозных писаний и текстов, «отдающих себе отчет» в намеренном использовании традиций платонизма, я хотел бы показать, как древние евреи и индусы придумали «своего» Платона (или какие свои мудрецы выступали для них его «аналогом»). Кроме «усвоения» ими Платона, мой тезис состоит в том, что «свой» Платон (божественный, идеалист, отправная точка и проч.) с набором схожих функций был и в иудейской, и в индийской традиции. Учитывая масштаб темы, этот доклад будет не больше чем отдаленным приступом к проблеме. Если допустить существование «случайной» эллинистической общины, которая могла осуществлять транзит философских идей между

Грецией, Святой Землей и Индией (как это делал основоположник науки об эллинизме Иоганн Дройзен), то можно говорить о прямом влиянии через живых посредников и бывавшие среди них тексты. В противном случае Платон начинает выполнять роль или стереотипа философа (в том числе и как объект критики в текстах мидрашей, где с неким «философом» спорят еврейские мудрецы, противопоставляя философию религию и опираясь на письменный текст) — или идеального, образцового философа, который является точкой отсчета (что позволяло Сарвепалли Радхакришнану находить платоновские параллели в классической индийской философии). Кроме того, проблема Платона как «своего» или «чужого» имеет отношение к очередному витку «осевого времени», сдвигая его в столетия эпохи эллинизма. Я постараюсь ответить на вопрос о необходимом присутствии фигуры «главного философа» как родоначальника философии или же как главного «испытателя» религиозно-философских построений. В связи с этим еще одной темой, которой касается эта проблема, может быть названо соотношение «традиции» и «генеалогии» как (универсальных) понятий для любой философской системы. Доклад уделяет внимание и истории идей, и рецепции платонизма, в связи с чем возникает проблема перевода, а главное — уместности общего для нескольких философий категориально-понятийного аппарата. Особый интерес может представлять сопоставление логик и методов, которые приводили к (кажущимся) схожим выводам, а в последующем послужили основанием для того, чтобы перенести платоновские идеи на материал «национальных» философий.

Vladimir Maksakov (Moscow)

“A far-off rapprochement”: On a Typological Parallel of Plato in Jewish and Indian Philosophy.

Keywords: Plato, reception, history of ideas, Hellenism, Jewish philosophy, Indian philosophy.

By the example of religious writings and texts “aware” of the deliberate use of the traditions of Platonism, I would like to show how the ancient Jews and Hindus invented “their own” Plato (or what sages of theirs acted for them as his “analogue”). In addition to their “assimilation” of Plato, my thesis is that “their own” Plato (divine, idealist, starting point, etc.) with a set of similar functions was present both in Jewish and Indian tradition. Given the scope of the topic, this report will be no more than a distant approach to the problem. If we assume the existence of a “random” Hellenistic community, which could have served as a transit point for transmission of philosophical ideas between Greece, the Holy Land and India (as did the founder of the science of Hellenism Johann Droysen), we can talk about direct influence through living intermediaries and texts existing in their midst. Otherwise, Plato begins to play the role of either a stereotype philosopher (including as an object of criticism in the texts of the Midrash, where Jewish sages argue with a “philosopher”, contrasting philosophy with religion and relying on the written text) — or an ideal, exemplary philosopher, who is the starting point (which allows Sarvepalli Radhakrishnan to find Platonic parallels in classical Indian philosophy). In addition, the problem of Plato as either “native” or “foreign” thinker has to do with another round of the “axial time”, shifting it to the centuries of the Hellenistic era. I will try to answer the question about the necessary presence of the figure of the “chief philosopher” as the founder of philosophy or as the main “tester” of religious and philosophical constructions. In this regard, another topic that concerns this problem can be referred to as the ratio between “tradition” and “genealogy” as (universal) concepts meaningful for any philosophical system. The report focuses on both the history of ideas and the reception of Platonism, which raises the problem of translation, and most importantly — of the appropriateness of the categorical and conceptual apparatus common to several philosophies. Of particular interest may be the comparison of logics and methods that led to (seemingly) similar conclusions, and subsequently served as the basis for transferring Platonic ideas to the material of “national” philosophies.

А Секция 3: Платон в русской философии и культуре

Левина Татьяна Владимировна (Москва)

кандидат философских наук, доцент школы философии НИУ ВШЭ — tvlevina@hse.ru

Освобожденное ничто:

супрематизм Казимира Малевича и апофатика Сергея Булгакова.

Ключевые слова: апофатизм, Дионисий Ареопагит, Сергей Булгаков, Михаил Гершензон, Казимир Малевич, Ничто, Платон, Майстер Экхарт.

В трактате «Супрематизм. Мир как беспредметность или вечный покой» (1922) Казимир Малевич позиционирует себя «бескнижником», не рассматривавшим теории других философов — Бергсона, Шопенгауэра и других. На самом деле, в трактате есть большое количество отсылок к философам, принадлежащим другой традиции. Одна из частей трактата посвящена Михаилу Осиповичу Гершензону — другу и единомышленнику Малевича. В трактате виден диалог с работой Гершензона «Тройственный образ совершенства». По переписке с Гершензоном можно установить, что единомышленники обсуждали и Шопенгауэра, и Бердяева, и Булгакова. При внимательном прочтении становится ясно, как много в теории Малевича тем, связанных с русской религиозной философией. Гершензон состоит с длительной дружбе с Сергеем Булгаковым, Малевич дружит с племянницей Николая Бердяева, художницей Натальей Давыдовой.

Свое исследование я начну с анализа писем Малевича к Гершензону. Это позволит увидеть некоторые связи — например, интерпретации понимания церкви и политики у Сергея Булгакова, его философии хозяйства. Малевич обсуждает свою теорию совершенства и Ничто в письмах. Далее мы перейдем непосредственно к трактату. Читая трактат по супрематизму, мы увидим, что Малевич словно пересказывает в некоторых местах «Свет не вечерний» Булгакова. Я продемонстрирую параллели между текстом «Супрематизма» и «Света не вечернего», касающиеся понятий апофатизма, платонизма и Ничто. Разумеется, без каких-либо ссылок, Малевич пересказывает концепции Дионисия Ареопагита, Иоганна Скотта Эриугены и Майстера Экхарта из «Света Невечернего».

Интересно, что и Бердяев, и Булгаков не считали супрематизм Малевича чем-то выдающимся, в отличие от Гершензона. Однако концепции Бердяева и Булгакова, обсужденные, как я предполагаю, с Гершензоном, оказали на супрематизм большое влияние. Если быть более точной, Малевич взял из них обсуждения апофатизма и теории Ничто, ведущей через Майстера Экхарта и Дионисия Ареопагита к неоплатонизму и Платону. Так Малевич подтверждает свою принадлежность к традиции русской философии, к которой относятся, помимо названных философов, и Павел Флоренский, и Владимир Соловьев. Интересно сопоставить даты выхода «Света не вечернего» (1917) и перевода проповедей Экхарта в издательстве «Мусaget» (1912), а также появление «Черного квадрата» Малевича.

Tatiana Levina (Moscow)

Suprematism of Kazimir Malevich and Apophaticism of Sergei Bulgakov.

Keywords: apophaticism, Dionysius the Areopagite, Sergei Bulgakov, Meister Eckhart, Mikhail Gershenzon, Kazimir Malevich, Nothingness, Plato.

In his treatise *Suprematism: The World as a Non-Objectivity or Eternal Peace* (1922), Kazimir Malevich defined himself as an “unscholar” (*bezknizhnik*), who did not consider the theories of other philosophers (Bergson, Schopenhauer, etc.). In point of fact, the treatise contains a large number of references to philosophers belonging to another tradition. One part of the treatise is dedicated

to Mikhail Osipovich Gershenzon, a friend and adherent of Malevich. The treatise reveals an internal dialogue with Gershenzon's *Triple Image of Perfection*. The correspondence between Malevich and Gershenzon shows them as like-minded persons discussing the works of Schopenhauer, Berdyaev and Bulgakov. A careful reading makes it clear how much Malevich's theory owes to the Russian religious philosophy. Gershenzon had a long history of friendship with Sergei Bulgakov, and Malevich was a friend of Nikolai Berdyaev's niece, the artist Natalia Davydova.

I will begin my research by analyzing Malevich's letters to Gershenzon. This will allow to spot a number of connections, such as the Bulgakov's interpretation of the church and politics, and his philosophy of economics. Moreover, Malevich discusses in his correspondence his own theory of perfection and Nothingness. Next, we will turn directly to the treatise. Reading the treatise on suprematism, we will see that Malevich seems to be paraphrasing several fragments of Bulgakov's *Unfading Light*. I will demonstrate the parallels between the text of the *Suprematism* and the *Unfading Light* concerning the concepts of apophaticism, Platonism and Nothingness. It is from Bulgakov's treatise — actually, with never a care about references — that Malevich retraces the concepts of Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Meister Eckhart.

It is of interest that both Berdyaev and Bulgakov, unlike Gershenzon, did not consider Malevich's suprematism as something outstanding. Nevertheless, the views of both Berdyaev and Bulgakov, discussed with Gershenzon, had a strong influence on suprematism. To be more precise, Malevich borrowed their discussions of apophaticism and the theory of Nothingness, which ultimately led, through Meister Eckhart and Dionysius Areopagite, to the Neo-Platonism and Plato. In this way, Malevich confirms his belonging to the tradition of Russian philosophy, to which also belong, in addition to the above-mentioned philosophers, Pavel Florensky and Vladimir Soloviev. It might be interesting to compare the dates of the publication of the *Unfading Light* (1917) and the translation of Eckhart's sermons in the publishing house of "Musaget" (1912), as well as the appearance of Malevich's own *Black Square*.

Дорохина Дарья Михайловна (Москва)

аспирант философского факультета, сотрудник «Платоновского исследовательского научного центра» (ПИНЦ) РГГУ — dadorohina@gmail.com

Платонизм Семена Франка: проблема Целого.

Ключевые слова: Франк, Платон, Плотин, политическая онтология, общество, Целое.

В «Духовных основах общества» (1930) Семен Франк задает вопрос о том, что есть общество: особая область бытия или понятие, определяющее процесс взаимодействия отдельных людей. Иными словами, существует ли реальность общества как целого или существует лишь обобщенная реальность отдельных людей. Для того чтобы понять, как Франк понимает устройство общества, необходимо обратиться к контексту, заданному идеями платонизма и неоплатонизма в русской философии начала XX века. Франк определяет Целое, с одной стороны, опираясь на органическую теорию общества и методологический коллективизм, с другой стороны — возводя это понятие к неоплатоническому Единому. Основываясь на базовой целостности общества («единство», «сложное целое», «живая система» и т.д.), философ обосновывает существование вертикальной общественной структуры (образы лестницы и пирамиды).

Прежде всего, влияние платонизма и последующих неоплатонических трактовок на концепцию Франка проявляется в диалектике двойственности, которой пронизано описываемое Франком политическое бытие. Он описывает человека, государство и церковь, диалектически совмещая несоединимые, на первый взгляд, определения. Представление о двойственной природе общества выражается через идею о том, что внешняя его

сторона всегда «необходимо неадекватна» внутренней. Такое представление имеет свою историко-философскую традицию от Гераклита до апостола Павла. За повседневным опытом, за фигурой действительности скрывается бытийная основа. Известный символ пещеры, в котором наиболее удачно «транскрибирован» (В. Эрн) платонизм, указывает именно на ту «необходимую неадекватность», о которой пишет Франк.

Всеединство описывается Франком как постоянное движение от внутреннего к внешнему. Опыт единства Франк описывает не как опыт причастности к некоей легитимирующей инстанции (например, государственному или церковному институту), а как опыт соприкосновения двух сфер бытия — «внутренней» и «внешней». В некоторых обстоятельствах неизбежно происходит «объективация мы», когда чувство сопричастности двух сфер бытия трансформируется в чувство причастности к формальному единству. Для объяснения привлекаются понятия «видимой» и «невидимой» церкви.

Daria Dorokhina (Moscow)

Semyon Frank's Platonism: The Problem of the Whole.

Keywords: Frank, Plato, Plotinus, political ontology, society, the Whole.

In his *Spiritual Foundations of Society* (1930), Semyon Frank raises the question of what is society: a special area of being or a concept that defines the process of interaction of individuals. Are we dealing with a holistic reality of society or is there only a generalized reality of individuals? To understand how Frank answers this question, we should turn to the context set by Platonic and Neoplatonic ideas in Russian philosophy of the early 20th century. On the one hand, Frank defines the Whole proceeding from the organic theory of society and methodological holism; on the other hand, he traces this notion to Neoplatonic One. The vertical social structure (images of stairs and pyramids) is explained by the philosopher from the initial wholeness of society ("unity", "complex whole", "living system", etc.).

The political being described by Frank is based on the principle of dialectical duality. The philosopher describes the Human, the State, and the Church, dialectically combining apparently incompatible definitions wherein the influence of Platonic and subsequent Neoplatonic interpretations is manifest. The idea of the dual nature of society is expressed through the idea that its external side is always "necessarily inadequate" to its internal side. This vision has its own historical and philosophical tradition, from Heraclitus to Paul the Apostle. Behind all everyday experience, there is a hidden ontological ground. The well-known Symbol of the Cave, in which Platonism is most fortunately "transcribed" (V. Ern), indicates precisely the "inadequacy" Frank writes about.

The experience of "all-unity", according to Frank, is not an experience of participation in a certain legitimizing authority (a state or ecclesiastical institution). It is the experience of the contiguity of the two spheres of being, the "internal" and "external" ones. The objectification of "we" necessarily occurs, in some circumstances, when the sense of complicity of the two spheres of being is transformed into a sense of participation in a formal unity.

Дементьева Роксана Руслановна (Москва)

магистр психологии — rox22ana@gmail.com

Андрогин в творчестве Платона и Н.А. Бердяева.

Ключевые слова: андрогин, эрос, любовь, Платон, Н.А. Бердяев, философия любви, совершенный человек, русская философия, платонизм, «Пир».

Андрогин из «Пира» Платона служит ключом к пониманию любви в философии Н.А. Бердяева. Говоря об андрогине, Платон делает акцент на том, что эти существа были подобны

богам, и именно из ревности Зевс решает разъединить их на половинки, обрекая каждую из этих половинок на вечные поиски своей второй части. В работе «Эрос и личность: философия пола и любви» Бердяев говорит о том, что подлинная любовь возможна лишь тогда, когда человек обретает некоторую целостность: тем самым, он становится способен к принятию другой, такой же целостной личности. В противном случае человек создает себе некий идеальный образ возлюбленного, но этот образ, есть не что иное, как идеальный он сам. Целостный, совершенный человек по Бердяеву — это андрогин. В работе «Смысл творчества» он говорит о том, что есть пол как «половина» — мужской и женский, а есть некое состояние внутренней смоделированности, которое достигается человеком самостоятельно. Это соединение двух половин есть андрогинность. Совершенное бытие по Бердяеву — это жизнь Антропоса, человека-андрогина.

Андрогины Платона наделены невероятной силой и претендуют на место богов. Их сила заключена в их целостности, в том, что они не нуждаются в дополнении себя кем-либо или чем-либо. Андрогины происходят от Луны (так как Луна совмещает в себе оба начала). «Поиск второй половины» не является поиском в физическом смысле этого слова, а является новым обретением самого себя в своей изначальной, андрогинной природе. Сила, которая делает возможным это соединение, обретение, заключена в Эросе. Только в таком качестве, в состоянии изначальной природы, возможно стремление к благу.

И Платон, и Бердяев говорят о совершенном человеке, подобном богам/Богу. С богами/Богом его роднит именно изначальная, андрогинная природа. Задача человека — вернуться к подлинному пониманию себя. Только выйдя за пределы себя возможно вернуться к себе. Итак, мы можем говорить о том, что понятие андрогинности, заложенное в «Пире» Платона, является одним из ключевых в философии любви и творчества Бердяева.

Roksana Dementeva (Moscow)

The Androgyne in the Works of Plato and N.A. Berdyaev.

Keywords: androgyne, Eros, love, Plato, N.A. Berdyaev, philosophy of love, perfect man, Russian philosophy, Platonism, the *Symposium*.

The androgyne in Plato's *Symposium* is the key to the understanding of love in N.A. Berdyaev's philosophy. When it comes to androgynes, Plato notes that these creatures were similar to gods and it is out of jealousy that Zeus decides to divide them into halves, dooming each half to the everlasting search for its separated complement. In his work *Eros and Personality: The Philosophy of Sex and Love*, Berdyaev says that true love is possible only when a person gains some integrity: in doing so, he or she becomes capable of accepting another, equally holistic personality. Otherwise, a person only creates for himself a certain ideal image of his beloved, but this image is no more than an ideal version of himself. The androgyne, according to Berdyaev, is a holistic and perfect being. In *The Meaning of Creativity*, he mentions two types of sexes: sex (*pol* in Russian) as a "half" (*polovina*), either male or female; and sex that is a certain state of internal self-design achieved by each person individually. The combination of the two halves is what we call androgyny. A perfect existence, according to Berdyaev, is the life of Anthropos — an androgynous human being.

Plato's androgynes are endowed with incredible power and lay claim to the place of gods. Their strength lies in their integrity so that they do not need to complement themselves with anyone or anything. Androgynes descend from the Moon (since the Moon combines in itself both principles). The "search for the second half" is not a search in the physical sense of the word but rather a re-acquisition of oneself in his or her original, androgynous nature. The power that makes this connection or attainment possible lies in Eros. Only in this capacity, in a state of primordial nature, the pursuit of good is enabled.

Both Plato and Berdyaev speak of a perfect person like unto gods/God. The original, androgynous nature is something that, somehow, brings together man and gods/God. The task of man is to return to the true understanding of himself. Only by going beyond oneself it is possible to return to oneself. Thus, we can say that the concept of androgyny, embedded in Plato's *Symposium*, is one of the key concepts in Berdyaev's philosophy of love and creativity.

До Египта Тинатин (Москва)

бакалавр религиоведения, магистрант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета — egi_t_o@mail.ru

Кинематографическое воплощение платоновского мифа об андрогине в творчестве С.М. Эйзенштейна.

Ключевые слова: андрогин, порождающая модель, идея блага, преображение, лик, личина, хаос, космос, сверхчеловек и его тень, редукция, монтаж.

С.М. Эйзенштейн был большим поклонником философии Платона. Он не только изучал произведения Платона, но и активно использовал его идеи в своем творчестве. В частности, диалог «Пир» Платона послужил отправной точкой для создания нескольких образов андрогинных персонажей в фильмах Эйзенштейна.

Если в ранних фильмах Эйзенштейна образ человека, как правило антагониста, редуцируется до низших стадий — червей, паразитов, карликов, зверей, человекомашии и бездушных памятников, — то в поздний период творчества, к которому относится создание трилогии «Иван Грозный», Эйзенштейн, напротив, стремится привести внутренне раздробленный образ своего героя (протагониста) к единству и целостности его природы посредством воплощения его андрогинной сути (сцена «Пляска опричников»). Сам человек превращается в подвижную конструкцию, которая подвергается различным манипуляциям: то разбирается, то вновь собирается.

Эйзенштейн производит не только монтаж фильма, но и сборку и монтаж самого человека. Во второй части трилогии «Ивана Грозный» возникает противоречие между целостным (андрогинным) образом идеального правителя и откровенно тираническим характером его правления (инверсия идеи блага), которую режиссер решает через своего рода карнавальную жест перерождения философии Платона в ее диаметрально противоположность — философию Ницше, которая утверждает неизбежность абсолютной свободы воли лишь одного субъекта — сверхчеловека, которому априори позволено всё. И, как мы знаем, именно этот образ не только воплотился в кинематографе Эйзенштейна, но и восторжествовал в истории XX века.

Tinatin Do Egito (Moscow)

The Cinematic Embodiment of the Platonic Myth of the Androgyne in S.M. Eisenstein's Work.

Keywords: androgyne, generative model, idea of blessing, transfiguration, face, mask, chaos, space, superman and his shadow, reduction, editing.

S.M. Eisenstein highly praised the philosophy of Plato. He not only studied the works of Plato, but also actively used his ideas in his own work. In particular, Plato's dialogue *Symposium* served as a starting point for creating several images of androgynous characters in Eisenstein's films. In his early films, the image of man, mostly an antagonist, is reduced to the lower stages: worms, parasites, dwarfs, animals, human machines and soulless monuments, whereas in the late period, to which the creation of the *Ivan the Terrible* trilogy dates, Eisenstein seeks, on the contrary,

to bring the internally splitted image of his hero (protagonist) to the unity and integrity of his nature through the realization of his androgynous essence (the scene *Dance of the Oprichniks*). The human being as such turns into a movable structure, which is subjected to various manipulations: it is disassembled, then once again reassembled. Eisenstein is engaged not only in the editing of the film, but also in the assembly and editing of the human being.

In the second part of the *Ivan the Terrible* trilogy, a contradiction emerges between the integral (androgynous) image of the ideal ruler and the straightforwardly tyrannical nature of his rule (an inversion of the idea of the Good), which the director resolves through a kind of carnival gesture of turning Plato's philosophy into its diametrical opposite, viz. Nietzsche's philosophy, which affirms the inviolability of absolute freedom of will of only one subject – the superman, to whom everything is allowed *a priori*. And, as we know, it is this image that not only was embodied in Eisenstein's cinema, but also triumphed in the history of the 20th century.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург)

доктор философских наук, PhD, научный сотрудник НИУ ВШЭ – dbirjuk@gmail.com

«Die Onomatodoxie» Лосева и «Имяславие» Флоренского: специфика учений о символе в паламитском контексте*

Ключевые слова: символ, паламизм, имяславие, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский.

Тематика паламитских споров и учение Григория Паламы, по-видимому, появляются в творчестве А.Ф. Лосева уже в самом раннем из его текстов, связанных с проблематикой имяславия, — в статье энциклопедического характера «Die Onomatodoxie (russisch 'Imiaslavie')», написанной, вероятно, около 1919 г. для немецкоязычной публики. Здесь программа Лосева в плане понимания доктрины имяславия в его отношении к паламизму и платонизму в целом соответствует программе П.А. Флоренского, нашедшей выражение в его труде «Имяславие как философская предпосылка». При этом в «Die Onomatodoxie» содержатся и положения, отличающие соответствующую программу Лосева от программы Флоренского. Про одно из таких отличий я и буду вести речь в своем докладе.

Рассуждая о философской и догматической составляющей имяславия, Лосев квалифицирует его так, что оно, так же как исихазм, отвергает абсолютный апофатизм, или агностицизм (предполагающий совершенную непостижимость Бога), и абсолютный рационализм (предполагающий, что Бог открывается целиком), но представляет собой абсолютный символизм — «учение, согласно которому непостижимая сама в себе божественная сущность является и открывается в определенных ликах». Понимаемый таким образом символизм, по Лосеву, объединяет в себе агностицизм и рационализм, и соответствует учению о символе византийских богословов — Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в. (т.е. паламитов).

В «Имяславии» Флоренского тема явленности, энергийности сущности также связывается с принципом символизма; но у Флоренского этот символизм понимается иначе, чем в «Имяславии» Лосева. Флоренский в этом контексте разрабатывает учение о символе как сущности, чья энергия соединена с энергией высшей сущности; это предполагает концепт «синергии». Как я показал в другом месте, развивая свою симвонологию на паламитском языке *сущности-энергий*, Флоренский в своей философии символа кардинально

*Исследование выполнено при поддержке РФФ по проекту № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.»

расходится с учением о символе самого Григория Паламы. Понимание символа в «Имяславии» Лосева расходится с симвоლოлогией «Имяславия» Флоренского. У Лосева «символ» предполагает проявление, раскрытие сущности, а не представляет собой отдельную от символизируемого сущность с собственными энергиями. В этом отношении учение о символе Лосева, в отличие от философии символа Флоренского, типологически близко к символологии самого Григория Паламы, а именно к его учению о природном символе, понимаемом в качестве природной энергии энергизирующей сущности (*Triad* 3.1.14).

Dmitry Biriukov (Saint Petersburg)

Losev's *Die Onomatodoxie* and Florensky's *Imeslavie*:

The Specifics of the Teachings on Symbol in the Palamite Context.

Keywords: symbol, Palamism, onomatodoxy, Alexei Losev, Pavel Florensky.

The subject matter of the Palamite controversy and Gregory Palamas' doctrine seem to come to the fore already in the earliest Alexei Losev's works related to the topic of onomatodoxy — in his article *Die Onomatodoxie (russisch 'Imiaslavie')* written about 1919 for the German-speaking public. In this article, Losev's understanding of onomatodoxy in its relation to Palamism and Platonism generally corresponds to Pavel Florensky's perception, which found expression in his *Imeslavie as a Philosophical Premise*. At the same time, the article of Losev contains statements that distinguish his understanding of onomatodoxy from the views expressed in Florensky's work. Here I am discussing one of these differences.

Reflecting on the philosophical and dogmatic component of onomatodoxy, Losev qualifies it in such a way that it, same as the hesychasm, appear to disavow both an absolute apophatism, or agnosticism (which implies complete incomprehensibility of God), and absolute rationalism (which implies that God manifests himself in his entirety), but represents rather an absolute symbolism. Such a symbolism covers both agnosticism and rationalism, and corresponds to the doctrine of symbol expounded by Byzantine theologians: Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, Simeon the New Theologian and the Palamites.

Florensky, too, in his *Imeslavie* linked the topic of manifestation, or energism, of essence to the principle of symbolism. However, Florensky's view on symbolism differed from that in Losev's *Imiaslavie*. In this context, Florensky developed the doctrine of symbol as an entity, whose energy is united with the energy of a higher entity; this implies the concept of "synergy". As I have shown elsewhere, Florensky, having developed his own "symbolology" in the Palamite language of *essence-energies*, cardinally differed with the doctrine of symbol propounded by Gregory Palamas himself. At the same time, "symbol" in Losev's *Imiaslavie* is at odds with that in Florensky's *Imeslavie*. In Losev's case, "symbol" implies the manifestation and disclosure of essence, rather than a separate essence, distinct from what is symbolized, with its own energies. In this respect, Losev's doctrine of symbol in contrast to Florensky's philosophy of symbol, is typologically closer to the symbolology of Gregory Palamas himself, namely his doctrine of natural symbol understood as a natural energy of an energizing essence (*Triad* 3.1.14).

Логинов Александр Вячеславович (Москва)

доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ — loginovav@mail.ru

«Политический идеал» Платона в русской философии права:

Е. Трубецкой и П. Новгородцев.

Ключевые слова: философия права, политическая философия, политический идеал, метафизика, теократия, иерархия, платонизм.

Практически каждый значительный представитель богатой русской философско-правовой традиции так или иначе затрагивал взгляды Платона. В некоторой степени они продолжали исследования творчества Платона у Вл.С. Соловьева. Соловьев, которого традиционно считают русским платоником, выдающийся переводчик диалогов Платона, обращался к рассмотрению политических взглядов Платона в целом ряде своих произведений. Сюда можно отнести, в частности, статью «Жизненная драма Платона», трактат «Оправдание добра», а также многие менее известные работы. «Три разговора» Соловьева являются развитием платоновской политической проблематики даже по форме. С другой стороны, Соловьев был склонен недооценивать значение диалога «Государство» в контексте всего наследия греческого философа.

В лекционных курсах Е. Трубецкого и П. Новгородцева подробно излагается политическое и правовое учение Платона. В целом для русской философии права характерна позитивная оценка некоторых политических идей Платона, отмечается их значение в выработке политического идеала. Трубецкой обращался к идеям Платона в своем лекционном курсе по философии права, а также в специальной статье, где исследовались общественно-политические идеалы Платона и Аристотеля. Трубецкой связывал формирование политических взглядов Платона с его метафизикой. Он отмечал, что индивидуальное приобщение к миру идей оказывается, согласно Платону, невозможным. Освобождение от иллюзорного мира становления осуществимо только совместными усилиями, в рамках единого государства. В этом смысле существование государства оправдано не всеобщим счастьем в рамках несовершенного земного существования, а стремлением к радикальному преодолению условий земной жизни. Идеал Платона, согласно Трубецкому, аскетический, это преодоление страстей, подготовка человека к вечности. Государство у Платона является учреждением «воспитательным». Иерархичность данной структуры связывается с необходимостью постепенного восхождения к высшему идеалу. В целом русский философ определяет проект Платона как философскую теократию, сопоставляя его с идеалом христианской теократии. Он противопоставляет его проекту Аристотеля как государству «культурному».

Новгородцев, в общем, схожим образом излагает основные моменты политической философии Платона. С другой стороны, в его интерпретации в меньшей степени представлена метафизическая составляющая. Итак, в его изложении каждый у Платона находится под бдительным контролем «секты философов», государство представляется как «единый человек». Счастье должен переживать не отдельный человек, а государство в целом. Ключевым моментом Новгородцев в платоновском политическом учении считал «правление философов». Именно они призваны направить людей к нравственному идеалу: в результате «свободные Афины превращаются в военный лагерь», как иронично замечает Новгородцев. Достаточно критично оценивая учение Платона, он все же восхищается моральным пафосом диалога «Государство».

Alexander Loginov (Moscow)
Plato's "Political Ideal" in Russian Philosophy of Law:
E. Trubetskoy and P. Novgorodtsev.

Keywords: philosophy of law, political philosophy, political ideal, metaphysics, theocracy, hierarchy, Platonism.

Almost every significant representative of the rich Russian philosophical and legal tradition was somehow affected by the views of Plato. To some extent, they all continued the Platonic studies initiated by V.I.S. Solovyov. Solovyov, who is traditionally considered *the* Russian Platonist, the prominent translator of Plato's dialogues, also addressed Plato's political views in quite a number

of his works. Among these, in particular, should be mentioned his article *The Life Drama of Plato*, his treatise on *The Justification of the Good*, as well as a number of less known works. His essay *Three Conversations* is an elaboration upon Platonic political topics even in its form. On the other hand, Solovyov was inclined to underestimate the importance of the dialogue *Republic* in the context of the entire heritage of the Greek philosopher.

The lecture courses of E. Trubetsky and P. Novgorodtsev detail Plato's political and legal doctrine. In general, Russian philosophy of law is characterized by a positive assessment of certain political ideas of Plato's. Their importance in the development of a political ideal was also noted. Trubetsky addressed the ideas of Plato in his lecture course on the philosophy of law, as well as in a special article, which investigated the socio-political ideals of Plato and Aristotle. Trubetsky connected the formation of Plato's political views with his metaphysics. He noted that individual communion with the world of ideas is, according to Plato, impossible. Liberation from the illusory world of becoming is feasible only through a joint effort within a unitary state. In this sense, the existence of the state is justified not by universal happiness within the framework of imperfect earthly existence, but by the desire to radically overcome the conditions of earthly life. Plato's ideal, according to Trubetsky, is ascetic, it consists in overcoming of passions and preparation of a person for eternity. According to Plato, a state is an "educational" institution. The hierarchy of this structure is associated with the need for gradual ascent to the highest ideal. In general, the Russian philosopher defines Plato's project as a philosophical theocracy, comparing it with the ideal of Christian theocracy. He contrasts it with Aristotle's project of a "cultural" state.

Novgorodtsev sets out the main points of Plato's political philosophy in a similar vein. However, the metaphysical component is less evident in his interpretation. It runs as follows. Everyone is under the watchful control of the "sect of philosophers", the state is represented as "one person". Happiness should be experienced not by individuals, but by the state as a whole. The key moment in Plato's political doctrine Novgorodtsev considered "the governance of philosophers". It is them who are supposed to direct people to the moral ideal: as a result, "free Athens turns into a military camp", as Novgorodtsev ironically observes. Quite critically assessing the teachings of Plato, he still admires the moral pathos of the dialogue *Republic*.

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа)

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

Диалектика единого и много у Платона и у евразийцев 1920–1930 гг.

Ключевые слова: Платон, евразийцы, единое, многое, типы единства, диалектика.

Мой доклад посвящен сравнению концепций единого и многого у Платона и у русских евразийцев 1920–1930 гг. Учение о едином и многом содержится, как известно, в платоновском диалоге «Парменид». Платон утверждает там, что единое, взятое без многого, выше бытия и познания, а познаваемое единое представляет собой диалектическое единство единого и многого. Впоследствии эти мысли были подробно развиты неоплатониками (Плотин, Прокл Диадох и другие).

Евразийство 1920–1930 гг. принято рассматривать как геополитическую школу, которая изучала российскую цивилизацию, видя в культуре России синтез западной и восточной культур. Однако евразийство возникло в ходе полемики по поводу работы Н.С. Трубецкого «Европа и человечество». Уже в этой работе Трубецкой поставил вопрос о проблеме единства человечества и о типах единства культур. Позднее в работах П.Н. Савицкого и

других евразийцев эти вопросы превращаются в ключевые и рассматриваются более подробно. Евразийцы отрицают наличие единой человеческой цивилизации и культуры, видя в человеческой истории после «Вавилонского столпотворения» множество различных цивилизаций (при этом отделяя российскую цивилизацию от европейской и характеризуют первую как евразийскую). Но при этом евразийцы отстаивают единство самих этих цивилизаций и образом такого единства считают цивилизацию России-Евразии, резко выступая против сепаратистских проектов, которые стремятся разделить Евразию на национальные государства. Единство российской цивилизации они называют органическим, предопределенным самой природой (существованием евразийского «месторазвития»), а единство европейских колониальных империй, таких как Британская или Германская — искусственным, держащимся лишь на внешней силе.

Точно так же в качестве образца гармонического единства они рассматривают культуру Московского царства, где культуры верхних и нижних слоев, по мнению евразийцев, были согласованы. Культура России после реформ Петра, наоборот, расколота на европеизированную культуру верхов и византийски-евразийскую культуру низов. Сама культура верхнего слоя была эклектическим соединением элементов русской и западной культур. Таким образом, евразийство можно представить как учение о типах единства и о соотношении единого и многого, но только экстраполированных на культуру и историю. В этом смысле евразийство представляло собой развитие соответствующей концепции Платона, но весьма специфическое, так как платонизм не отрицал единство человечества. По моему мнению, специфика эта связана с политическими и культурными трансформациями русской половины XX века, когда начала рушиться система европейского империализма; русское евразийство своеобразно отразило эти процессы.

Rustem Vakhitov (Ufa)

The Dialectics of One and Many in Plato and the Eurasians of 1920–1930s.

Keywords: Plato, Eurasians, One, Many, types of unity, dialectics.

My report is devoted to a comparison of the concepts of One and Many in Plato and the Russian Eurasians of 1920–1930s. The doctrine of One and Many is expounded, as is well known, in Plato's dialogue *Parmenides*. Plato argues here that One without Many is higher than being and cognition, and the cognizable One is the dialectical unity of One and Many. Subsequently, these thoughts were detailed by the Neoplatonists (Plotinus, Proclus the Diadoch and others).

The Eurasianism of the 1920–1930s is customarily considered as a geopolitical school that studied Russian civilization as a civilization that accomplishes a synthesis of Western and Eastern cultures. However, the emergence of Eurasianism is due to the controversy over the work of N.S. Trubetskoy *Europe and Mankind*. Already in this work, Trubetskoy raised the questions on the unity of mankind and on the types of unity of cultures. Later, in the works of P.N. Savitsky and other Eurasians, these questions became the key issues and were considered in more detail. The Eurasians denied the existence of one human civilization and culture, seeing in human history after the Tower of Babel many different civilizations (while separating Russian civilization from the European and characterizing the former as Eurasian). But the Eurasians defended the intrinsic unity of these different civilizations and considered the civilization of Russia-Eurasia as an example of such a unity, sharply opposing separatist projects that seek to divide Eurasia into national states. They called the unity of Russian civilization organic, predetermined by nature itself (by the existence of Eurasian "developmental locality"), and the unity of European colonial empires, such as the British or German, as artificial, based only on external force.

In the same vein, as another example of a harmonious unity, they considered the culture of the Moscow kingdom, where the cultures of the upper and lower layers, according to the Eurasians,

were reconciled. The culture of Russia after Peter's reforms, on the contrary, is split into a Europeanized culture of the upper classes and a Byzantine-Eurasian culture of the lower ones. The culture of the upper layer was an eclectic mix of elements of Russian and Western cultures.

Thus, Eurasianism can be represented as a doctrine of the types of unity and the relationship of One and Many, only extrapolated to culture and history. In this sense, Eurasianism was a development of the corresponding concept of Plato's, though a very specific one, since Platonism did not deny the unity of mankind. In my opinion, this specificity is due to the political and cultural transformations of the first half of the 20th century, when the system of European imperialism began to collapse; the Russian Eurasianism reflected these processes in its own peculiar way.

Даренский Виталий Юрьевич (Луганск)

доктор философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии Луганского национального университета им. Т. Шевченко — darenskiy1972@mail.ru

Платон как «начало мысли» в концепциях В.Ф. Асмуса и М.К. Мамардашвили.

Ключевые слова: Платон, В.Ф. Асмус, М.К. Мамардашвили, начало мысли.

После изданий переводов диалогов Платона в начале 1920-х годов в СССР наследие Платона почти не изучалось, поэтому книга В.Ф. Асмуса «Платон» (1969) стала «прорывом» в этом направлении. На марксистском языке ему удалось показать Платона как универсальный текст, в котором даны основы философского мышления как такового. Такой подход можно назвать «эзотерическим» методом. По Асмусу, «идеи» Платона «являются и гипотезами философского познания. Как такие, они — предел той объективности и всеобщности, которая может быть достигнута познанием, поднимающимся от единичного, частного, множественного, изменчивого, ко всеобщему и единому... бытию». Такое разъяснение сущности «идей» как универсальной мыслительной операции становится пропедевтикой философского знания как такового и введением в «начало мысли» (М. Хайдеггер). С другой стороны, по Асмусу, «Платон подверг выработанную им самим теорию „идей“ суровой критике» в сторону утверждения онтологической связи идей и вещей. В связи с этим много места Асмус в своей книге уделяет и популяризации работ А.Ф. Лосева 1920-х годов как открытию «подлинного Платона».

Книга М.К. Мамардашвили «Лекции по античной философии» (1978–1980, изд. в 1997) стала еще более смелым применением «эзотерического» метода. В его изображении Платон становится весьма похожим на Декарта, поскольку акцентируется поиск Платоном первичной достоверности и его «первопроблема» определяется как «проблема сознания», но без термина *cogito*. «Идеи» Платона трактуются Мамардашвили как «топосы», через которые мы вообще можем что-либо помыслить. Идеи — это универсальные бытийные структуры, действующие в нас, но требующие встречного усилия понимания: «Ни добро, ни честь, ни справедливость не определяемы раз и навсегда, утверждает Платон». Платон вводит в мышление «идеи» как то, «что можно было бы назвать пустыми формами. Формы, которые в принципе беспредметны, не определяемы, и по отношению к которым бытие нас как личностей... есть конкретизация, заполнение нами этой пустой формы».

Мамардашвили также акцентирует эзотерический смысл занятий философией: у Платона «мудрец, ушедший туда, где обитает мудрость (ушедший — в смысле, скажем так, шаманского путешествия, не реального, а путешествия в некое пространство, в котором душа

снова встречается со своими прежними встречами с Богом), обязан вернуться». Это касается и отдельных концепций, например, государства: «В нынешних философских кругах... принято поносить Платона как идейного отца Гулага... На самом деле платоновская конструкция есть способ продумывания того, что такое вообще социальная связь, и на чем эта связь может держаться... Платон просто излагает своего рода теорию балансирования и разделения властей». Мамардашвили реконструирует «внутреннего Платона» — его способ представления реальности, отличный от идеологических наслоений.

Vitaliy Darenskiy (Lugansk)
Plato as the “Beginning of Thought” in the Concepts
of V.F. Asmus and M.K. Mamardashvili.

Keywords: Plato, V.F. Asmus, M.K. Mamardashvili, the beginning of thought.

After the last editions of Plato’s texts in the early 1920s, Plato’s legacy was hardly studied in the USSR, so the book of V.F. Asmus *Plato* (1969) became a “breakthrough” in this direction. In Marxist language, he was able to show Plato as a universal text, which provides the foundations of philosophical thinking as such. This approach can be called the “esoteric” method. According to Asmus, “Plato’s ideas are also hypotheses of philosophical knowledge. As such, they are the limit of that objectivity and universality which can be attained by knowledge rising from the singular, the particular, the multiple, the changeable, to the universal and the one... being”. This explanation of the essence of “ideas” as a universal thought operation becomes a propaedeutics of philosophical knowledge as such and an introduction to the “beginning of thought” (M. Heidegger). On the other hand, according to Asmus, “Plato subjected the theory of ‘ideas’ developed by himself to severe criticism” in the direction of asserting the ontological connection of ideas and things. Moreover, Asmus has much to say in his book about the works of A.F. Losev of the 1920s, which he seeks to popularize as the discovery of the “true Plato”.

M.K. Mamardashvili’s *Lectures on ancient philosophy* (1978–1980, published in 1997) became an even bolder application of the “esoteric” method. In his portrayal of Plato, the latter rather resembles Descartes, since Plato’s search for primary certainty is strongly emphasized, and his “primary problem” is defined as a “problem of consciousness”, but without the term *cogito*. “Ideas” of Plato are interpreted here by Mamardashvili as “*topoi*” through which we can think anything at all. Ideas are universal ontological structures operating in us, but requiring a counter-effort of understanding: “neither good, nor honor, nor justice are definable once and for all, Plato asserts”. Plato introduces into the thinking the “ideas” as something “that might be called empty forms. The forms that are essentially nonmaterial, undefinable, and in relation to which our being as individuals... is a concretization, the filling-out by us of that empty form”.

Mamardashvili also emphasizes the esoteric meaning of philosophy: in Plato, “a sage who has retired to the place where wisdom dwells (retired in the sense of, let’s say, a shamanist journey, not a real one, but rather a trip into a space in which the soul meets again with its former encounters with God) must return”. This also applies to certain concepts, for example, to Plato’s theory of state: “in today’s philosophical circles... it is customary to vilify Plato as an ideological father of the Gulag... In fact, the Platonic construction is a way of thinking about what a social connection is in general, and on what this connection can hold... Plato simply lays out a kind of theory of balancing and separation of powers”. Mamardashvili reconstructs the “inner Plato” — his way of presenting reality, free from ideological depositions.

Угольников Юрий Алексеевич (Москва)

магистр исторических наук, литературный критик, главный библиотекарь библиотеки Историко-архивного института РГГУ — to-iurij@yandex.ru

«Несуществование», тайный платонизм и христианство в текстах Дмитрия Данилова.

Ключевые слова: платонизм, Данилов, художественная литература, литературоведение, христианство, несуществование.

При всей крайней культуросоцентричности творчества Дмитрия Данилова прямо он, кажется, нигде и никогда не говорит о Платоне или платонизме; тем не менее, присутствие платоновских идей — конечно, пропущенных через призму христианства — в текстах Данилова обнаружить довольно легко. Прежде всего, несмотря на то, что в прозаических текстах Данилов стремится к предельной объективности, фиксации действительности, он постоянно наталкивается на несуществующие объекты или явления, причем не только разрушенные. Такое несуществование может оказываться квинтэссенцией, сутью изучаемого пространства и явления как такового. Несуществующий дом великого писателя (в писателе легко узнать Леонида Добычина) из «Описания города» не только выражает суть его творчества, хотя действительно Леонид Добычин занимался именно описанием мелких, незначительных, почти «не существующих» явлений обыденной жизни, но и описываемого города в целом. Всё пространство города словно повисает между существованием и несуществованием (даже асфальт на улицах будто мерцает: то ли он превратился в единую «стихию грязи», то ли всё-таки здесь еще присутствует как собственно асфальт). Несуществование объекта позволяет выделить его идею, вспомнить его идеальные черты.

Так же в рассказе «На хоккее» — перенос матча позволяет разыграть, вообразить пришедшим на стадион болельщикам-писателям идеальный матч. Идеальный не в том смысле, что придумывают матч мечты, а в смысле именно его архетипичности, представить хоккей вообще, идею хоккея. Несуществование, умирание в прозе и стихах Данилова оборачивается, в согласии с представлениями Платона, проявлением скрывающимися за мнимыми сущностями мира идеями этих сущностей. Несуществование и смерть провоцируют на сопротивление им, и способом этого сопротивления становится воспоминание — как способ всё того же выявления идеальной сущности. В стихотворении «Египетский патерик» именно воспоминания, правда, воспоминания о счастье или, скорее, о наиболее живых моментах жизни, моментах, не прожитых в состоянии равнодушия и пассивности, противопоставляются смерти и небытию. Одним из таких воспоминаний оказывается и воспоминание о полученном во время матча сообщении о смерти человека. Ситуация — напряжение спортивного болельщика, нелепость происходящего (игра местных футболистов со сборной глухонемых) и трагедия — смерть — сливаются в единую картину: образ человеческой жизни вообще, но в ее предельном проявлении, жизни «идеальной» в том же смысле, в котором идеален несостоявшийся матч из рассказа «На хоккее». Но эта идея жизни не только включает в себя смерть — она и может возникнуть только из противостояния несуществованию и, если так можно сказать, позитивной деятельности этого несуществования.

Иногда, однако, пустоты оказывается слишком много. Узнаваемые, но гротескные персонажи рассказа «Более пожилой человек» при узнаваемости совершаемых ими действий оказываются недооволощены, неопределенны. Автор апофатически перечисляет возможные причины их связи и отказывается придать персонажам какую-либо определенность. В данном случае «заражение пустотой» скорее следует понимать сквозь приз-

му христианской философии (например, блаженного Августина), в которой отпадение от творческого — божественного — начала понимается как погружение в пустоту, и недовольность персонажей говорит уже об их принадлежности к миру зла, их греховности.

Yuriy Ugolnikov (Moscow)

“Nonexistence”, Secret Platonism and Christianity in the Texts of Dmitry Danilov.

Keywords: Platonism, Danilov, fiction, Christianity, nonexistence.

Despite the extreme culture-centricity of Dmitry Danilov's work, he never seems to mention Plato or Platonism straightforwardly. Nevertheless, it is quite easy to detect in Danilov's texts the presence of Platonic ideas — perceived, sure enough, through the prism of Christianity. First of all, despite the fact that in his prose texts Danilov strives for ultimate objectivity, fixation of reality, he constantly encounters certain nonexistent objects or phenomena, and not only ruined ones at that. Such nonexistence may turn out to be the quintessence, the gist of the space under investigation, and of the phenomenon as such: the nonexistent house of a great writer (who is easily recognizable as Leonid Dobychin) from the *Description of the City* not only expresses the essence of the work of this writer — Leonid Dobychin was engaged exactly in the description of small, insignificant, almost “nonexisting” phenomena of everyday life, but also of the described city as a whole. The whole space of the city seems to hang between existence and nonexistence (even the asphalt in the streets flickers: it almost dissolves into an all-embracing “element of dirt”, but next it is still there as the asphalt proper). The nonexistence of an object allows one to highlight its idea, recollect its ideal features, refine it from the element of dirt, in which everything dissolves and dissipates.

The same we find in the story *At the Hockey Match*. The postponement of the match allows the writers-fans who came to the stadium to play out, imagine an ideal match. “Ideal” not in the sense that they come up with a dream match, but in the sense of its archetypal character, urging to present hockey in general, the very idea of hockey. In Danilov's prose and poetry, the nonexistence, the dying, turns, in full agreement with Plato's views, into manifestation of the ideas hidden behind the dissembling entities of the world. Insignificance and death provoke resistance to the latter, and the way of this resistance becomes memory — as a mode of the same manifestation of the ideal essence. In the poem *Egyptian Patericon*, it is precisely the recollections (to be sure, the recollections of happiness, or, rather, of the most living moments of life, not lived in a state of indifference and passivity) that are opposed to death and nothingness. One of such recollections turns out to be, inter alia, the recollection of a message received about a person's death during the match. The situation — the tension of a sports fan, the absurdity of what is happening (a game of football with the deaf-mute team) and the tragedy — death — merge into a single picture — the image of human life in general, but in its ultimate manifestation, of life “ideal”, in the same sense in which the failed match from the story *At the Hockey Match* is ideal. This idea of life not only includes death — it can only emerge out of opposition to nonexistence and, as it were, out of positive activity of this nonexistence.

Sometimes, however, there is too much emptiness. Recognizable but grotesque, the characters in the story *The Older Man*, even if all their actions are recognizable, happen to be under-embodied, vague. The author apophatically lists the possible degrees of their connection and refuses to give the characters any certainty. In this case, the “infection with emptiness” should rather be understood through the prism of Christian philosophy (for example, St. Augustine's), in which the fall from the creative — divine — principle is understood as an immersion in the emptiness, and the lack of embodiment speaks rather of their belonging to the world of evil, their sinfulness.

Сафиулина Рано Мирзахановна (Москва)

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

Платон и «потусторонность» В.В. Набокова.

Ключевые слова: Платон, В.В. Набоков, потусторонность, анамнезис, космическая синхронизация, метароман.

В докладе рассматривается проблема принципа «потусторонности» в творчестве В.В. Набокова (1899–1977). В связи с этим исследуются произведения, посвященные теме двойственности мира и сознания героев писателя. Выявляется значение принципа «потусторонности» в построении космической синхронизации художественного мира Набокова как характерное свойство его положительных героев и как эстетический, познавательный и моральный фон оценки героев отрицательных. Поднимается вопрос об интерпретации Набоковым андрогина Платона.

Набоков, писатель-модернист, создал своеобразный художественный мир, основанный на отрицании ключевых качеств великой русской классической литературы. Произведения писателя отмечены «безыдейностью», литературной игрой, крайней степенью индивидуализма, пародированием реальности, отрицанием «естественных» чувств. Своими поэтическими учителями Набоков называл символистов А. Блока, А. Белого, акмеиста Н. Гумилева, творчество которых основано на платоновском двоимирии. Безусловно, не без влияния этих поэтов, художественный мир Набокова при кажущейся безыдейности пронизан платоническим миропониманием. З. Шаховская в своем труде «В поисках Набокова» впервые ввела для обозначения двоимирия Набокова термин «потусторонность».

Американский исследователь В. Александров, анализируя произведения Набокова, сделал вывод, что «заимствованная у Блока ведущая тема набоковской поэзии воплощает платоновскую идею, согласно которой в любви, этом чувстве, восстанавливаемом трансцендентальную цельность бытия, души человеческие взыскуют объединения со своими половинами». Так, например, идеальный мир Платона, образ андрогина стали главными в стихотворении Набокова «В хрустальный шар заключены мы были» (1918). Эта идея Платона воплощается Набоковым не только в поэзии, но и в прозаических произведениях. В романах «Защита Лужина», «Ада», «Под знаком незаконнорожденных», «Лолита» главные герои заранее чувствуют встречу со своей любимой женщиной как утраченную часть самого себя, потерянной ими когда-то в мироздании. Синтаксические конструкции набоковских строк, воплощающие идею противопоставления «там» и «здесь», видны во всех произведениях писателя.

Современный писатель В. Ерофеев считает, что все произведения Набокова образуют своеобразный единый метароман, где потерянной половиной и самого Набокова, и его героев является покинутая после 1917 года родина, Россия. Сны о родине предстают в сознании героев как потерянный рай. Этот мир, полный снов и видений, радует счастливой принадлежностью к вечному бытию. Поэтому главным врагом героев Набокова стала реальность, грубая реальность без сна. «Превращенное в игру отращивание к „реальному“ составляет нерв набоковского критического метода» (В. Александров). Таким образом, «потусторонность» объединила русскоязычные и англоязычные произведения Набокова, очень разные по своим художественным задачам, единой космической синхронизацией. Идея двоимирия Платона получила новую, уникальную трактовку в творчестве писателя-модерниста.

Rano Safiulina (Moscow)

Plato and the "Otherworldliness" of V.V. Nabokov.

Keywords: Plato, V.V. Nabokov, otherworldliness, anamnesis, space synchronization.

V.V. Nabokov (1899–1977) is a modernist writer, who had created his own peculiar artistic world based on the denial of the key qualities of the Russian classical literature. The writer's works are marked by a lack of ideology, literary play, an extreme degree of individualism, a mockery of reality, a denial of natural feelings. Nabokov called A. Blok, A. Bely, the acmeist N. Gumilev his symbolic teachers, whose work is based on Platonic notion of two contrasting worlds. Not without the influence of these poets, the artistic universe of Nabokov, with its seeming lack of ideology, is nevertheless permeated by the genuine Platonic worldview. Z. Shakhovskaya in her work *In Search of Nabokov* was first to introduce the term "otherworldliness" to designate this Nabokov's double vision.

V. Alexandrov concluded that "the leading theme of Nabokov's poetry borrowed from Blok embodies the Platonic idea, according to which, it is in love, in this feeling which restores the transcendental integrity of being, that human souls seek union with their halves". For example, the ideal world of Plato, with the image of the androgyne, comes to the fore in Nabokov's poem *We Were Enclosed in a Crystal Ball* (1918).

This idea of Plato is embodied by Nabokov not only in poetry, but in his prose works as well. In the novels *The Defense of Luzhin*, *Ada*, *Bend Sinister*, and *Lolita*, the main characters have a presentiment of the pending meeting with their beloved ones, the missing parts of themselves, lost by them once upon a time in the vast universe. The syntactic constructions of Nabokov's lines embodying the idea of contrasting "there" and "here" are evident in all the writer's works.

The modern writer V. Erofeev believes that all of Nabokov's works form a unique metanovel, in which the lost half of Nabokov himself and his heroes is actually their lost homeland, Russia, abandoned after 1917. Dreams of homeland appear in the consciousness of the heroes as a lost paradise. This world, full of dreams and visions, pleases with its happy belonging to eternal life. Therefore, the main enemy of the heroes of Nabokov was reality, gross reality without sleep. "Aversion to the 'real' turned into a game constitutes the nerve of Nabokov's critical method" (V. Alexandrov). Thus, the two-world idea of Plato receives a new interpretation in the work of the modernist writer.

Угольников Юрий Алексеевич (Москва)

магистр исторических наук, литературный критик, главный библиотекарь библиотеки Историко-архивного института РГГУ — to-iurij@yandex.ru

О платонизме Венедикта Ерофеева

(небольшое возражение Ольге Александровне Седаковой).

Ключевые слова: платонизм, Венедикт Ерофеев, литература, литературоведение.

Среди разных культурных составляющих поэмы Венедикта Васильевича Ерофеева «Москва – Петушки» довольно несложно выделить и платоновскую: слова Венечки о жизни как о минутном окосении души более чем прозрачно отсылают к словам Платона. Ольга Александровна Седакова отмечает, что один из «малых мифов», на котором строится поэма Ерофеева или, вернее, которые она вбирает в себя, — «пир мудрецов, застольная беседа о высших материях с возлияниями божеству». Добавлю, что еще в большей степени прообраз симпозиума замечен в драме «Вальпургиева ночь, или Шаги Командора», где пир мудрецов парадоксально перемещен в психиатрическую лечебницу, в какой-то мере

являющуюся в предствлении советской культуры местом наибольшей свободы — своего рода населенным мудрецами, беседующими с Христом, лимбом из дантовского ада (можно в этой связи вспомнить «юродом» и его психейных жителей из «Сожженного романа» Голосовкера). «Весь жизненный текст» Венидикта Васильевича Ольга Александровна называет рядом вариаций на тему «пир в эпоху развитого социализма». Поскольку пир этот заканчивался обычно гибелью героев, можно говорить о том, что это «Пир», внезапно объединившийся с диалогом «Федон», пир, в котором не только воспевается любовь, но который фатально движется к смерти. Будет ли это отравление цикутой или алкоголем, в данном случае несущественно. То, что Сократ принимает яд именно как питье, позволяет Ерофееву легко включить его гибель в собственную мифологию. Соединению текстов способствует и то, что у Платона рассказ о пире — это так же воспоминание, которым делаются уже после казни Сократа, о чем сообщается в начале «Пира» и о чем Ольга Александровна также упоминает. Однако она сосредотачивается на том, что все рассказы о любви, которыми делятся пассажиры электрички, редкостно абсурдны, а в словах Венечки: «Первая любовь или последняя жалость — какая разница? Бог, умирая на кресте, заповедовал нам жалость, а зубоскальство Он нам не заповедовал. Жалость и любовь к миру — едины. Любовь ко всякой персти, ко всякому чреву. И ко плоду всякого чрева — жалость», — Ольга Александровна видит противопоставление христианской жалости-любви платоновской любви-восхождению. Венечка действительно будто спускается с платоновских небес на землю, как спускается он, выходя из подъезда почти в самом начале путешествия, по ступенкам подъезда, в котором ночевал. Однако такое противопоставление мне кажется всё-таки надуманным. Во-первых, в словах Венечки любовь и жалость всё-таки не противопоставляются — наоборот, подчеркивается их единство. Во-вторых, всё его путешествие — это попытка своего рода восхождения — достижения небес Петушков и ждущей его там возлюбленной (нового воплощения Дантовской Беатриче). В-третьих, именно любовь и помогает увидеть истинную сущность человека и даже его пожалеть. Участники платоновского «Пира» именно благодаря своей любви ощущают божественную сущность Сократа, несмотря на его некрасивую, напоминающую сатира внешность. И так же именно благодаря любви Венечка может увидеть за всем абсурдом и безобразием человечность, может пожалеть своих нелепых, странных спутников.

Yuriy Ugolnikov (Moscow)

On Platonism of Venedikt Erofeev:

A Slight Objection to Olga Alexandrovna Sedakova.

Keywords: Platonism, Venedikt Erofeev, literature, literary criticism.

Among various cultural components of Venedikt Yerofeyev's poem *Moscow – Petushki*, it is quite easy to single out the Platonic component: Venechka's words about life as a momentary numbering of the soul more than transparently refer to Plato's words. Olga Sedakova notes that one of the "minor myths" on which the poem is built, or rather which it incorporates, is "a feast of the wise, a symptocal conversation on higher matters with libations to the deity". I will add that an even clearer reference to the image of symposium can be seen in the drama *Walpurgismnacht, or The Steps of the Commander*, where the feast of the sages is paradoxically transferred to a psychiatric hospital. To some extent, from the Soviet's point of view, it is the place of the greatest freedom — a kind of Dantesque limbo inhabited by sages conversing with Christ (one may recall here the "Yurodom" and its "psycho inhabitants" from Golosovker's *Burned Novel*) Sedakova defines Erofeev's "entire life text" as a series of variations on the theme "feast in time of developed socialism". Since such a feast usually ended up with the death of heroes, one might glimpse here an unexpected collision of the *Symposium* and the *Phaedo*, palling the love-songs of the revellers with a foreboding of pending fatality. And it is hardly essential what causes death, hemlock or

alcohol. The fact that Socrates *imbibes* his poison allows Erofeev to easily incorporate his death into his own mythology, especially since Plato's story about the feast is also a memory shared after Socrates's execution, which Sedakova also mentions. However, she focuses on the fact that all the love stories shared by electric train passengers are extremely absurd. And in Erofeev's words: "First love or last pity – what's the difference? God, dying on the Cross, commanded us pity, but he didn't command us gnawing derision. Pity and love for the world are one. Love for every speck of dust, for every womb. And to the fruit of every womb, is pity", – Olga Alexandrovna sees an opposition of the Christian love-condescension to the Platonic love-ascension. Indeed, Venechka is descending, as it were, from Platonic heaven to earth as he descends by the steps of a staircase leaving the porch where he stayed for the night almost at the very beginning of his journey. However, such a juxtaposition seems to me rather far-fetched. First, in Venechka's own words, love is not opposed to pity: on the contrary, their unity is emphasized. Second, his whole journey is still an attempt of an ascent, aiming to attain, at last, the heavenly Petushki and his beloved waiting there (a re-incarnation of Dante's Beatrice). Third, it is love that helps to see the true essence of man, even to feel pity about him. And it is for the sake of their love that the participants of Plato's *Symposium* sense the divine essence of Socrates, despite his ugly appearance, reminiscent of a satire. And, again, it is for the sake of love that Venechka can see humanity behind all the absurdity and ugliness, can pity his ridiculous, strange companions.

Научное издание

**7-я Московская международная платоновская конференция.
15 ноября 2019 г.**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур DejaVu и Linux.



Подписано в печать 31.10.2019.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/16.
Усл. печ. л. 3.93

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.