

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XI

(2019 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2019

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XI

(2019 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2019

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург), И.Г. Гурьянов (Москва)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.), Ilya Guryanov (Moscow)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2019

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2019

© Издательство РХГА, 2019

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

А. Плешков. Другая вечность: мгновенность материи у Платона 11

М. Тегос. Как «Софист» отвечает «Пармениду», или
Почему Единого нет среди великих родов 42

А. Гараджа. Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога 74

2. Сократ и сократики

И. Протопопова. Сократ как «сущность» и «метод»:
эленхос и апория 83

К. Прокопов. Сократ, ученик Пифагора 99

И. Мочалова. Антисфен как наследник Сократа:
к вопросу о сократической пайдейе 117

Р. Галанин. Две стратегии воспитания:
софистическая и сократическая 137

А. Рахманин. Фигуры Сократа и призраки Платона
в философии обыденного языка после Витгенштейна 153

3. Рецензии платонизма: античность, Ренессанс, современность

<i>Р. Светлов.</i> Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника	175
<i>И. Тантлевский.</i> Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона	187
<i>Т. Литвин.</i> Длительность вечного: язык вражды в нарративах позднеантичных космологий	218
<i>А. Степанова.</i> Принцип природосообразности и антропологический вектор скептической мысли (от Секста Эмпирика к Антиоху Аскалонскому и Цицерону) . . .	234
<i>И. Гурьянов.</i> Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино	245
<i>С. Никоненко.</i> К вопросу о платонизме в теории логического языка ранней аналитической философии	276
<i>Р. Вахитов.</i> Идеальное Ильенкова с точки зрения платонизма	297
<i>Краткие сведения об авторах</i>	313
<i>Аннотации</i>	317

Contents

<i>Editorial</i>	10
------------------------	----

1. Plato and Platonic Studies

<i>A. Pleshkov</i> . The Other Eternity: Instantaneousness of the Receptacle in Plato	11
<i>M. Tegos</i> . How does the <i>Sophist</i> reply to the <i>Parmenides</i> ? Or, Why the One is not among the <i>Megista Gene</i>	42
<i>A. Garadja</i> . Triple <i>Ion</i> : On Recent Editions of the Dialogue	74

2. Socrates and Socratics

<i>I. Protopopova</i> . Socrates as 'Essence' and 'Method': <i>elenchos</i> and <i>aporia</i>	83
<i>K. Prokopov</i> . Socrates, the Disciple of Pythagoras	99
<i>I. Irina Mochalova</i> . Antisthenes as Heir to Socrates: On the Question of Socratic <i>paideia</i>	117
<i>R. Galanin</i> . Two Types of Education: The Socratic and the Sophistic	137
<i>A. Rakhmanin</i> . Figures of Socrates and Phantoms of Plato in Linguistic Philosophy after Wittgenstein	153

3. Receptions of Platonism: Antiquity, Renaissance, Modernity

<i>R. Svetlov.</i> Cynicism and Judaism in the Estimation of Julian the Apostate	175
<i>I. Tantlevskij.</i> Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato's "Soteriology"	187
<i>T. Litvin.</i> The Duration of Eternity: The Language of Enmity in the Narratives of Late Antique Cosmologies	218
<i>A. Stepanova.</i> The Principle of Conformity to Nature and the Anthropological Vector of Sceptical Thinking (from Sextus Empiricus to Antiochus of Ascalon and Cicero)	234
<i>I. Guryanov.</i> The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy	245
<i>S. Nikonenko.</i> Platonism in the Theories of Logical Language of Early Analytical Philosophy	276
<i>R. Vakhitov.</i> The Ideal in Evald Ilyenkov from the Standpoint of Platonism	297
<i>The authors</i>	313
<i>Abstracts</i>	317

Илья Гурьянов

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

I LYA GURYANOV

THE SPATIAL ASPECT OF PLATONIC METAPHYSICS
AND THE 'GREATNESS OF MIND' IN FICINO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. In Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concept *magnanimitas* is used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), which makes its equivalence to the Greek μεγαλοπρέπεια quite clear. I argue that 'greatness of mind' would be a more accurate translation for this concept than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of mind', along with sharp insight and tenacious memory, are innate abilities, 'gifts of nature' necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino presents the constitution of a soul appropriate for a philosophical life shows that by the 'greatness of mind' in the epistle he means not moral virtue in relation to other people but a strong focus on knowledge of the highest things. This aspiration for the highest level of knowledge 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 perfectly clear, e.g., in Plato's *Timaeus*. Thus, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the terms *magnanimus* and *magnanimitas* to point out that aim towards the 'highest' is constitutive for a Platonic philosopher. He actualizes the physical and spatial semantics of the word *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. I argue that, in Ficino's philosophical language, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated. The paper also offers a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*.
KEYWORDS: Ficino, anthropology, spatial images, *magnanimitas*, greatness of mind.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.13

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Метафизические рассуждения Платона насыщены пространственными образами, часть из которых носит чисто иллюстративный характер (и в этом качестве они могут быть заменены на образ из принципиально другой сферы), другие же, указывая на то, чем они не являются, на некую *идею*, занимают уникальное и определенное место в целостной картине мироздания и не могут быть замещены. По своему смыслопорождающему механизму первые работают как аллегория, вторые — скорее, как метонимия. Сразу же оговорюсь, что меня будет интересовать не столько интерпретация пространственных образов в контексте самих диалогов Платона, сколько их восприятие в последующей традиции, быть может, весьма отличное от замысла ее основателя. Самым известным примером образов первого типа я бы назвал символ линии из VI книги «Государства» (509d–511e), назначение которого — проиллюстрировать разные виды сущего с точки зрения их отношения к четырем состояниям (παθήματα), возникающим в душе¹. Пространственные свойства линии, актуализируемые Платоном в данном случае, — это вертикальная ориентация, делимость на части и относительная величина этих частей: ведь образованные первым делением отрезки называются неравными (ἄνισα τμήματα). В драматической рамке диалога предложенная лапидарная иллюстрация сменяется другой знаменитой аллегорией: символом пещеры или мифом о пещере (R. 7, 514a–516b), отсылки к которому будут встречаться вплоть до конца VII книги. Исследователи не раз отмечали, что четырехчастная линия «рифмуется» с четырьмя ступенями восхождения в мифе: от «теней» и «отражений» к подлинным вещам и самому Солнцу². Однако, если вынести за скобки этот доктринальный аспект, — идею иерархического, как бы вертикального, соподчинения состояний души, которую хочет проиллюстрировать Сократ, — то предложенный образ указывает в большей степени не на свойства пространства, где есть, например, верх и низ, но, скорее, на физиологиче-

¹ Пример анализа данного фрагмента см. Месяц 2011.

² См., например, Протопопова 2011.

ские особенности человеческого зрения. И фактор времени, необходимого для привыкания к новой ситуации, играет здесь более важную роль: «Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время (χρόνος), — разве не казался бы он смешон?» (R. 7, 517a)³. Если бы первоначальное положение узников было, например, в силу характера выработки горных пород выше выхода из пещеры, то смысл аллегории изменился бы незначительно: зрению все равно нужно адаптироваться к более сильному источнику света, какой бы путь к нему ни привел. Таким образом, можно зафиксировать два важных момента: 1) чисто пространственный образ линии может быть заменен другой аллегорической иллюстрацией, в которой, однако, пространственный компонент вовсе не так важен, хотя и сохраняется; 2) никто из комментаторов Платона, насколько мне известно, не понимал образ линии буквально, то есть не утверждал, что наша или мировая душа действительно имеет форму линии.

Объяснение эвристического потенциала для платонической традиции второго типа пространственных образов в диалогах Платона следует начать с указания на случаи буквального понимания образов непространственных, предметных. Так, например, В.В. Петров обращает внимание на метафору души как ткача, который бесперывно ткет свое одеяние, то есть тело в *Phd.* 87de⁴. В явном виде она подхватывается неоплатоником Порфирием в экзегетическом сочинении «О пещере нимф», посвященном истолкованию фрагмента из «Одиссеи» (13.102–112). Примечательны здесь и жанр произведения (аллегорическая интерпретация авторитетных поэтов древности конститутивна для всей античной философской традиции⁵), и свободное обращение Порфирия с исходным платоновским контекстом: метафора души как ткача вложена Платоном в уста Кебета, общий дух суждений которого

³ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

⁴ Петров 2016: 24–27.

⁵ Ср. суждение Ю.А. Шичалина в передаче Н.В. Брагинской: «Комментарий к эпосу стал началом философии — греческой философии и вообще философской прозы» (Брагинская 2009: 63).

последовательно оспаривается протагонистом диалога Сократом. Образ, используемый Порфирием, в данном случае одновременно и выражает философское учение об онтологическом превосходстве души над телом и телесным, и прочитывается как буквальное описание зримо представимого, «природного» процесса. В этом последнем статусе никакой другой образ уже не может заменить «ткача»: душа, согласно Порфирию, действительно творит чувственно воспринимаемое человеческое тело под себя. Однако подлинный смысл этого события, происходящего лишь в одном из регионов сущего, в дольном мире — это указание на онтологическую иерархию, сам принцип устройства мироздания: душа первична и конститутивна по отношению к телу (не только душа человека, но и Душа мира).

Хотя Платон активно пользовался материалом традиционных греческих мифов в своих диалогах и даже создавал образные повествования, которые устами своих персонажей называл «мифами» (например, знаменитый $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma \mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ в *Ti.* 29d, 59c, 68d), все же я согласен с исследователями, утверждающими, что в произведениях афинского философа можно различить собственно «мифологический» и «метафизический» языки⁶. При этом последний доминирует как в количественном, так и в качественном отношении, а его цель — научить читателя *точному*, то есть философскому, способу смотреть на вещи⁷. Однако в тот момент, когда платоновские рассуждения начинают рассматриваться как намеренно «темные», ограждающие тем самым сокровенную истину от людей непосвященных, и одновременно «священные» тексты, они распадаются в восприятии комментаторов на последовательность образов, каждый из которых может толковаться относи-

⁶ Данную дистинкцию я заимствую у Р.В. Светлова, см. Светлов 1996: 85–87.

⁷ Образцом экспликации этого точного философского видения согласно Платону я считаю работу И.А. Протопоповой (2018). Формулой для его выражения могут быть следующие слова: «мир доксы и мир эйдосов — это не какие-то “натуральные” миры с натуральными границами: это прежде всего смена способа рассмотрения “тех же самых” вещей, изменение взгляда, перемена метода; переход в другой мир является сменой оптики» (Протопопова 2018: 70).

тельно независимым способом и отсылать не только к одному, но сразу к нескольким философским учениям, иногда не вполне консистентным⁸. Собственно, умение достигнуть согласия между авторитетными доктринами и становится основной эпистемической добродетелью комментатора в позднеантичный период. Интеллектуальной вершиной подобной работы с текстами Платона можно считать неоплатонический комментарий⁹. Доказывать оригинальность философских построений философов-неоплатоников было бы излишним, однако полноценное понимание их аргументации требует сугубого внимания к их буквалистскому пониманию платоновской образности наряду с очевидно аллегорическими толкованиями.

Говоря о пространственных образах Платона, следует особо отметить в контексте метафизических рассуждений представление о сфере «идеальных», то есть умопостигаемых, смыслов как ὑπερουράνιος τόπος, то есть наднебесной или занебесной области, зафиксированное в знаменитом фрагменте *Phdr.* 247b–248a. При этом о душах, которые в наибольшей степени уподобились богу, говорится, что их аллегорически названная наиболее разумная часть — даже не весь «возничий», а лишь его голова — «поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду»¹⁰. Эта ассоциация между онтологически первичным, а также ценностно более предпочтительным для человека в сущностно свойственной ему познавательной деятельности и высоким в пространственном смысле отчетливо проговаривается Платоном и в *Ti.* 29e–40d, где демиург творит видимый

⁸ Р.В. Светлов отмечает роль александрийской экзегетики и общего настроения религиозных исканий первых веков н.э. в этом новом восприятии произведений Платона как «сокровенных» текстов, см. Светлов 1996: 69–70, 100–124.

⁹ Разумеется, генезис данного жанра имеет собственную историю и отмеченная мной черта вовсе не должна мыслиться в качестве самодостаточной доминанты этого процесса; скорее, его нужно рассматривать на фоне институционализации образовательных практик поздней античности, см. Бугай 2001: 58–103; Baltzly 2014.

¹⁰ *Phdr.* 248a. Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

космос как живое существо, наделенное душой и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον). Прежде всего, через превосходные и сравнительные формы прилагательного καλός в диалоге утверждается, что обладание умом «прекраснее», то есть онтологически предпочтительнее, состояния лишенности ума (ἀνοήτων); ум же конститутивно связан с душой. В *Ti.* 34c еще раз подтверждается, что душа старше тела космоса по рождению и первостепеннее по своему совершенству (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρoτέραν καὶ πρoσβυτέραν ψυχὴν σώματος). Однако с точки зрения исследования пространственной образности важнее, что душа оказывается еще и больше тела космоса, охватывая его как небо извне: «В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне (καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν)»¹¹. Устройство неба в диалоге уподобляется армиллярной сфере, имеющей внешний и внутренний круги, соответствующие онто-гносеологическим понятиям «тождественного» и «иного». Вращение «тождественного» связывается Платоном с разумным проявлением души космоса, которое опять же пространственно охватывает или же выше «круга иного», соответствующего низшим проявлениям души: эта неразумность души, например, наглядно проявляется в существовании «блуждающих» планет. Сфера же неподвижных звезд, зримо являющая собой движение «тождественного», называется в *Ti.* 40a «разумением высшего» (τοῦ κρατίστου φρόνησιν). В той мере, в какой сфера «высших» целей и содержаний познания связана с божественным, она, конечно, может пониматься буквально, ведь в *Phdr.* 246bc говорится, что сами бессмертные боги пребывают на «небесном хребте» (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότω), созерцая «то, что за пределами неба» (θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)¹². Но несмотря на очевидные параллели между образными

¹¹ *Ti.* 34b. Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева. Ср. *Phdr.* 246b: «Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу (πάντα δὲ οὐρανὸν περιτολεῖ), принимая порой разные образы (εἶδεσι)».

¹² Платон в *Phdr.* 246cd ограничивает познаваемость и выразимость в слове

рядами в диалогах «Федр» и «Тимей», только в первом из них повествование носит отчетливо аллегорический характер. Кроме того, одно дело утверждать, что душа трехчастна и устремлена к «высокому», другое — что она буквально представляет собой окрыленную упряжку (ἰποπτήρου ζεύγους) и возникшего (ἠνιόχου). В метафизических рассуждениях пространственные образы, как мне представляется, больше располагают к буквалистскому прочтению, чем предметные, располагающие именно к аллегорическим способам толкования, но и те, и другие вполне успешно отсылают к общему кругу философских идей.

Как отмечает В.В. Петров, пространственная и геометрическая образность в диалоге «Тимей» играет важную роль в рассуждении Платона не только об устройстве космоса, но также и человека: когда младшие боги создавали людей, то поместили в «сферовидное тело», то есть голову, два вида божественных круговращений — «тождественное» и «иное» — и придали в помощь голове тело, как колесницу (Ti. 44de)¹³. Тело человека, однако, оказалось наделено способностью к новым линейным видам движений, менее совершенным, чем круговые, и образующим противодействующий последним мощный поток (παραμόν). Эти входящие извне в человека потоки — ощущения или же претерпевания (παθήματα) — могут вовсе лишить его ума (ἄνους γίγνεται), то есть подчинить себе круговращения души, выражающие в данных рассуждениях Платона ее разумное начало. Другим проявлением неразумия является инверсия «тождественного» и «иного» в мире горнем для опрокинутого вниз головой вследствие воздействия ощущений человека в мире дольном: аналогией здесь выступает инверсия правого и левого для человека, стоящего вверх ногами (Ti. 43d–44a). Но пространственная метафорика в данном диалоге не сводится к этим отношениям подобия между микро- и макрокосмосом, где круговращения «тожде-

(ἔξ ἐνὸς λόγου) сущности бессмертных (есть ли у них душа и тело, характер их связи).

¹³ Петров 2019: 708–710.

ственного» и «иноного» вступают своеобразным средним термином, связывающим верх и низ: ведь истинное знание должно быть одним и тем же на всех уровнях мироздания. Тело человека, как и зримое небо над землей, несет в себе уникальную пространственную символику, артикулирующую и раскрывающую все то же учение об онтологической первичности души: через призму этой идеи читатель смотрит на все новые и новые «вещи» в развертываемом повествовании. Так, например, согласно Платону, человек отличается от животных тем, что выпрямлен, тогда как их тела согнуты, а головы направлены к земле. Такая ориентация человеческого тела в пространстве позволяет ему поднимать взор к горнему, к небу — созерцать звезды и их круговращения, что сохраняет в чистоте его ум и побуждает к богоподражанию — $\delta\rho\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$. Прямохождение тела (чувственно воспринимаемое и пространственное) указывает на обращенность души к высшим смыслам. В.В. Петров отмечает, что этот образ был подхвачен широким кругом позднейших авторов, включая Аристотеля, Макробия, Григория Нисского и Августина¹⁴. Важно, однако, что из рассуждений Платона можно сделать вывод, что «границы» тела и души могут не совпадать: в *Ti.* 87e–88b говорится, что душа, в которой преобладают неразумные начала, может превосходить ($\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omega\nu$) по своей мощи тело, вызывая в нем недуги, а тело, в свою очередь, тоже может быть $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\epsilon}\rho\psi\upsilon\chi\omicron\nu$, что приведет к отуплению разумной части души, сделав ее непонятливой и забывчивой. Кроме того, разумная часть души может простираться за пределы тела в небесную область, где она изначально была рождена (ведь само небо было образовано онтологически первичной душой космоса), что выражается с помощью образа «небесного растения» ($\phi\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \omicron\rho\acute{\upsilon}\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$). Здесь Платон вновь делает ссылку на пространственную ориентацию человеческого тела, ведь именно укорененность «головы и корня» ($\tau\eta\nu\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \rho\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$) в вышнем и небесном обеспечивает «всему телу прямую осанку» (*Ti.* 90ab). Образ «небесного растения», как показывает

¹⁴ Петров 2019: 709–710.

В.В. Петров, также был подхвачен широким кругом позднейших христианских и языческих мыслителей¹⁵.

Таким образом, целый ряд приведенных Платоном пространственных образов указывает на то, что душа превосходит тело и может «выходить» за его пределы, направляясь к «высокому», каковое состояние предпочтительно для подлинного познания, выражающего саму сущность человека. Вне зависимости от того, каков был статус этих рассуждений у Платона, в последующей платонической традиции они начинают пониматься буквально, «натурализоваться», при этом не переставая указывать на ограниченный набор метафизических идей, которые начинают восприниматься как «ядро» платонической традиции.

Так, например, Плотин, говоря об онтологическом различии души и тела, первичности души, а также необходимости мыслить присутствие души во всем теле целиком, а не в отдельных частях, пишет в трактате «О сущности души»:

Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее (καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρέματα φύσεων): не имея величины, она — вместе с любой величиной; и будучи в одном месте, она и в другом, но не другой своей частью, а в качестве того же самого. Поэтому она в разделении и в то же время вне разделения; вернее, она вне разделения и не претерпевает его, потому что целиком остается сама с собой, а в телах разделяется только потому, что они в силу своей собственной делимости не могут вместить (δέξασθαι) ее без разделения; так что деление претерпевают тела, но не она¹⁶.

Приведенный фрагмент — только одна из многих иллюстраций учения Плотина, согласно которому «индивидуальная» человеческая душа никогда полностью не отделяется от онтологически вышестоящей Мировой души, соединяясь с телом¹⁷. Это

¹⁵ Петров 2019: 711–715.

¹⁶ *Enn.* iv.2.66–76. Пер. Ю.А. Шичалина.

¹⁷ Caluori 2015: 134–179.

представление не было общим для всех философов-платоников: так, например, ученик Плотина Порфирий полагал, что души ниспадают в тела из чисто умопостигаемого мира, подобно отдельно летящим метеорам, и, проходя через нижестоящие уровни мироздания, даже обретают духовное или пневматическое тело, имеющее тонкую материальную природу¹⁸. Чисто метафизическое рассуждение Плотина лишено таких ярких предметных образов, как колесница или растение, однако встречающиеся нам в диалогах «Тимей» и «Федр» пространственные образы прослеживаются здесь вполне отчетливо.

Более сложный для анализа случай буквалистского прочтения пространственных образов, получивших распространение в платонической традиции, можно встретить у флорентийского философа-платоника XV в. Марсилио Фичино. Речь идет всего о паре слов, которые, на первый взгляд, принадлежат к этико-риторическому словарю эпохи. В произведениях флорентийца часто встречается эпитет *magnanimus*, обращенный к его покровителю Лоренцо Медичи: гораздо чаще, чем ожидаемый *magnificus* (устоявшийся перевод эпитета — «великолепный»). Конечно, это не единственный корреспондент Фичино, удостоенный такой характеристики, и невозможно отрицать чисто риторической прагматики данного обращения. Можно было бы ожидать, что у флорентийца как у гуманистически ориентированного автора понятия *magnanimus* и *magnanimitas* будут соотноситься с этическим понятием *μεγαλοψυχία*, введенным еще Аристотелем. Последний в «Никомаховой этике» (EN 1107b21–23, 1123a34 sq.) называет такую душевную статью (ἔξις) украшением всех добродетелей, связывает ее с понятием чести (τιμή) и предписывает, как ясно из контекста, именно людям богатым и знатым, обладающим высоким социальным положением. В русском переводе Н.В. Брагинской понятию *μεγαλοψυχία* почти всегда соответству-

¹⁸ Corrias 2012.

ет «величавость», хотя этимологически более буквальным переводом будет «великодушие» или «величие души»¹⁹:

Проявлять себя в великом (περὶ μεγάλα) величавости (μεγαλοψυχία) подобает уже по самому названию <...> Величавый (μεγαλόψυχος) же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого (ὁ μέγας), будучи этого достойным <...> В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благороден, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же, как красота бывает в большом теле (ἐν μεγάλῳ σώματι), а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны <...> Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный <...> Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди (καὶ οὐ μάλιστα ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι), и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ <...> Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого (εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἑκάστη ἀρετῇ μέγα) <...> Итак, величавость — это, видимо, своего рода украшение (κόσμος) добродетелей, ибо придает им величие (μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ) и не существует без них²⁰.

Фактический правитель Флоренции Лоренцо Медичи был достаточно «высокопоставлен», чтобы быть достойным и желать той чести, какая подобает «величавому» или же «великому душой» человеку. Однако Фичино известен как переводчик на латинский язык и толкователь корпуса сочинений Платона, а выражение *μεγαλοψυχία* в Платоновском корпусе вовсе не встречает-

¹⁹ Ср. «the virtue of the great-souled or the great-spirited man», Schütrumpf 1989: 11.

²⁰ EN 1123a34–1124a3. Пер. Н.В. Брагинской.

ся. Небольшое послание флорентийца «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (*De Platonica philosophi natura, institutione, actione*)²¹ позволяет установить, что латинские выражения *magnanimus* и *magnanimitas* появляются у него в контексте парафраза диалога «Государство» (*R.* 6, 485 sq.). Таким образом, можно утверждать, что с их помощью передается понятие Платона *μεγαλοπρέπεια*. Но это не означает, что Стагирит перестает быть релевантным контекстом для прояснения рассуждений флорентийца, потому что принципиальная установка философии Фичино — это утверждение и демонстрация экзегетическими средствами полного согласия между Платоном и Аристотелем.

Платон нигде не дает определения того, что он понимает под *μεγαλοπρέπεια* и явным образом не этимологизирует это понятие²². Однако очевидная этимологизация встречается у Аристотеля при определении *μεγαλοψυχία*: по названию (*ἕκ τοῦ ὀνόματος*) ясно, что «величию души» подобает проявляться «в отношении к великим вещам» (*περὶ μεγάλα*). Хотя общие подходы и к этике, и к антропологии у Аристотеля и Платона очевидно различны, Э. Шютрумф отмечает сходство в способах определения «великого душой» у обоих философов²³. Рассуждения Платона можно понять так, что все добродетели предполагают друг друга и даже как будто являются частями единой добродетели (*R.* 7, 536a), у Аристотеля вплоть до разговора о *μεγαλοψυχία* все добродетели в «Никомаховой этике» описываются как приобретаемые независимо. В *EN* 1123b30 Стагирит утверждает, что «великий душой

²¹ Далее для краткости: *De Platonica*.

²² Ср. у Платона: «есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным (*μεγαλοπρεπής*), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (*R.* 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (*μεγαλοπρέπεια*), понятливость, память» (490c).

²³ Schüttrumpf 1989. То, как сам Аристотель рассматривает добродетель *μεγαλοπρέπεια*, имеет очевидные отношения к способам траты богатства, и для нашего рассмотрения менее релевантно, чем его понимание *μεγαλοψυχία*.

обладает наивысшим в каждой добродетели» (εἶναι μεγалоψύχου τὸ ἐν ἑκάστη ἄρετῇ μέγα) — это поясняет этимологическое определение, данное в начале рассуждения. Особый статус μεγалоψυχία как «украшения», словно бы венчающего все добродетели, созвучен рассуждениям самого же Аристотеля о мудрости (σοφία), которым посвящена вся шестая книга «Никомаховой этики» (EN 1138b18–1145a11): мудрость — это высшая интеллектуальная добродетель и наука (ἐπιστήμη), которая связана с высшей же частью души, с умом (νοῦς). И здесь тоже намечается сближение с контекстом рассуждений Платона: к высшему душа обращается не целиком, а определенной своей частью.

Обратим также внимание на две аналогии, встречающиеся в приведенном выше рассуждении Аристотеля: отношение μεγалоψυχία к «величию» (μεγέθει) поясняется через натуралистическую аналогию с «большим телом», в котором только и может быть красота. Здесь имеется в виду высокорослость именно как особенность природной конституции человека. А далее он говорит, что честь, подобающая «великим душой», воздается и богам, что устанавливает между этими онтологически разноуровневыми существами отношения некоего подобия. Разумеется, в рассуждениях Аристотеля не встречается таких ярких образов несовпадения границ души и тела или превосходения первой второго, как у Платона. Однако, натурализуя метафизический язык Платона и этический — Аристотеля, Фичино вполне мог заключить их в единый пространственный образ «великой духом» души, простертый к горнему миру, на вершине которого сама мудрость, то есть Бог; и притом, такая душа есть врожденное, а не приобретенное, свойство философа. Поскольку у души есть и низшие части, каковы, согласно Платону, следует обуздывать, отличать будущего философа от нефилософа должна именно «природа» высшей части души: ее размер и ориентация в пространстве.

Рассмотрим исторический контекст и композиционные особенности *De Platonica*. В IV томе «Посланий» флорентийца данное произведение располагается между письмами, датирован-

ными 26 апреля и 14 июня 1477 года, что позволяет нам обозначить примерное время создания данного произведения. Однако в рукописном наследии Фичино сохранились свидетельства о более длительной работе философа над этим философско-педагогическим рассуждением, что косвенно подтверждает и его первый биограф Джованни Корси²⁴. Он сообщает, что между 1464 и 1469 годами Фичино читал во Флоренции (вероятно, в церкви Санта Мария дельи Анджели) публичные лекции, посвященные диалогу Платона «Филеб». Ранние же версии комментария флорентийца к данному диалогу текстологически совпадают с приведенным письмом, а также со следующим за ним почти во всех сборниках «Посланий» Фичино пространственным произведением «О жизни Платона» (*De Vita Platonis*). Само послание *De Platonica* представляет собой, на первый взгляд, простой парафраз нескольких «педагогических» фрагментов из шестой и седьмой книг диалога Платона «Государства» с многочисленными отсылками к образам из других произведений Платона, который заканчивается патетическими заверениями в духе христианского платонизма, что через истинную философию можно приблизиться к Богу и уподобиться Ему. Однако, кроме педагогических, в нем обнаруживаются и вполне определенные метафизические идеи: именно они определяют словоупотребление Фичино и саму композицию рассуждения.

Композиционно послание, согласно названию, распадается на три раздела: о природе философа, его воспитании и образе жизни²⁵. Во-первых, будущий философ должен быть самой *природой* предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом;

²⁴ Allen 2000: 10–15.

²⁵ Трехчастная структура рассуждения многократно встречается и в самом тексте послания, ср.: «Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]. Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей». В этом абзаце акцент сделан на моральном наставлении (*moralis institutione*), то есть во втором компоненте рассуждения. Таким

во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием божественного. Парафраз диалога Платона «Государство», где и появляется понятие *magnanimitas*, соответствует именно первому разделу послания Фичино: о природе философа. Флорентиец утверждает, что *magnanimitas* наряду с остротой ума и крепкой памятью — это врожденные способности, «дары природы», необходимые для формирования мужа совершенной добродетели, то есть философа-платоника. Понятие *magnanimitas* оказывается синонимично «свободе духа» философа, воле к высокому: ибо, как утверждает флорентиец, ценить ничтожные вещи — противно и весьма отвратительно для того, кто намеревается созерцать истину. Здесь Фичино следует тексту Платона *R. 6, 486a*, где говорится, что «мелочность — злейший враг души» (ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία ψυχῆ)²⁶. Однако, как было показано выше, устремление к высокому — это не просто троп, обладающий риторической убедительностью, а выражение пространственного аспекта метафизики платонизма, который можно понимать буквально, как было нами показано на примере диалогов «Федр» и «Тимей». В диалоге Платона «Государства» мы встречаем отголоски той же образности: так, например, Сократ предписывает философам устремляться к знаниям наивысшим — τὰ μέγιστα μαθήματα (*R. 6, 503e, 504d*). Поэтому нет ничего удивительного, что Фичино актуализирует этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Букваль-

образом, кажущиеся синонимами *similitudo* (уподобление) и *imitatio* (подражание) в действительности отсылают к разным частям трехчастной схемы.

²⁶ «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Тезетт», ср.: σμικροί... τὰς ψυχάς (*Tht. 173a*).

но понятие «величие духа» у флорентийца отсылает к семантике *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Из трех компонентов формирования философа: природа, воспитание, образ жизни — обладание «великим духом» соответствует именно первому разделу, а значит, само понятие духа (высшей разумной части души) натурализуется²⁷.

На то, что «великий дух» как высшая часть души не вполне ограничен телом человека, указывает многократное повторение Фичино тезиса, что он может отделяться от тела. Уже в разделе о воспитании философа, говоря о переходе от начальной ступени морального воспитания к математическим наукам, флорентинец пишет: «Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам». Это еще не окончательное отделение духа от тела, а именно превосхождение высшей частью души иноприродной ей телесности, потому что наукам будущего философа обучает все-таки наставник. Об окончательном отрешении Фичино говорит в завершении послания, отсылая к платоновскому образу крылатой колесницы души и ее неоплатоническому прочтению²⁸:

Согласно Платону, души (*animi*) предающихся философии, вновь обретая крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество; и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле <...> Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*).

²⁷ Для обозначения духа понятия *animus*, *mens* и *ingenium* используются Фичино синонимичным образом.

²⁸ О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Corrias 2012.

Представленное в послании *De Platonica* понимание «величия духа» как натурализованной пространственной метафоры делает более понятным рассуждения Фичино в трактате «О жизни» (*De vita* 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 (*magnanimiti*)»²⁹. То есть «величие духа» здесь тоже понимается как природное свойство, врожденное определенным людям, подобно цвету волос.

Таким образом, в философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического плана, для чего пространственные образы, использованные Платоном для выражения метафизических идей и закрепившиеся впоследствии в традиции, толкуются флорентийцем буквально. Так, например, понятие *magnanimitas* (величие духа) является для флорентийца и этической характеристикой, и отсылкой к неоплатонической метафизике Плотина, и природным свойством отдельных людей, выражающим пространственные отношения души и тела: их относительную величину и устремленность.

²⁹ Латинский текст цит. по: Kaske, Clark 1989: 246–248.

О платоническом понимании
природы философа, его воспитания и образа жизни³⁰

Марсилио Фичино приветствует славнейшего мужа Джованни Франческо Ипполито, графа Гаццольдо³¹.

Некогда я уже написал Бернардо Бембо³², венецианцу, довольно длинное письмо, посвященное похвале философии. А недавно — нечто в том же духе на сей предмет Марко Аурелио³³, славнейшему оратору. Очевидно, что мне остается теперь написать, каково же платоническое понимание природы философа, его воспитания³⁴ и образа жизни, чтобы стало яснее, каким путем нам

³⁰ Перевод выполнен по изданию Ficinus 1576: 761–763 с учетом критического аппарата, содержащего чтения лучших рукописей, в издании Ficino 1981: xii–xiii, 105–106. Перевод данного произведения Фичино на русский язык, выполненный Т. Д. Стецюрой и опубликованный под названием «О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону», принимался нами во внимание, однако мы не имеем возможности подробно его обсуждать, см. Стецюра 2015. Кроме того, мы имели в виду перевод на английский язык, см. Ficino 1981: 28–31. Несколько переводческих решений У. Трёгер также были нами учтены, см. Tröger 2015: 401, 406.

³¹ Джованни Франческо Ипполито, граф Гаццольдо (вторая пол. XV в.) — представитель знатного мантуанского семейства, известного как минимум с XI в., имевший ярко выраженные гуманистические интересы и состоявший в переписке с Фичино. Жанровая прагматика обращений Фичино как философа-платоника к современным ему властителям, конечно же, восходит к письмам Платона сиракузским тиранам. О жанровом своеобразии писем Фичино в контексте эпохи см. Tröger 2015.

³² Бернардо Бембо (1433–1519) — венецианский чиновник, юрист и дипломат, дважды побывавший послом Венецианской Республики во Флоренции; на родине он входил в гуманистический кружок Альда Мануция, а его длительное пребывание во Флоренции позволило Фичино представить Бембо в качестве члена сообщества философов-единомышленников, которые позднее стали ассоциироваться с первым поколением «Флорентийской платоновской академии» — и это несмотря на то, что Бембо имел репутацию аверроиста, а не платоника. См. подробнее Giannetto 1985; Hankins 2011; Кудрявцев 2018: 129–134.

³³ Марко Аурелио (ок. 1435 – после 1478) — венецианский чиновник и дипломат, увлекавшийся греческой классикой и занимавшийся меценатством. О переписке Фичино с Аурелио см. Laneri 2007.

³⁴ Перевод *institutio philosophi* как «воспитание философа» следует признать

лучше всего отыскать то самое драгоценнейшее сокровище философии, а отыскав, — на каком законном основании обладать им и оценивать его.

Так как «философия» определяется всеми как любовь к мудрости (что выражает само это имя, введенное Пифагором), а мудрость — это созерцание божественного, то, несомненно, цель философии — познание божественного. Это утверждает в седьмой книге диалога «Государство» наш Платон, когда говорит, что истинная философия — это восхождение от всего преходящего, возникающего и уничтожающегося, к тому, что воистину есть и всегда пребывает в постоянстве³⁵. Следовательно, философия включает в себя столько разделов и содействующих умений (*partes & facultates ministras*), каково число ступеней, возводящих от низшего к высшему³⁶. Эти ступени преодолеваются отчасти благодаря природе, отчасти же человеческим усердием (*diligentia*). Ибо, как сообщает Платон в шестой книге диалога «Государство», любой будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы, во-первых, легко и с готовностью братья за любые рода наук³⁷. Во-вторых, пусть он будет от

весьма условным для обозначения учения Фичино о том, как становятся философами, поскольку это зависит не от одного лишь социально-педагогического воздействия. Данный процесс складывается под действием ряда факторов: во-первых, будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом; во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием.

³⁵ R. 7, 521c.

³⁶ К разделам философии очевидно относятся дисциплины квадривиума и диалектика (возможно, и грамматика), а к умениям, содействующим восхождению к наивысшему, надо полагать, — игра на кифаре, гимнастические навыки, возможно также владение основоположениями наилучших законов.

³⁷ Отсюда и до конца абзаца идет парафраз R. 6, 485 sq. Комментаторы отмечают, что данный фрагмент частично совпадает с эпитомой Фичино к «Учебнику платоновской философии» Алкиноя, который флорентиец перевел на ла-

природы правдив и совершенно чужд всяческой лжи. В-третьих, пусть, презрев всё подверженное уничтожению, он направляет ум к тому, что пребывает неизменным. Надобно ему также иметь величие духа (*magnanimus*) и быть отважным (*fortis*): ни смерти не страшиться, ни суетной славы не желать. Кроме того, он от рождения должен иметь надлежащее устройство души (*temperatum*), и те ее части (*animi partes*), которые обычно влекутся страстями, воспринять от природы укрощенными³⁸. Ибо всякий алчущий мудрости обращает ум (*mentem*) к созерцанию божественного и пренебрегает наслаждениями тела. Далее, философ должен быть свободен духом (*animus*)³⁹. Ибо человеку, намеревающемуся созерцать истину, чуждо и в высшей степени несвойственно

тинский язык и опубликовал под названием *De Doctrina Platonis*, см. Ficino 1981: 88, Ficinus 1576: 1496.

³⁸ В платонической традиции душа обычно подразделяется на разумную, яростную (или пылкую) и вожделеющую части или виды, ср., например: «как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения» (*Ti.* 89e); «под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное» (*R.* 8, 550ab). От рождения в человеке могут преобладать разные начала, но для занятий философией необходимо, чтобы именно разумная часть души главенствовала над остальными, см., например, *R.* 4, 441a–с; ср. 444b. Однако Фичино воспринял и неоплатоническое учение, согласно которому душу следует мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое, см. *Enn.* iv.4.2.39–55. Вот почему у Фичино *animus* (ум или дух) как высшая часть души может метонимически обозначать единую и неделимую душу.

³⁹ Обычно в философии Фичино под *animus* более или менее отчетливо подразумевается душа, пребывающая в присущей ей одной познавательной активности и устремленная к предметам наивысшим и наиболее достойным постижения. Он не стремится противопоставить это философское понимания души христианскому вероучению. В данном письме *animus*, *mens* и *ingenium* используются синонимичным образом; однако часто *animus* еще и отсылает к тем местам диалогов Платона, где говорится о ψυχή, и в этих случаях *animus* переводится нами как «душа». В данном же фрагменте контекст — упоминание обращенности прочь от «ничтожных вещей», — по-видимому, сближает «свободу духа» с добродетелью «величия духа», ср. у Платона: «ведь мелочность — злейший враг души (ἐναντίωτατον ἄρ του σμικρολογία ψυχῆ), которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности»

прельщаться ничтожными вещами. Если же он вполне посвятит себя истине, надлежащему устроению души (*temperantia*)⁴⁰ и свободе, то воля его сверх того возлюбит (*diligit*) справедливость⁴¹. Более же всего при этом, очевидно, необходимы острота ума (*ingenii*), память и величие духа (*magnanimitas*)⁴². Сии три дара природы, а именно: острота ума, память и величие духа — сочетаясь

(R. 6, 486a). «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Теэтет», ср. σμικροί... τὰς ψυχὰς (*Th.* 173a).

⁴⁰ Термин *temperantia* используется Фичино для передачи σωφροσύνη в тех разделах диалога «Государство», где говорится о надлежащем соотношении трех частей души: R. 4, 430c–431b; 442cd. См. также Kim 2017. В «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* 8.3.3), где Фичино, ссылаясь на Платона (R. 4, 429a–435c), определяет *тпу* моральные добродетели (*iustitia, fortitudo, temperantia*), о последней говорится, что она «отвращает от сладострастного вождения», то есть обеспечивает верховенство разумной части души, см. Hankins et al. 2002: 288.

⁴¹ Имеется в виду, что в поступках человека, направляемых свободной волей, справедливости всегда будет воздаваться должное (*diligit*); соответственно и усердие (*diligentia*), о котором пишет Фичино, следует мыслить не только как «ежедневный труд», но и как проявление эротической увлеченности тем, что в высшей степени достойно любви. О понимании воли в философии флорентийца см. Albertini 2001.

⁴² Тяготение Фичино к триадической структуре способностей можно объяснить влиянием Августина, см., например, *Trin.* 11.3.6; 11.7.11–12. Триадические построения неоплатонизма, подобные *Enn.* v.1, только подкрепляли эти симпатии, см. Gersh 2019: 29–33. Ср. у Платона: «если у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятьливым от природы, способным к познанию, великодушным (μεγαλοπρεπής), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (R. 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (μεγαλοπρέπεια), понятливость, память» (R. 6, 490c); еще один набор из четырех способностей, необходимых для философов R. 6, 503c; а в R. 7, 536a Платон выражается таким образом, что все названные качества оказываются «частями» одной добродетели (τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη). Следует отметить, что латинский термин *magnanimitas*, используемый Фичино, представляют собой этимологически точный эквивалент греческого слова μεγαλοψυχία. Однако это понятие Аристотелевской этики (*EN* 1123a34 sq.); выражение μεγαλοψυχία у Платона не встречается, подробнее см. Schüttrumpf 1989. В то же время важный контекст для понимания «величия» души или духа находим у Плотина: «Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее

с обучением и подобающим воспитанием, формируют мужа совершенной добродетели⁴³. Если же ими пренебрегут, — говорит Платон, — это станет причиной величайших злодеяний⁴⁴.

Следовательно, природу надлежит дополнить таким человеческим усердием (*diligentia*), на какое мы только способны; и пусть человек, названным образом от природы одаренный, с самого детства учится читать, что первостепенно для освоения всех наук⁴⁵. Его неустроенная душа (*animus inconcinnus*) благодаря игре на кифаре приобретет надлежащее устройство частей⁴⁶. Тело ему следует упражнять гимнастическими играми, чтобы оно, приоб-

восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее...» (*Enp.* iv.4.2.66–69; пер. Ю.А. Шичалина).

⁴³ Ср. перечень трех способностей души, которые, согласно Фичино, необходимы подлинному ученому, то есть философу-платонику, в трактате «О жизни»: «пылкая и непреклонная воля, острый ум (*ingenii*) и крепкая память» (Гурьянов 2015: 159–161). Схожая семантика выражений позволяет нам утверждать, что под «величием духа» у Фичино следует понимать не этическую добродетель (великодушие), обращенную к людям, а устойчивую волевую нацеленность на познание предметов наивысших, интенциональность подлинного познания.

⁴⁴ Ср. слова Сократа: «Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол» (*R.* 6, 491e). О том же *R.* 6, 495a–c.

⁴⁵ Речь идет об освоении грамматики — первой из дисциплин тривиума. Фичино использует метонимию, говоря о необходимости учить буквы, названные «*scientiarum omnium elementa*». Очевидно желание флорентийца сказать, что без умения читать дальнейшее обучение невозможно, но было бы ошибкой переводить это место буквально и назвать сами буквы «составными частями», «началами» наук. Отметим, что в *R.* 7, 536d Платон пишет, что все науки, предшествующие диалектике, должны осваиваться еще в детском возрасте (*παισίν οὔσι*).

⁴⁶ Платон считал обучение игре на кифаре важной частью программы воспитания юных граждан идеального государства, как оно изображается в диалоге «Государство», см. *R.* 3, 399c; 7, 522a; ср. *Lg.* 7, 809c, 810a. «Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот, — близкое подражание рассудительности и нрав-

ретья подобающий вид, сделалось бы помощником в изучении философии⁴⁷; и в то же время нужно внимать основоположениям наилучших законов. Умеренные и благопристойные ободрения будут так развивать душу (*animus*) подростка, что она станет сдержанной и миролюбивой. Сие моральное воспитание (*educationem*) называют этикой.

Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела⁴⁸, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам, которые имеют дело с числами, плоскими и пространственными (*solidis*) фигурам⁴⁹, а также с разнообразными движениям последних. Так как идеи (*rationes*) чисел, фигур и движений познаются скорее мышлением, чем внешними чувствами⁵⁰, посредством их изучения дух отрешается не только от телесных влечений, но и от чувств, обращаясь к внутреннему размышлению⁵¹. И именно так нужно думать о смерти (что является обязан-

ственности» (R. 3, 401a). Об устройении души с помощью музыки у Фичино см. Kim 2017.

⁴⁷ R. 7, 521de.

⁴⁸ Ср. в трактате Фичино «О жизни»: «душа, весьма часто и чрезвычайно целеустремленно предающаяся созерцанию вещей божественных, благодаря подобной пище настолько возрастает и обретает такую мощь, что превосходит свое тело, становясь больше, чем может вместить природа тела, и в слишком резких своих порывах иногда словно бы устремляется от него прочь или, как порой кажется, почти от него отрешается» (*De vita* 1.4.44–48; Гурьянов 2015: 171–172). Ср. «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания чего бы то ни было... А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою» (*Phd.* 66e–67a. Здесь и далее пер. С.П. Маркиша).

⁴⁹ Имеется в виду наука о трехмерных фигурах, соответствующая *στερεομετρία*. Краткое введение в представления Фичино о математических науках и их источники, см. Allen 1994: 28–42.

⁵⁰ Т.е. пятью чувствами нашего тела. Это кажущееся плеонастическим понятие в латинской традиции, вероятно, восходит к образу «внутреннего человека» (*homo interior*) и «внешнего человека» (*homo exterior*) ап. Павла, популяризации которого весьма способствовали труды Августина, см. *Trin.* 11.1.1; 2 *Кор.* 4:16; ср. Кол. 3:9–10.

⁵¹ Ср.: «мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с примене-

ностью философа, как пишет Платон в диалоге «Федон»⁵²), благодаря чему мы вновь возвращаемся к состоянию подобия Богу, как известно из диалогов «Федр» и «Теэтет»⁵³.

Порядок же овладения математическими науками, согласно философам-платоникам, таков⁵⁴: за арифметикой должна следовать геометрия, за геометрией — стереометрия, потом астрономия, и, наконец, за астрономией — музыка. Ибо числа предшествуют фигурам, а плоские фигуры предшествуют пространственным или трехмерным. Тела же трехмерны (*solida*) прежде, чем могут приобрести движение. Порядок же и числовые отношения [разновысотных] звуков (*vocum*) следуют за движением⁵⁵. Итак, пусть арифметика, которая имеет дело с числами, будет первой; за ней пусть следует геометрия, изучающая плоские фигуры, далее пусть идет стереометрия, рассматривающая трехмер-

нием общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἔάσσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (R. 7, 530bc).

⁵² «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним умиранием и смертью», «истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (*Phd.* 64a, 67e).

⁵³ «по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог» (*Phdr.* 249c); «одно лишь тело его пребывает... в городе, разум же... парит надо всем... мера просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил» (*Tht.* 173e. Пер. Т.В. Васильевой).

⁵⁴ Этот и следующий абзац кратко парафразируют R. 7, 522c sq.

⁵⁵ R. 530d–531d; ср. у Боэция: «Хотя слуховое ощущение и распознает консонанс как таковой, только разум веско судит о нем» (*Inst. mus.* 1.28; здесь и далее пер. С.Н. Лебедева). Латинская музыкальная терминология, используемая Фичино, восходит к Августину и Боэцию: Фичино знал и какие-то версии трактата «Основы музыки» Боэция, и трактат Августина «О музыке», который он цитирует в своей «Платоновской теологии». Под лат. «vox» в данном случае следует понимать высотно определенный звук (ср. англ. «pitch»), причем не обязательно произведенный человеческим голосом, а также с помощью музыкального инструмента или же просто возникающий при движении. О неперенной связи звука и движения (в том числе, о зависимости высоты звука от скорости движения) у Боэция см. *Inst. mus.* 1.3; 4.1.2; Лебедев 2012: 15–18, 186–187.

ные тела; четвертое место пусть занимает астрономия, которая поднимает взор к движению трехмерных тел, то есть сфер⁵⁶. Последнее же — музыка, которая исследует порядок звуков, порождаемых движением.

Когда эти науки усвоены⁵⁷, Платон обучает диалектике, то есть науке о доказательстве истины. Он утверждает, что диалектика — это не только логика, которая обучает начальным и в высшей степени формализованным⁵⁸ правилам умозаключений, но и высокое искусство подготовленного ума, предназначенное для постижения самой истинной и чистой сущности (*substantiam*) всякой вещи посредством вначале физических, затем метафизических способов рассуждения⁵⁹. Дабы стало возможным и раскрыть суть (*ratio*) чего угодно, и воспринять, наконец, сверх природы чувств и тел свет ума, а также познать бестелесные формы вещей, кои мы зовем идеями. И через них созерцался бы сам единый источник всех форм, прародитель, а также свет умов и душ, первопричина и цель всего (который Платон именуется благом самим по себе)⁶⁰.

⁵⁶ «Из величин одни неподвижны, как, например, квадрат, треугольник или круг, а другие подвижны, как, например, небесная сфера и всё, что в ней с надлежащей скоростью вращается» (*Inst. mus.* 2.3.5).

⁵⁷ «счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать... еще в детстве» (*R.* 7, 536a). Опираясь на Платона, Фичино меняет порядок освоения дисциплин, принятый в современных ему университетах, согласно которому диалектика относилась к дисциплинам тривиума, изучавшимся прежде квадривиума.

⁵⁸ Выражение «*minutissimas regulas*» не следует понимать как «ничтожнейшие правила», потому что в высоком искусстве диалектики не может быть ничего ничтожного; речь именно о каких-то очень простых и легко формализуемых правилах умозаключения в духе Аристотелевой силлогистики.

⁵⁹ Платонов панегирик диалектике см. *R.* 7, 532a–536d. Однако предложенный Фичино методический порядок познания вещей (от физического к метафизическому) скорее напоминает Аристотелевы рассуждения: «для нас» первое и более известно то, что ближе к чувственному восприятию или физическое, с которого и начинается познание с целью достичь того, что является первым «по природе», то есть наиболее общим или метафизическим (*APo* 1.2, 71b34–72a4; *Ph.* 1.1; *De An.* 2.2, 413a11–13).

⁶⁰ Ср. 1 *Тим.* 6:16; *Фил.* 4:7; *Рим.* 11:36.

Созерцание этого и есть мудрость, любовь к которой совершенно верно именуется философией.

После того, как дух (*animus*) философствующего созерцал высшее благо само по себе, на этом основании он судит, что было бы благом в делах человеческих, а что — злом, что постыдным, а что почетным, что вредоносным, а что полезным; и по образцу наивысшего он организует человеческие дела. Он отвращает их от зла и направляет к благу и, руководствуясь данным разумением (*prudencia*), устраивает частные, семейные и общественные дела; учит законам и способам управления. Оттого-то законы и появились.

Вот почему Платон в диалоге «Тимей» называет философию даром Божиим, превосходнее которого нет ничего из того, что дал нам Бог⁶¹. Ибо ничего лучше не могло даровать человеку благо само по себе, каковое и есть Бог, нежели сколь возможно полное уподобление Его божественности. Ведь кто усомнится, что Бог есть свободная от тела истина, имеющая обо всем попечение (*providentem*)? Философ же посредством морального наставления (*moralis institutione*) и того первоначального образования, о котором мы уже сказали, освобождает дух от телесных влечений и чувств; посредством диалектики достигает истины; посредством гражданской науки промышляет (*providet*) о людях. Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]⁶². Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей⁶³. Обладая

⁶¹ «возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (*Ti.* 47b).

⁶² О тонких различиях христианского и платонического понимания уподобления Богу см. Шуфрин 2013: 206–214. См. также Петров 2019: 708.

⁶³ Эта медиальная функция философа становится понятна в свете дальнейшего рассуждения, согласно которому высшая и разумная часть души философа подобна демону. Ср. диалог Сократа и Диотимы: «Ведь все гении (δαίμόνιον) представляют собой нечто среднее между богом и смертным. — Каково же

истиной, Богу он — слуга (*familiaris*); обладая свободой, себе самому он — хозяин; обладая разумением в гражданских делах (*civili prudentia*), он начальствует над всеми остальными людьми⁶⁴. Потому-то и считается, что некогда при таком правителе был золотой век (*aurea secula*), который, согласно предсказанию Платона, вернется только тогда, когда власть (*potestas*) и мудрость вместе войдут во единый дух (*animus*)⁶⁵.

Согласно Платону, души (*animi*)⁶⁶ предающихся философии⁶⁷, вновь обретя крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество⁶⁸, и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле. Пребывая с Богом, они радуются истине⁶⁹; между собой торжествуют о свободе⁷⁰; движимые состраданием (*pietate*),

их назначение? — спросил я. — Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами» (*Smp.* 202de. Пер. С.К. Апта).

⁶⁴ Ср. у Плотина в трактате «О добродетелях»: «Мышление (*νόησις*) там [в уме, в наивысшем] есть знание и мудрость (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*); обращенность к самому себе — самообладание (*σωφροσύνη*); исполнение своего дела — справедливость (*οἰκειοπραγία*)» (*Enn.* 1.2.7.3–6; пер. С.В. Месяц). См. также комментарий к переводу *Sent.* 32 Порфирия, который достаточно точно следует Плотину: Месяц 2008: 289–294. Несмотря на то, что Фицино перевел и трактат Порфирия на латинский язык, в имевшемся у него манускрипте отсутствовали сентенции 9, 14, 29, 32–44: Catana 2014.

⁶⁵ «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от зол» (*R.* 5, 473cd). Ср. о «золотом веке» Hes. *Op.* 109–120.

⁶⁶ Поскольку парафразируется текст Платона (*Phdr.* 246a sq.), где говорится о ψυχή, данный перевод представляется уместным.

⁶⁷ Использование обозначения *philosophantes* вместо обычного *philosophi*, вероятно, призвано сделать акцент на образе жизни философа — философской практике (*actione*), которая тем самым противопоставляется природным задачам *philosophi futuri*, обуждавшимся сначала.

⁶⁸ *Phdr.* 246a–249d.

⁶⁹ Ср. о Боге и «радости истины» у Августина, например, *Conf.* 10.23.33, что стало общим местом у христианских авторов.

⁷⁰ Вероятно, имеется в виду свобода от «оков» материального мира, иноприродных высшей и разумной части души.

они промышляют (*provident*) о людях, подобно вестникам Бога и пророкам, продолжая и в том мире делать все то же, что и в этом. Они обращают души (*animos*) людей к Богу и разъясняют человеческим умам (*mentibus*) сокровенные божественные тайны⁷¹.

Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*)⁷², точно так же, как они почитали те тридцать тысяч духов (*demonum*), упомянутых у Гесиода⁷³.

Итак, философия, если говорить коротко, есть восхождение духа (*animi*) от низшего к высшему, от тьмы к свету. Ее первопричина (*principium*) — вдохновение от божественного ума (*mentis*), средоточие (*media*) — умения и науки, о коих мы поведали, а цель (*finis*) — овладение высшим благом; и наконец, польза ее — в справедливом правлении над людьми.

Всем этим я поделился с Франческо Берлингьери⁷⁴, нашим другом-философом, а ты из тех же соображений поделись с нашим Джулиано Бурго⁷⁵. Прощай.

⁷¹Под «*arcana Dei mysteria*» могут подразумеваться именно теологические учения древних мудрецов. Об историософии Фичино и «*prisciorum arcana*» см. Кудрявцев 2018: 335–357.

⁷²Платон пишет, что разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу» (*Ti.* 90a); ср. *Cra.* 398bc. Ср. также у Прокла *In Ti.* 77.9–15. О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Sorigas 2012. Однако Дж. Хенкинс предостерегает от того, чтобы понимать ссылки Фичино на поэтов и древних мудрецов, выражавшихся поэтично, в таких случаях слишком буквально, см. Hankins 2006.

⁷³«Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады / Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют, / Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят / По миру всюду они, облеченные мглой туманной» (*Op.* 252–255, пер. В.В. Вересаева). Ср. у Платона *R.* 5, 468e–469a.

⁷⁴Франческо Берлингьери (1440–1501) — флорентийский дворянин, поэт и географ, а также покровитель Фичино, участвовавший в издании его трудов. См. также Кудрявцев 2018: 358–359.

⁷⁵Никаких сведений о современнике Фичино по имени «Джулиано Бурго» (*Iuliano Borgo*, *Juliano Burgo*) найти не удалось.

Литература

- Брагинская, Н.В. (2009), “Комментарий как механизм инноваций в традиционной культуре и не только”, in О.С. Воскобойников, Ю.В. Иванова (ред.), *Культура интерпретации до начала Нового времени*, 19–68. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Бугай, Д.В. (2001), *Прокл Диадох как комментатор Платона*. Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Лебедев С.Н., пер. (2012), *Бозций А.М.С. Основы музыки*. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория».
- Месяц, С.В. пер. (2008), “Порфирий. «Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2: 277–308.
- Месяц, С.В. (2011), “Платоновская концепция дискурсивного знания”, *Философский журнал* 6.1: 20–30.
- Петров, В.В. (2016), “Индивид и его телесность в истории европейской философии”, in И.И. Блауберг (ред.), *Тема «живого тела» в истории философии: Материалы научной конференции (Институт философии РАН, май 2015 г.)*, 11–42. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 706–715.
- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?”, *Логос* 83.4: 88–100.
- Протопопова, И.А. (2018), “«Долгий путь» «Государства» и его метаморфозы: φύσις, λόγος, ἐπιθυμία”, *Платоновские исследования* 8.2: 57–72.
- Светлов, Р.В. (1996), *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета.
- Стецюра, Т.А., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону”, in Н.В. Ревякина, О.Ф. Кудрявцев (ред.), *Гуманисты эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVI вв.)*, 375–380. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

- Шуфрин, А.М. (2013), *Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники*. Пер. с англ. В.Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова.
- Albertini, T. (2001), “Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 203–224. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Allen, M.J.B. (1994), *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino’s Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato’s Republic*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Allen, M.J.B. (2000), *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Baltzly, D. (2014), “Plato’s Authority and the Formation of Textual Communities in Late Antiquity”, *Classical Quarterly* 64.2: 793–807.
- Catana, L. (2014), “Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino’s *De Amore*”, *British Journal for the History of Philosophy* 22.4: 680–703.
- Caluori, D. (2015), *Plotinus on the Soul*. Cambridge University Press.
- Corrias, A. (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Ficinus, M. (1576), *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies...* Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Ficino, M. (1981), *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 3: *A Translation of Liber IV*. Trans. by members of the Language Department of the School of Economics, London. London: Shephard-Walwyn.
- Gersh, S. (2019), “Marsilio Ficino as Commentator on Plotinus: Some Case Studies”, in S. Gersh (ed.), *Plotinus’ Legacy: Studies in the Transformation of Platonism from Early Modernism to the Romantics*, 19–43. Cambridge University Press.
- Giannetto, N. (1985), *Bernardo Bembo: umanista e politico veneziano*. Firenze: Olschki.
- Guryanov, I.G., tr. (2015), “Marsilio Fichino. *O zhizni* 1.1–7 [Marsilio Ficino. *De Vita* 1.1–7]”, *Platonic Investigations* 3.2: 147–197.
- Hankins, J. et al., eds. (2002), *Marsilio Ficino. Platonic Theology*. Vol. 2. English

Краткие сведения об авторах / The Authors

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа) — кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета. Научные интересы: платонизм, русская философия, теория сословности, философия университетского образования, этнополитика.

Vakhitov, Rustem (Ufa) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at Bashkir State University. Research interests: Platonism, Russian philosophy, theory of estates, philosophy of higher education, ethnopolitics.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammarology.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», младший научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, платоническая традиция, история медицины.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, lecturer at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University “Higher School of Economics”, junior research fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine.

Литвин Татьяна Валерьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия времени, античная философия, феноменология.

Litvin, Tatiana (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of time, ancient philosophy, phenomenology.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

Никоненко Сергей Витальевич (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: теория познания, история философии, эпистемология, философия языка.

Nikonenko, Sergei (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: epistemology, history of philosophy, philosophy of language, analytical philosophy.

Плешков Алексей Александрович (Москва) — кандидат философских наук, директор Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научные интересы: история философии, философия времени, история понятий.

Pleshkov, Aleksei (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Director at Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics. Research interests: history of philosophy, philosophy of time, conceptual history.

Прокопов Кирилл Евгеньевич (Москва) — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева (ИГИТИ), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, неоплатонизм, пифагореизм.

Prokopov, Kirill (Moscow) — Research Assistant at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics. Research interests: Plato, Neoplatonism, Pythagoreanism.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Рахманин Алексей Юрьевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия религии, эпистемология, философия языка.

Rakhmanin, Aleksey (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor and Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Religious Studies and Theology, Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of religion, epistemology, philosophy of language.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, директор Института философии Российского государственного педагогического университета. Научные интересы: античная философия, античная религия, история платонизма.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, professor and director at the Institute of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: ancient philosophy and religion, history of Platonism.

Степанова Анна Сергеевна (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научные интересы: история философии, философия и история науки, философия образования, философия языка.

Stepanova, Anna (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and the History of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: history of philosophy, philosophy and history of science, philosophy of education, philosophy of language.

Тантлевский Игорь Романович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Академического правления и исполнительный директор Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре. Научные интересы: библиистика, кумранистика, история философии.

Tantlevskij, Igor (Saint Petersburg) — PhD, professor, chair of the Department of Jewish Culture of Saint Petersburg State University, co-chairman and executive director of the International Association for Judaic and Jewish Studies and Culture. Research interests: Biblical and Qumran studies, history of philosophy.

Тегос, Михалис (Афины) — PhD по философии и политологии, аспирант Аристотелевского университета Салоник. Научные интересы: Платон, Гегель, современная французская философия.

Tegos, Michalis (Athens) — PhD in Philosophy and in Political Science, Graduate Student at the Aristotle University of Thessaloniki. Research interests: Plato, Hegel, contemporary French philosophy.

Аннотации / Abstracts

Алексей Плешков

Другая вечность: мгновенность материи у Платона.

Статья посвящена вопросу об отношении материи ко времени в «Тимее» Платона. Если вечность — это ключевая характеристика идей, а время — мира, то каков темпоральный статус материи? С одной стороны, она существует до устройства космоса, а значит, до и вне времени. С другой стороны, материя — принципиально иная идеальной парадигме, а значит, не может быть описана с помощью вечности. В таком случае, философия Платона оставляет место для чего-то другого, третьего, наряду с вечностью и временем. В статье выдвигается гипотеза, что обсуждение странного «вдруг», «мгновенности» (τὸ ἑξάκιφνης) в «Пармениде» может пролить свет на этот третий темпоральный статус. В статье, во-первых, критикуется возможность описания материи в терминах вечности (по крайней мере, в том же смысле, в каком понимается вечность идей). Во-вторых, рассматривается семантика слова ἑξάκιφνης в разных диалогах Платона и анализируется роль понятия τὸ ἑξάκιφνης в «Пармениде». В-третьих, обосновывается возможность привлечения рассуждения «Парменида» о мгновенности для рассмотрения материи в «Тимее». Наконец, объясняется роль и значение мгновенности материи в философской системе «Тимея».

Ключевые слова: Платон, «Тимей», философия времени, «Парменид», вечность, время, мгновенность, идеи, космос, материя.

Aleksei Pleshkov

The Other Eternity: Instantaneousness of the Receptacle in Plato.

The article raises the question of the relation of the receptacle to time in the *Timaeus*. If eternity is the essential characteristic of the forms, and time — of the world, then what is the temporal status of the receptacle? On the one hand, it exists before the creation of the cosmos, i.e., out of time. On the other hand, it is opposite to the model, i.e., cannot be eternal. In this case, Plato's philosophy leaves room for something other, third, besides eternity and time. It is argued, that Plato's discussion of a strange instantaneousness (τὸ ἑξάκιφνης) in the *Parmenides* can shed light on this third temporal status. In the

article, I first criticize the possibility of describing the receptacle in terms of eternity (at least in the same sense as the eternity of the forms is understood). Second, I consider the semantics of the word ἐξάιφνης in various dialogues of Plato and analyze the role of the concept τὸ ἐξάιφνης in the *Parmenides*. Third, I give reasons why it is possible to use the *Parmenides*' argument about instantaneousness in the discussion of the receptacle in the *Timaeus*. Finally, I explain the role of the instantaneousness of the receptacle in the system of the *Timaeus*.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, philosophy of time, the *Parmenides*, eternity, time, instantaneousness, forms, cosmos, receptacle.

Μιχαλῖς Τεγος

Как «Софист» отвечает «Пармениду», или
Почему Единого нет среди великих родов.

Статья исследует отношение «Софиста» к «Пармениду»: каким образом «Софист» отвечает на вопросы, запросы и апории, сформулированные в «Пармениде». Автор стремится показать, как проблемы, встречающиеся в первой части «Парменида», и категории, используемые во второй части диалога, соотносятся с решениями, предложенными в «Софисте». «Парменид» толковался по-разному: как упражнение в логике и как теория относительно богов, и даже как пример совершенной и абсолютно невозможной симметрии. Диалог называли лучшим в истории сборником антиномий, но также и невозможной схемой, показывающей, как не следует мыслить теорию идей. Его цель — пародия или же обучение, педагогическое упражнение, необходимое для отыскания надлежащего пути к истине, однако без того, чтобы отказываться от идей, напротив — имея в виду подтвердить и отточить их. Иначе, оставив идеи, мы теряем возможность заниматься диалектикой и философией. Три диалога, «Тезтет», «Парменид» и «Софист», вместе образуют сложную доказательную и драматическую стратегию, ведущую нас к опровержению учения элеатов и к зрелой онтологии «Тимея». Мы постараемся показать, что посвященные *дюнамис*, великим родам и общности идей разделы, следующие в «Софисте» за эпизодом гигантомахии, борьбы за *уσιу*, предлагают выход из апорий причастности и разрешение «величайшей трудности» «Парменида», намечающие пути спасения теории идей, а с ними — и возможности знания, логоса и философии.

Ключевые слова: «Софист», «Парменид», *дюнамис*, великие роды.

Michalis Tegos

How does the *Sophist* reply to the *Parmenides*? Or,
Why the One is not among the *Megista Gene*.

This paper explores the relation of the *Sophist* to the *Parmenides*: in what ways the *Sophist* responds to the questions, aporias and demands raised in the *Parmenides*. It

aims to show how the problems encountered in the first part and the categories used in the second part of the *Parmenides*, relate to the solutions proposed in the *Sophist*. The *Parmenides* has been interpreted in various ways: as a logical exercise and as a theory about gods, even as an example of perfect symmetry in impossibility. It has been acclaimed as the best collection of antinomies ever produced, but also, as an impossible map sketching how the theory of forms should not be thought. Its purpose, a parody, or training, a pedagogic exercise necessary for the proper way to truth. Not, however, in order to discard forms, but, on the contrary, to affirm their necessity and refinement, if we are not to end up abandoning forms and, with them, the possibility of dialectic and Philosophy. Throughout the *Parmenides*, the *Theaetetus* and the *Sophist*, we are led through a complex argumentative and dramatic strategy to the refutation of the Eleatic doctrine and the mature ontology of the *Timaeus*. We shall seek to show that the sections on *dunamis*, the *megista gene* and the community of forms that follow the Gigantomachia episode about *ousia* in the *Sophist*, propose a way out of the aporias of participation and the 'greatest difficulty' of the *Parmenides*, a way to salvage the theory of forms, and, with them, the possibility of knowledge, logos and Philosophy altogether.

Keywords: the *Sophist*, the *Parmenides*, *dunamis*, *megista gene*.

Алексей Гараджа

Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога.

В платоновском корпусе «Ион» выделяется как своей тематикой (исток художественного творения: искусство и ум либо одержимость, божественное вдохновение?), так и стилем — необычайно немногословным и прямолинейным. Последнее можно воспринять и как особенно изощренную иронию — именно в этом духе, как острую шутку, как «откровенную насмешку (*persiflage*)», истолковал этот текст Гете. Его современники Аст и Беккер, ранние издатели платоновского корпуса, предпочли исключить диалог из числа подлинных. Вплоть до наших дней высказываются сомнения в авторстве «Иона». Не находя никаких очевидных признаков неподлинности диалога, такой авторитет, как Хольгер Теслефф, всё-таки относит его к категории *dubia*. В последнее время вышло сразу три критических издания «Иона», каждое по-своему замечательное. Начало положила Карлотта Капуччино (2005), продолжил Альберт Рейксбарон (2007); наконец, завершает этот ряд совсем свежее (2018) издание Лоренцо Феррони и Арно Маче. В статье дается краткий обзор каждого из этих трех изданий и ставится вопрос о принципах толкования, созвучный намеченной в «Ионе» альтернативе. Что сегодня предпочтительней — вдумчивое и дотошное исследование и восстановление текста и контекста памятника либо более или менее творческие наития, которым в принципе не интересно «тело» текста, история его возникновения и предания, а важен набор идей, вычитываемый в идеальном образе этого текста.

Ключевые слова: Платон, «Ион», толкование.

Alexei Garadja

Triple *Ion*: On Recent Editions of the Dialogue.

In the *Corpus Platonicum*, the dialogue *Ion* stands out both for its subject (what is the origin of the work of art, mastership and rational ability, or rather *mania*, divine inspiration?) and the mode of its presentation, which is unusually succinct and straightforward. The latter may be perceived as an extremely sophisticated irony — that is how, as a practical joke, as ‘a sheer *persiflage*’, the text had been interpreted by Goethe. His contemporaries Ast and Bekker, the early editors of the Platonic corpus, preferred to exclude the dialogue from the list of the authentic works of Plato. Doubts about the authorship of the *Ion* are being expressed till nowadays. Holger Thesleff fails to find evidence of the dialogue’s unauthenticity, but still counts it among the *dubia*. In recent years, no less than three critical editions of the *Ion* have been published, each of them remarkable in its own way. Carlotta Capuccino made a good start (2005), Albert Rijksbaron carried on robustly (2007); finally, Lorenzo Ferroni and Arnaud Macé offered their own spic-and-span edition (2018). The article surveys each of these three editions and raises a question about the interpretation of literary works along the lines sketched in the *Ion*. What is preferable today: a rational and thorough examination and restoration of a text, or more or less inventive intuitions that would ignore the ‘body’ of the text, the history of its emergence and tradition, and play with a set of constructs picked from an ideal image of the text.

Keywords: Plato, the *Ion*, interpretation.

Ирина Протопопова

Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория.

«Сократический вопрос» заключается в том, что исходя из дошедших до нас источников найти «исторического» Сократа весьма затруднительно. «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 статье выдвигается гипотеза, что Сократ в целом в разных диалогах воплощает движение от сферы к сфере в свете четырехчастного строения сущего в «разделенной Линии» (R. 509–511), представляя собой некую динамическую персонификацию разнонаправленного движения типа Эрота. Фигура Сократа в диалогах всех так называемых трех периодов реализует единую концепцию (эленхос-апория – трансцендирование – ноэсис), в которой апория на уровне предмета и познающего и попытка решить ее ведут к трансцендированию, а оно дает возможность от-refлексировать ноэтическую работу сознания. На материале «Лакхета», «Хармида» и «Алкивиада I» рассматривается первая ступень схемы, на которой методы эленхоса и апории демонстрируют «расколотость» и «нехватку» как со стороны предмета познания, так и со стороны познающего. Признание своего незнания по отношению к расколотому

предмету и раздвоенному «я» ведет к вопросу о возможности «аутентичного единства» и предмета, и «я», к вопросу о «самом по себе самом» (αὐτὸ ταῦτό) и тем самым — к эйдетике и необходимости трансцендирования как выхода за пределы «сфер сущего», что становится главной темой другого типа диалогов («Пир», «Федр», «Государство»).

Ключевые слова: Сократ, образ, сущность, метод, эленхос, апория, трансценденция.

Irina Protopopova

Socrates as 'Essence' and 'Method': *elenchos* and *aporia*.

The 'Socratic question' refers to the difficulty of unearthing a 'historical' Socrates in the sources that have come down to us. The 'Socrates' of Plato, Xenophon, Aristoxenus, are all very different, and even within the work of a single author — Plato — Socrates is quite versatile, appearing as an ironist, moralist, hybrist, 'lawyer', obstetrician, ratiocinator, aporeticist, teacher, sophist, mystagogue, etc. The article proposes the hypothesis that Socrates in his entirety in different dialogues embodies the movement from sphere to sphere in light of the quadripartite structure of existence in the 'divided Line' simile (R. 509–511), representing a kind of dynamic personification of multidirectional movement of the Eros type. The figure of Socrates in the dialogues of all the so-called three periods realizes the entire concept (*elenchos-aporia* – transcendence – *noesis*) in which *aporia* and the attempt to resolve it lead to transcendence, and this in turn makes it possible to reflect on the *noetic* work of our consciousness. The first stage of the scheme is considered using the material of the *Laches*, *Charmides* and *Alcibiades I*, where the methods of *elenchos* and *aporia* demonstrate a 'split' and 'lack' on the part of both the object of knowledge and the knower. The recognition of one's ignorance in relation to the split object and the cleft self lead to the question of the possibility of an 'authentic unity' of both the object and the self, to the question of αὐτὸ ταῦτό, and thus to eidetics and the need for transcendence as a way out of the 'spheres of existence', which becomes the main theme the dialogues of another type (the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Republic*).

Keywords: Socrates, image, essence, method, *elenchos*, *aporia*, transcendence.

Кирилл Прокопов

Сократ, ученик Пифагора.

В статье рассматривается гипотеза о возможном пифагореизме исторического Сократа. Известно, что Сократ в диалогах Платона высказывает пифагорейские идеи, которые принято считать выражением мыслей самого Платона о пифагореизме. В качестве независимого от Платона источника берутся «Облака» Аристофана. Вопреки распространенному тезису, Сократ в «Облаках» не является

собирабельным образом интеллектуала своего времени. 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. 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. Таким образом, хотя идея о Сократе-пифагорейце не вошла в каноническую историю философии, поскольку «Облака» воспринимались как клевета на Сократа, не имеющая исторической значимости, источники дают повод пересмотреть сложившийся консенсус.

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

Kirill Prokopov

Socrates, the Disciple of Pythagoras.

In this study we will question the conventional view that historical Socrates had no connection with Pythagoreanism. An experienced reader of Plato would notice that Socrates in Plato recites Pythagorean ideas. This 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* alongside with the *Phaedo* shows that there are several intersection points between the two images of Socrates. First, Aristophanes' mundane view of Socrates 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 recalls the image of philosophy as initiation in the *Phaedo*, where philosophers are called Bacchantes, 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 the Socrates of the *Clouds* and of the *Phaedo* is in many respects the same. 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 show 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* has been mostly interpreted as a slander of Socrates with no historical value, the sources provide an opportunity to reconsider the existing *status quaestionis*.

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

Ирина Мочалова

Антистен как наследник Сократа:
к вопросу о сократической пайдейе.

В статье рассматривается философия Антистена (ок. 450 – 360 г. до н.э.) как определяющая становление сократической пайдейе. Демократизация софистического движения в конце V – начале IV вв. до н.э., а также процессы институализации «высшего образования» приводят к дифференциации внутри софистического движения и появлению двух ведущих течений: риторического (школа Исократа) и философского (сократического), связанного с фигурой Сократа. Сократическая пайдейе Антистена формируется в результате критики софистической практики. Став последователем и духовным наследником Сократа, Антистен предлагает свой ответ на вопрос о том, как можно научить добродетели (арете). Аreté, по мнению Антистена, – это моральное качество; пайдейе состоит не в передаче готовых знаний («О воспитании, или Об именах»), а в личном усилии и упражнении (сократическая пайдейе). Идеалом сократической пайдейе становится самодостаточный частный человек, а разработанная Антистеном дидактическая техника делает идеал достижимым. Таким образом, педагогическая стратегия Антистена предстает как альтернатива и утилитарной пайдейе софистов, и педагогической стратегии их противников – Исократа и Платона. Педагогическая практика эллинистических школ во многом унаследовала сократическую пайдейе Антистена.

Ключевые слова: философия Антистена, Сократ, сократическая пайдейе.

Irina Mochalova

Antisthenes as Heir to Socrates:
On the Question of Socratic *paideia*.

The article deals with the philosophy of Antisthenes (about 450 – 360 BC) as a determining factor for the formation of Socratic *paideia*. Democratization of sophistic movement and institutionalization of “higher education” in the late V – early IV centuries BC lead to differentiation within the sophistic movement and the emergence of two leading trends, rhetorical (school of Isocrates) and philosophical (Socratic, associated with the figure of Socrates). The Socratic *paideia* of Antisthenes is formed as a result of criticism of sophistic practice. As a follower and spiritual heir to Socrates, Antisthenes offers his own answer to the question of how to teach virtue (*arete*). According

to Antisthenes, *arete* is a moral quality; *paideia* does not consist in the transmission of ready-made knowledge (*On education, or On names*), but in personal effort and exercise (Socratic *paideia*). The ideal of Socratic *paideia* becomes a self-sufficient individual, and the didactic technique of Antisthenes makes this ideal achievable. Thus, the pedagogical strategy of Antisthenes appears as an alternative to both the utilitarian *paideia* of the sophists and the pedagogical strategy of their opponents — Isocrates and Plato. The pedagogical practice of the Hellenistic schools in many respects inherited the Socratic *paideia* of Antisthenes.

Keywords: philosophy of Antisthenes, Socrates, Socratic *paideia*.

Рустам Галанин

Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая.

В античности существовало два типа того, что мы бы сейчас назвали высшим образованием. Первый тип — риторический, который берет свое начало у софистов и даже еще раньше, как я постараюсь показать, — уже у Гомера и Гесиода. В его основе лежит риторическое воспитание. Такое воспитание обещает научить человека за деньги добродетели, красивой и убедительной речи, дать ему познания в физических науках и истории и тем самым сделать его пригодным к государственной службе. Своей вершины эта традиция достигает у Протагора, а затем в школе Исократ. Второй тип воспитания — философский, который ввел в культурный обиход Сократ. Этот тип тоже не лишен риторической составляющей, но все же основной упор делается на философию, понимаемую как познание Блага самого по себе. В основе этого типа лежит греческая философская эротика, восходящая от прекрасного тела к душе и далее — к Благу *per se*. Своего совершенства эта традиция достигнет в Академии Платона. Разбору обеих этих учебных систем, их деталей и некоторых интересных подробностей посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: риторика, философия, этика, пайдейя.

Rustam Galanin

Two Types of Education: The Socratic and the Sophistic.

In Ancient Greece, there were two types of what we now call higher education. The first one, rhetorical, sprang from the sophists, or even earlier sources, as I will try to show, starting from Homer and Hesiod. Its core was rhetorical training. In the broader sense, the paid rhetorical education promised to instruct one in virtue, in graceful and persuasive oratory, to provide one with the knowledge of physical sciences and history, and make one suitable for public and political affairs. This tradition reaches its climax in the educational activities of Protagoras and Isocrates. The second type of education is erotic philosophy introduced by Socrates. It is based on man's desire to know the Good *per se*. The nature of this education type is rooted in the loving

movement deriving from the attraction to the beautiful body, carrying on to beautiful soul, and finally ascending to the Good as such. This is the movement of a special philosophical Eros with which Socrates is totally obsessed. This tradition reaches its perfection in Plato's Academy. My paper is devoted to the analysis of both educational systems.

Keywords: rhetoric, philosophy, ethics, *paideia*.

Алексей Рахманин

Фигуры Сократа и призраки Платона
в философии обыденного языка после Витгенштейна.

В статье исследуются образы и роль Сократа и Платона в той линии философии обыденного языка, которая восходит к позднему Витгенштейну. Показано, что обращение позднего Витгенштейна и ранних витгенштейнцев, в частности Джона Уиздома, к Сократу (в меньшей степени к Платону) преследует преимущественно негативную цель: метод Сократа рассматривается как образцово ошибочный, хотя и может быть включен в палитру приемлемых философских практик при некоторой модификации; при этом взгляд Платона на философию и позднему Витгенштейну и витгенштейнцам представляется глубоко ошибочным. В свою очередь, Раш Рис и Стэнли Кавелл склонны считать технику Сократа образцово философской: будучи эпистемологически открытой к обыденному языку, она эффективно решает концептуальные проблемы, поскольку релевантна и формам языковых выражений, и структуре ситуаций, в которых оказываются субъекты. Кроме этого, сократическое вопрошание, реализуясь в пространстве обыденного языка, открывает философии «путь домой» (Витгенштейн), в обыденную жизнь. Последнее обстоятельство становится решающим в восприятии сократического идеала философии Рашем Рисом, который, основываясь на тезисе о тождестве знания и добродетели, не только строит этическую теорию, но и показывает, каким образом лингвистическая философия может быть философией жизни: в этом отношении актуально и сопоставление Сократа с Христом, и специфическое прочтение Платона в духе Витгенштейна. Наконец, особенно примечательно то, как образ Сократа позволяет проинтерпретировать сходства морального знания и знания языка.

Ключевые слова: Сократ, Витгенштейн, Платон, Раш Рис, Джон Уиздом, Стэнли Кавелл, лингвистическая философия, этика, метафизика.

Aleksey Rakhmanin

Figures of Socrates and Phantoms of Plato
in Linguistic Philosophy after Wittgenstein.

The article engages with the questions of how and why philosophers who are Wittgenstein's heirs address the images of Socrates and Plato. It's been shown that the late

Wittgenstein's and early Wittgensteinians' (e.g., John Wisdom's) attitude towards Socrates and, to a lesser extent, Plato is primarily negative. Socrates' method was referred to as the epitome of misleading technique, although after some modification, it could be introduced into the repertoire of philosophical methods as an appropriate one. At the same time, neither Wittgenstein himself nor his successors accept Plato's view on philosophy. In contrast, Rush Rhees and Stanley Cavell are inclined to consider Socrates' technique as the epitome of genuine philosophy: being epistemically susceptible to ordinary language, it effectively settles conceptual perplexities since it is relevant both to forms of language and the structures of concrete situations. Moreover, as Socrates' questioning deals with ordinary language, it shows philosophy its "way back home" to ordinary life. This is crucial as far as Rush Rhees' concept of Socrates' philosophy is concerned. Rhees outlines a theory of morality based on Socrates' equation of knowledge and virtue, and thus shows how linguistic philosophy can be a philosophy of life. It is in this context that Rhees' comparison of Socrates to Christ is of special importance as is his peculiar Wittgensteinian reading of Plato. Finally, it is especially significant that Socrates' approach to philosophy makes it possible to consider the resemblances between moral knowledge and knowledge of language.

Keywords: Socrates, Wittgenstein, Plato, Rush Rhees, John Wisdom, Stanley Cavell, linguistic philosophy, ethics, metaphysics.

Роман Светлов

Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника.

Для императора Юлиана в его полемике с христианами кинизм и иудаизм выступали двумя различными по своей религиозно-философской сути, но вполне равноправными в качестве риторических аргументов явлениями. Мы рассматриваем, как полемические задачи императора вызвали конструирование образов двух общин. В этих образах этнические, религиозные и морально-поведенческие черты теряли в одном случае национальную, в другом — школьно-философскую специфику. Они превращались в атрибуты социальных групп, оцениваемые с точки зрения их соответствия традициям и космическому строю. Обе группы кажутся девиантными, так как отрицают те стороны жизни, которые большинству представляются естественными. Но Юлиан оправдывает их «девиантность», в отличие от христианской. Киники испытывают подлинную природу человека, перечеканивая себя в существа подлинно философские. Их мудрость ведет происхождение от Геракла, а потому эта традиция освящена богами. Иудеи также являются законной частью ойкумены, несмотря на свою гордыню и отказ от почитания иных богов, кроме собственного. Их партикуляризм — это одна из деталей Целого, а не что-то, его разрушающее. Верность предкам в соблюдении традиций, готовность нести жертвы, терпеть состояние социальных «париев» делают их примером для современников Юлиана. В религиозном отношении они связаны с космосом, каким его видит Юлиан, так как

поклоняются создателю нашего мира, имеющему вполне определенное место в неоплатонической иерархии божеств.

Ключевые слова: неоплатонизм, Юлиан Отступник, кинизм, иудаизм.

Roman Svetlov

Cynicism and Judaism in the Estimation of Julian the Apostate.

In his polemic against Christianity, the Emperor Julian considered Cynicism and Judaism as two essentially different philosophical and religious phenomena and at the same time as two perfectly equal rhetorical arguments. We are going to examine in what way the Emperor's polemical tasks informed the images of these two communities. Ethnic, religious, ethical and behavioral traits of these images were losing their national, in the case of Judaism, and scholastic or philosophical particularity, in the case of Cynicism. They were transforming into attributes of social groups, evaluated in terms of their conformity with tradition and cosmic order. Both groups appeared as deviant, since they denied those aspects of life that the majority deemed natural. Still, their deviance, unlike that of the Christians, was justified in Julian's opinion. The Cynics probe the true nature of man, attempting to alter themselves into truly philosophical beings. Their wisdom goes back to Heracles, and therefore is sanctified by the gods. The Jews, too, are a legitimate part of the oecumene, despite their arrogance and refusal to worship other gods but their own. Their particularism is a detail that is part of the Whole, not an oddity destroying it. Fidelity to ancestors in observance of tradition, readiness to make sacrifices, to suffer the condition of social pariahs, makes them an example for Julian's contemporaries. Moreover, they are religiously connected with the cosmos, as it was viewed by Julian himself, since they worship the Creator of our world, who has a definite place in the Neoplatonic hierarchy of deities.

Keywords: Neoplatonism, Julian the Apostate, Cynicism, Judaism.

Игорь Тантилевский

Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона.

В статье рассматриваются ключевые аспекты становления и эволюции «сотериологических» элементов в учении Аристотеля (начиная с фрагментов его «экзотерических» произведений — прежде всего, диалогов «Евдем, или О душе», «О философии» и «Протрептик») о разумной «части» души человека как его самости, о ее «божественности», путях обретения «бессмертия» (включая имплицитные намеки на «воздаяние») во взаимосвязи с доктриной об уме бога и его корреляции с «деятельным умом» человека. Соответствующие аспекты концепций Стагирита сопоставляются с «сотериологическими» элементами учения Платона о «бессмертной» (разумной) части души человека и ее участи

по отделении от тела в контексте его доктрины о мировой душе и особенностях ее «структуры». Сопоставляются также отдельные элементы представлений Платона и Аристотеля о сущности добродетели и ее «сотериологических» аспектах.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, бессмертие души, сотериология.

Igor Tantlevskij

Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul
in the Context of Plato's "Soteriology".

The article deals with the key aspects of the formation and evolution of the "soteriological" elements in Aristotle's teaching (starting with fragments of his "exoteric" works, such as the dialogues *Eudemus*, or *On Soul*, *On Philosophy*, and *Protrepticus*) about the rational "part" of the soul of man as his self, its "divinity", ways of attaining "immortality" (including implicit hints of "retribution") in conjunction with the doctrine of god's mind and its correlation with the human "active mind". The relevant aspects of the Stagirite's concepts are compared with the "soteriological" elements of Plato's teaching on the "immortal" (rational) part of the human soul and its fate upon separation from the body in the context of his doctrine of the world soul and the peculiarities of its "structure". The individual features of Plato's and Aristotle's ideas on the essence of virtue and its "soteriological" aspects in the process of human activity are also put in comparison.

Keywords: Aristotle, Plato, immortality of soul, soteriology.

Татьяна Литвин

Длительность вечного: язык вражды
в нарративах позднеантичных космологий.

В статье рассматриваются мифологемы о времени и вечности в позднеантичных сюжетах о сотворении мира, известные по платоновско-пифагорейской, герметической и гностической интерпретациям. Идея вечного в мире, соотношения времени и вечности рассматриваются на примере конфликта Рема и Ромула, давшего название вечному городу. В фокусе анализа находится язык поздней античности, в котором переплетается древний пантеон и возникает новая христианская семантика. Вечность как означаемое и акт/конфликт именования как означающее, как начало новой истории, диалектически мыслится не только в мифах, но и в критике христианских авторов, в частности Августина. Платоническая диалектика оказывается эпистемологическим решением для внутреннего семантического конфликта христианизации поздних античных космологий; установление вечного на земле (Град Божий) приобретает характер наименования, символического начала нового творения.

Ключевые слова: поздняя античность, диалектика, «Тимей», Августин, космология, нарратив.

Tatiana Litvin

The Duration of Eternity: The Language of Enmity
in the Narratives of Late Antique Cosmologies.

The article deals with mythologemes about time and eternity in Late Antique stories about the creation of the world, known through the Platonic-Pythagorean, Hermetic, and Gnostic interpretations. The idea of the eternal in the world, the relation between time and eternity is considered using the example of the conflict of Remus and Romulus, which gave the name to the eternal city. The focus of analysis is the language of Late Antiquity, in which the ancient pantheon intertwines and new Christian semantics arise. Eternity as signified and the act/conflict of naming as signifier, as beginning of new history is thought dialectically not only in myths, but also in the criticism of Christian authors, in particular Augustine. Platonic dialectics turns out to be an epistemological solution for the internal semantic conflict of the Christianization of Late Antique cosmologies, the establishment of the eternal on earth (City of God) takes on the character of a name, a symbolic beginning of the new creation.

Keywords: Late Antiquity, dialectics, the *Timaeus*, Augustine, cosmology, narrative.

Анна Степанова

Принцип природосообразности и антропологический
вектор скептической мысли (от Секста Эмпирика
к Антиоху Аскалонскому и Цицерону).

Статья посвящена вопросу формирования учения Цицерона как выражения взглядов скептиков и стоиков на человеке, отражающих парадигму природосообразности. Актуальность темы обусловлена задачей выяснения тонкостей эволюции мышления последователей скептически настроенных мыслителей от «скептического платонизма» 2-й и 3-й Академии до «эkleктичного платонизма» 4-й Академии. Переход от яростной критики стоиков скептиками к интеграции элементов стоической мысли в ткань новых учений Антиоха и Цицерона требует детального изучения, основанного на знании текстов и терминологии. В этой статье обсуждается определение человека, данное Секстом Эмпириком, и его связь с определением Антиоха. Автор обращает особое внимание на характеристику принципа природосообразности как ключевого момента у стоиков и скептиков, который играет роль посредника в учении о представлениях, что было важно для Цицерона. Отмечается, что обращение Цицерона к чувствам не случайно и уходит корнями не только в стоические, но и в скептические традиции, поэтому Антиох в своем стремлении возродить платонизм попытался связать теорию восприимчивости (впечатлений) с идеями Платона. Автор отмечает, что вопрос о пределах знания мира, рассматривавшийся скептиками второй и третьей Академии, трансформировался благодаря Цицерону и транслировался в терминах четвертой Академии. Речь теперь уже шла не только о степени знания этических принципов, масштабах пользы, но и о масштабах человеческих возможностей и их корнях. Таким образом, понятие природы

распространяется на естественные категории, имеющие отношение к ценности, став основой для понимания широкого спектра жизни и человеческой деятельности. Благодаря Цицерону не только тема человека в целом становится центральной темой древнего мышления, но и природа человека человеческого понимания, что во многом инициировано скептической традицией.

Ключевые слова: понимание, природосообразность, скептики, стоики, сродство, Секст Эмпирик, Антиох Аскалонский, Цицерон.

Anna Stepanova

The Principle of Conformity to Nature
and the Anthropological Vector of Sceptical Thinking
(from Sextus Empiricus to Antiochus of Ascalon and Cicero).

The article focuses on the issue of the formation of Cicero's teachings as an expression of the views of the Sceptics and Stoics about man reflecting the paradigm of conformity to nature. The relevance of the topic is due to the task of elucidating the subtleties of intellectual evolution of thinkers of sceptical persuasion from the "sceptical Platonism" of the 2nd and 3rd Academy to the "eclectic Platonism" of the 4th Academy. The transition from fierce criticism of the Stoics by the Sceptics to the integration of elements of the Stoic thought into the fabric of the new teachings of Antiochus and Cicero requires a detailed study. The article discusses the definition of man given by Sextus Empiricus and its relation to the definition given by Antiochus. Special attention is paid to the principle of conformity to nature which is a key point for the Stoics and Sceptics, playing the role of mediator in the teachings about impressions important to Cicero. Antiochus, in his attempt to revive Platonism, tried to link the theory of receptivity (impressions) with the forms of Plato. The question of the extent of knowledge of the world, considered by the Sceptics of the 2nd and 3rd Academy, was translated, thanks to Cicero, into the terms of the 4th Academy. It was no longer only about the degree of knowledge of ethical principles, the extent of utility, but also about the degree of human abilities and their roots. The concept of nature extended to the natural value-relevant categories, has become the basis for understanding the broad scope of human life and activity.

Keywords: understanding, conformity to nature, Sceptics, Stoics, affinity, Sextus Empiricus, Antioch of Ascalon, Cicero.

Илья Гурьянов

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

В послании Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» латинское понятие *magnanimitas* встречается в контексте парафраза диалога «Государство» (6, 485 sq.), что позволяет установить

его эквивалентность Платонову понятию μεγαλοπρέπεια. 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 данном послании следует понимать не этическую добродетель, обращенную к людям, а устойчивую волевую нацеленность на познание предметов наивысших. 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». 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). В философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического. К публикации прилагается комментированный перевод на русский язык письма Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни».

Ключевые слова: Фичино, антропология, пространственные образы, *magnanimitas*, величие духа.

Ilya Guryanov

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

In Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concept *magnanimitas* is used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), which makes its equivalence to the Greek μεγαλοπρέπεια quite clear. I argue that 'greatness of mind' would be a more accurate translation for this concept than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of mind', along with sharp insight and tenacious memory, are innate abilities, 'gifts of nature' necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino presents the constitution of a soul appropriate for a philosophical life shows that by the 'greatness of mind' in the epistle he means not moral virtue in relation to other people but a strong focus on knowledge of the highest things. This aspiration for the highest level of knowledge 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 perfectly clear, e.g., in Plato's *Timaeus*. Thus, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the terms *magnanimus* and *magnanimitas* to point out that aim towards the 'highest' is constitutive for a Platonic

philosopher. He actualizes the physical and spatial semantics of the word *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. I argue that, in Ficino's philosophical language, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated. The paper also offers a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*.

Keywords: Ficino, anthropology, spatial images, *magnanimitas*, greatness of mind.

Сергей Никоненко

К вопросу о платонизме в теории логического языка
ранней аналитической философии.

Статья представляет анализ влияния платонизма на раннюю аналитическую философию в разделах логики и эпистемологии. Актуальность темы исследования в том, что идеи ранней аналитической философии формируются в ходе полемики с платонизмом и идеализмом. В статье рассматривается логическая теория наименования, предложенная в платоновском диалоге «Кратил». Делается предположение, что проект идеального языка, реализованный аналитическими философами, имеет в качестве классического источника философию Платона. В статье подробно рассматриваются логические и эпистемологические идеи следующих аналитических философов 1900–1930-х годов: Б. Рассел, Л. Витгенштейн, А.Н. Уайтхед, А. Айер, П.Ф. Стросон и др. Платон в «Кратиле» учит о наличии особой сферы «мыслимого», или того, о чем мы можем сказать. Также Платон выдвигает предположение о том, что имена даются вещам не произвольно, а с точки зрения описания сущности вещей. Подобная постановка проблемы является конгениальной идеям представителей ранней аналитической философии. Для них чрезвычайно актуальна задача выделения сферы «мыслимого», «осмысленного», а также границ языка. Высказывается положение, что логический язык математической логики (например, язык *Principia Mathematica* или «Логико-философского трактата») назван «идеальным» вследствие наличия признаков, выявленных Платоном: всеобщности, универсальности, однозначности, рациональности, простоты и др. Обосновывается предположение, что при всей несовместимости оснований платонистской и математической логики ранних аналитиков можно обнаружить их существенное подобие. В логическом языке аналитической философии меняется только онтологический базис. По своей же форме этот язык соответствует тем требованиям, которые выдвинул Платон. Признается справедливой трактовка логических идей Рассела, Витгенштейна, Фреге и др. как формы «математического (семантического) платонизма». Показано, что в формальном отношении символизм математической логики ранних аналитических философов остается платонистским по своей сути. В этой связи устоявшийся в литературе тезис о враждебности аналитической философии идеям платонизма требует корректировки и пересмотра.

Ключевые слова: Платон, аналитическая философия, Рассел, логика, язык, наименование, сущность.

Sergei Nikonenko

Platonism in the Theories of Logical Language
of Early Analytical Philosophy.

The article deals with the impact of Platonism on early analytical logic and epistemology. The analytical philosophies emerge out of a controversy with Platonism and Idealism. The logical theory of naming in Plato's *Cratylus* is of special interest here. The project of an ideal logical language seems to be philosophically grounded in Plato's philosophy. The article focuses on the logical and epistemological ideas expounded in 1900–1940 by B. Russell, L. Wittgenstein, A.N. Whitehead, A. Ayer, P.F. Strawson, etc. In the *Cratylus*, Plato writes on the strong naming of the entities that supposedly have non-logical existence. He assumes the existence of the world of what is “thinkable”, or of what we can speak about. Plato's view is congenial to analytical theories of naming and description. Analytical philosophers consider the logical language of mathematical logic (for example, the language of the *Principia Mathematica* or the *Tractatus*) as the “ideal language” because of its apparent Platonist features: generality, universality, rationality, uniqueness, simplicity, etc. The main reason for their criticism of Plato's logic lays in the epistemology of logical grounds. These grounds are facts, not ideas. Analytical philosophers mostly reject the theory of ideas. However, this is not their common view. Frege (theory of the “thinkable”) and Whitehead (theory of “eternal objects”) are rather congenial to Plato's ontology. Analytical logical language is similar to the language of Plato's logic. It is possible to agree with the interpretation of Russellian, Wittgensteinian and Fregean logic as “mathematical (semantical) Platonism”. Platonism and analytical philosophy are different in epistemology, but they are practically identical in logic and philosophy of language.

Keywords: Plato, analytical philosophy, Russell, logic, language, naming, entity.

Рустем Вахитов

Идеальное Ильенкова с точки зрения платонизма.

Советский философ Э.В. Ильенков полагал, что Платон, который открыл существование идей, неправильно истолковал бытие идеального. По мнению Ильенкова, только политэкономическая теория Маркса дает ключ к пониманию идеального. Одним из примеров идеального Ильенков считал феномен стоимости, описанный в «Капитале» К. Маркса. Ильенков уподоблял товарно-денежный обмен и обмен вещами между человеком и природой (так Маркс определял труд). Стоимость «появляется» в вещи в процессе рыночного обмена так же, как вещество природы получает отпечаток человеческой идеи в процессе его обработки. Однако эту метафору можно продолжить: стоимости в вещи до рыночного обмена не было. Но на производство вещи был потрачен абстрактный труд, количество которого отражается в стоимости. Точно так же в предмете природы должна быть субстанция, которая потом отобразится в идеальном

бытии. Эта субстанция — всеобщая форма вещи, которая представлена в материальном теле другой вещи — в предмете культуры. В процессе такого представления одной вещью всеобщей формы другой вещи и возникает идеальное. Ильенков признавал существование всеобщего в природе, но характеризовал его как материальное бытие. Между тем, эти всеобщие формы и законы обладают всеми параметрами идеального бытия. На это указывали М.А. Лифшиц и А.Ф. Лосев. Таким образом, Ильенкову не удалось опровергнуть платоновскую теорию идей, при этом он дополнил ее важным нюансом.

Ключевые слова: Э.В. Ильенков, идеальное, Платон, эйдосы, всеобщие формы.

Rustem Vakhitov

The Ideal in Evald Ilyenkov from the Standpoint of Platonism.

The article examines the Soviet philosopher Evald Ilyenkov's approach to the concept of the ideal. Ilyenkov believed that Plato, who discovered the concept of 'idea', misinterpreted the existence of the 'ideal'. In his opinion, the political economic theory of Karl Marx is the only key to understanding the ideal. Ilyenkov considered the phenomenon of value described in Marx's *Capital* to be an example of the ideal. The commodity-money exchange is similar to the exchange of substances between man and nature (as Marx defined labor). The value of a thing emerges in the process of market exchange just as a substance of nature obtains the imprint of a man's idea in the course of its processing. However, this metaphor may be extended: there is no value in a thing before market exchange. Still, to produce a thing, some abstract labor was spent, the amount of which is reflected in the value. Similarly, there must be an essence in an object of nature, which later comes to be reflected in ideal existence. This essence is the universal form of a thing, which is represented in the material body of another thing — e.g., of a cultural item. In the process of such representation of one thing's universal form by another thing, the ideal appears. Ilyenkov acknowledged the existence of the universal in nature, but he characterized it as material existence. Meanwhile, these universal forms and laws possess all the parameters of ideal existence. This was indicated both by M. Lifshits and A. Losev. Thus, Ilyenkov failed to refute Plato's theory of ideas, and at the same he added to it an important nuance.

Keywords: Evald Ilyenkov, the ideal, Plato, *eidos*, universal forms.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. XI (2019/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2019. — 336 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Одиннадцатый выпуск «Платоновских исследований» состоит из трех разделов. В рубрике «Платон и платоноведение» содержатся статьи, посвященные темпоральности материи у Платона (А. Плешков); решению проблем «Парменида» в диалоге «Софист» (М. Тегос); трем новым изданиям «Иона» (А. Гараджа). Во второй раздел помещены материалы, связанные с образом Сократа (И. Протопопова, К. Прокопов) и сократической пайдеи (И. Мочалова, Р. Галанин), а также анализ фигуры Сократа в философии обыденного языка (А. Рахманин). В третий раздел, посвященный рецепциям платонизма, вошли работы о Юлиане Отступнике (Р. Светлов); о «сотериологии» Аристотеля (И. Тантлевский); о проблемах времени в позднеантичных космологиях (Т. Литвин); об антропологии скептицизма (А. Степанова); о философском языке М. Фичино (И. Гурьянов); о платонизме в аналитической философии (С. Никоненко); о трактатке «идеального» у Э.В. Ильенкова (Р. Вахитов). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XI (2019 / 2)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 12.12.2019.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 17.24

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.