

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



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

6th MOSCOW INTERNATIONAL
PLATONIC CONFERENCE

MOSCOW
October 31, 2018

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

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

Межрегиональная общественная организация
«Платоновское философское общество»

6-я МОСКОВСКАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ПЛАТОНОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

МОСКВА
31 октября 2018

УДК 1(091)
ББК 87.3
Т66

Оргкомитет конференции

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

Т66 **6-я Московская международная платоновская конференция:**
материалы Международной научной конференции, Москва, Рос-
сийский государственный гуманитарный университет. 31 октяб-
ря 2018 г. / под. ред. И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи. — М.: ПФО;
РГГУ; РХГА, 2018. — 59 с.

Сборник содержит тезисы докладов 6-й Московской международной
платоновской конференции, прошедшей в Российском государственном
гуманитарном университете 31 октября 2018 г.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-88812-853-4

© Платоновский исследовательский
научный центр РГГУ, 2018
© Издательство РХГА, 2018

Аннотации / Abstracts

А Секция 1: Платон и платоноведение

Плешков Алексей Александрович (Москва)

кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», заместитель директора Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полаетава – sheginoid@gmail.com

Фундаментальная онтология настоящего у Платона.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», «Парменид», вечность, время, длительность, темпорализм, традиционный этернализм, атемпоральная длительность.

Понятие вечности играет важнейшую роль в платоновской философии. «Вечные идеи», «вечный мир идей» — столь часто встречающиеся в литературе словосочетания, что «вечное» воспринимается практически как синоним «идеального». Несмотря на безусловную значимость категории вечного у Платона, вплоть до «Тимея» он не предлагает более или менее полного анализа понятия. Однако и в этом диалоге описание вечности (так же, как и вечного) неоднозначно и вызывает споры как в историко-философской, так и философской литературе.

Существует две основных стратегии интерпретации понятия «вечность». Во-первых, под вечностью можно понимать бесконечность во времени: *x* вечен, если и только если нет такого прошлого, когда бы *x* не существовал, и нет такого будущего, когда *x* не будет существовать. Эту стратегию можно назвать *темпоралистской*. Во-вторых, под вечностью можно понимать трансцендентность времени и длительность: *x* вечен, если и только если ни один элемент *x* не является частью темпорального ряда. Это стратегия *традиционного этернализма*. Обе эти стратегии применяются для интерпретации вечности у Платона, но обе они представляются неудовлетворительными.

В пользу темпорализма говорят явные темпоральные коннотации ключевых слов для обозначения вечности у Платона (ἀεί, αἰδιος, αἰών). Но отличие вечного от временного у Платона имеет не количественный, а качественный характер, о чем красноречиво свидетельствует исключение модуса настоящего из списка видов времени (Ti. 37e). Однако и этерналистская интерпретация вечности у Платона вызывает вопросы. Во-первых, если вечность трансцендентна времени, то необходимо объяснить платоновское описание времени и временного в терминах вечного (например, αἰώνιος в 37d7 для описания копии; αἰδιος в 37c6 и 40b5 для описания небесных тел). Во-вторых, если вечность трансцендентна времени, то идеи никаким образом не могут участвовать в устройении космоса.

Выход из интерпретационного тупика подсказывает диалог «Парменид». Здесь вводится понятие настоящего времени (ὁ νῦν χρόνος или просто τὸ νῦν – Prm. 151e–152e), занимающего особое положение в течении времени. Достигая в своем становлении настоящего,

объект перестает становиться и есть то, чем он становился. Настоящее, таким образом, — это «место» бытия, исключаящее всякое становление. Настоящее во времени выполняет сразу несколько функций. Во-первых, настоящее гарантирует самождественность и существование любого объекта во времени. Во-вторых, настоящее гарантирует самождественность и существование самого времени. Без настоящего, несущего в себе бытие, время было бы невозможно, оно просто не могло бы *быть*. Иными словами, настоящее — это основание времени. Это настоящее, не как элемент временного ряда, но как основание времени, и есть, на мой взгляд, искомая вечность — *атемпоральная длительность*.

Aleksei Pleshkov (Moscow)

Plato's Fundamental Ontology of the Present.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, the *Parmenides*, eternity, time, duration, temporalism, traditional eternalism, atemporal duration.

The concept of eternity plays the central role in Plato's philosophy. Nevertheless, up to the *Timaeus*, he does not offer a more or less complete analysis of the concept. And even in the *Timaeus*, the description of eternity (as well as of the eternal) is ambiguous and causes controversy in historical and philosophical literature.

There are two main strategies for interpreting the concept of eternity. First, by eternity one can understand infinity in time, this strategy can be called *temporalism*. Secondly, by eternity one can understand the transcendence of time and duration, this is a strategy of *traditional eternalism*. Both strategies are applied to interpret Plato's eternity, but both of them seem unsatisfactory.

The explicit temporal connotations of the keywords for the description of eternity (*ἀεί, αἰδιός, αἰών*) are indicated in favor of temporalism. Nevertheless, the difference between the eternal and the temporal in Plato is not quantitative, but rather qualitative, as is eloquently attested by the exclusion of the present from the list of the forms of time in *Ti.* 37e. The position of traditional eternalism also raises questions. First, if eternity transcends time, then it contradicts Plato's description of temporal things in 'eternal' terms (e.g., *αἰώνιος* in 37d7 for describing the copy; *αἰδιός* in 37c6 and 40b5 for the description of celestial bodies). Secondly, if eternity is transcendent in relation to time, then the Forms can in no way participate in the organization of the cosmos.

I believe that the *Parmenides* gives us a key for the understanding of Plato's concept of eternity. Here, the notion of the present time (*ὁ νῦν χρόνος*, or merely *τὸ νῦν* – *Prm.* 151e–152e) is introduced. Reaching in its becoming the present, an object ceases to become and turns out to be what it was becoming. The present, therefore, is *the place of the being* deprived of becoming. The present in the flow of time performs several functions at once. First, it guarantees self-identity and existence of any object in time. Secondly, the present guarantees the self-identity and the existence of time itself. Without the present, carrying the being in itself, time would be impossible, it literally could not *be*. If we consider the present not as an element of a time series, but as the foundation of time, we can conceptualize eternity in Plato as *atemporal duration*.

Лихачев Глеб Геннадьевич (Москва)

Студент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук — hedgeleb@rambler.ru

Методология дедуктивных наук: подходы Платона и Аристотеля.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, логика, методология науки, символ линии.

Для философии математика является одной из важнейших теоретических наук. Это объясняется тем, что она использует совершенную систему доказательств, оперируя только идеальными объектами, не обращаясь к эмпирическому опыту. Многим философам

начиная с античности идеальная философская система представляется выстроенной по образцу математической науки. Не в том смысле, что в ней должны быть строгие вычисления и теоремы, а в том, что ее истины должны выводиться так же ясно, как $2+2=4$.

Первый философ, у кого мы можем найти развернутое рассуждение о природе математики, — Платон. Основной источник наших знаний об отношении Платона к математике — это рассуждение о ступенях познания в так называемом символе линии из VI книги «Государства». Математику Платон помещает ниже диалектики и относит к рассудочному типу знания. Главное отличие математики от диалектики состоит в том, что она исходит из предпосылок и идёт в своём познании от посылок к следствиям, тогда как с помощью диалектической способности исследуются сами предпосылки, а познание устремлено на беспредпосылочное начало.

Платон ставит математическое знание ниже диалектического по той причине, что математик, совершая различные операции над числами и фигурами, не обращается к вопросу о том, что вообще есть число и фигура. Математик принимает аксиомы как самоочевидную данность, однако в этом предмете мы находим заинтересованность только в цели своей деятельности — вывод доказательств и теорем, — а вопрос о сущности объектов операций остаётся упущенным. Таким образом, Платон формулирует важную проблему математического знания вообще: что эта наука знает о предметах своего исследования?

После Платона в античности мы встречаем две системы знания, построенные на аксиоматических началах: это логика Аристотеля и математика Евклида. Обе системы являются фундаментом всей европейской науки и на протяжении истории сохраняют свою огромную ценность. Однако представляют ли эти аксиомы такое философско-онтологическое основание, о котором говорит Платон? В докладе мы рассмотрим позицию Платона по данной проблематике и как на такие вопросы отвечает Аристотель, исходя из своей собственной философской системы.

Gleb Likhachev (Moscow)

Methodology of Deductive Sciences: The Approaches of Plato and Aristotle.

Keywords: Plato, Aristotle, logic, methodology of science, Symbol of the Line.

For philosophy, mathematics is one of the most important theoretical sciences because it uses a perfect system of proofs. For many philosophers starting with Antiquity, the ideal philosophical system appeared to be built on the model of mathematical science. Not in the sense that it should have rigorous calculations, but meaning that philosophical truths should be deduced as mathematical truths.

The first philosopher who discussed the nature of mathematics was Plato. In the so-called Symbol of the Line from the 6th book of the *Republic*, Plato classifies mathematics as discursive reasoning and ranks it below dialectics. The main difference between mathematics and dialectics is that the former proceeds from hypotheses and accumulates its knowledge moving from premises to consequences, whereas the dialectical ability enables to explore the hypotheses themselves, and its knowledge is directed towards the principle above hypotheses, ἀρχὴν ἀνυπόθετον (R. 510b7).

Plato puts mathematical knowledge below the dialectical one because mathematicians, performing various operations on numbers and figures, do not ask the question whether there is a number or a figure at all. Mathematicians accept the axioms as a self-evident reality. However, the only interest in this case is in the deduction of proofs, whereas the question of the essence of the objects of mathematical operations remains missed. Thus, Plato formulates an important problem for mathematical knowledge in general: what exactly does this science know about the objects of its research?

After Plato, still in Antiquity, we can find two systems of knowledge built on axiomatic principles: the logic of Aristotle and the mathematics of Euclid. Both systems are the foundation of all European science and they retain their value throughout history. However, do these axioms represent that philosophical and ontological basis about which Plato speaks? In this paper we consider the position of Plato in this issue, and how such questions are answered by Aristotle.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва)

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

Платон об исправительной функции наказания.

Ключевые слова: Платон, античная этика, исправительное наказание, ретрибутивизм, эвдемонизм.

В некоторых платоновских диалогах утверждается или подразумевается, что наказание приносит пользу порочным агентам, устрояя порок в их душах или даже привнося в них добродетель. Хотя этот аспект платоновского подхода к наказанию находит широкое признание в современной исследовательской литературе, есть исследователи, которые либо в целом оспаривают его, пытаясь представить Платона сторонником чистого ретрибутивизма, либо, как минимум, ставят под сомнение, что под исправительным наказанием следует иметь в виду именно стандартные ретрибутивные практики, предполагающие причинение преступнику весьма интенсивных физических страданий.

Мне хотелось бы показать, что эти ревизионистские интерпретации ошибочны: в платоновских текстах действительно утверждается, что наказание имеет исправительную функцию, и речь при этом действительно идет о причинении агенту интенсивных физических страданий. Это относится как к социальной ретрибуции, т.е. к ретрибутивной активности одних людей по отношению к другим в рамках существующей правовой системы, так и к метафизической ретрибуции, которая может иметь место как в загробной жизни, так и в этом мире (различные страдания в этой жизни, интерпретируемые как наказание, посланное Богом или богами).

Проблема, однако, состоит в том, что у Платона не приводится практически никаких аргументов в пользу этих представлений, что, по-видимому, и является одним из оснований вышеупомянутого ревизионистского подхода. Определенная аргументация предлагается разве что в «Горгии», где Сократ пытается сочетать ретрибутивизм с эвдемонизмом и доказать, что справедливое наказание должно приносить некоторое благо порочному агенту, способствуя его счастью или, как минимум, делая его менее несчастным. Если агент избегает наказания, тем самым оставаясь порочным и аморальным, то это трактуется как величайшее зло для него самого, составляющее его несчастье. В ряде текстов это зло уже само по себе может рассматриваться как своего рода имманентное наказание, постигающее его.

Тем не менее, эта аргументация не отвечает на ключевой вопрос: почему вообще надо думать, что причинение агенту интенсивных страданий действительно делает его лучше в моральном отношении? По-видимому, такой вывод делается просто на основании общей аналогии между медицинским искусством и правосудием, которая принимается за самоочевидность и подразумевает, что, раз медицинское искусство может причинять страдания больному ради здоровья его тела, то и правосудие должно способствовать «здоровью» его души, т.е. добродетели, применяя схожие средства.

Andrei Seregin (Moscow)

Plato on the Reformatory Function of Punishment.

Keywords: Plato, ethics, ancient ethics, reformatory punishment, retributivism, eudaimonism.

In some of Plato's dialogues, it is stated or implied that punishment is beneficial for immoral people, because it removes vice from their souls or even makes them virtuous. Although this aspect of Plato's approach to punishment is widely acknowledged in modern scholarship, there are some scholars who either generally challenge it and try to present Plato as an advocate of pure retributivism, or at least call into question that when talking about reformatory punishment he had in mind standard retributive practices presupposing the infliction of very intensive physical suffering on an offender.

I would like to show that these revisionist interpretations are wrong: Plato's texts really do assert that punishment morally improves human soul and it is really intensive physical suffering that is supposed to produce this effect. This applies both to 'social retribution', i.e. retributive activities of some people towards others within some actual legal system, and to 'metaphysical retribution', which may take place in the afterlife as well as in this world (various sufferings in this life interpreted as punishments sent by God or gods).

However, the remaining problem is that almost no arguments are offered in Plato's corpus to justify these ideas, and this seems to be one of the factors that motivated the above-mentioned revisionist approach. At best, some argumentation can be found in *Gorgias*, where Socrates tries to combine retributivism with eudaimonism and to prove that just punishment must in some way benefit those who are punished by contributing to their happiness or at least by making them less unhappy. If an agent manages to avoid punishment and so to remain vicious and immoral, this is regarded as the worst possible evil for her, which constitutes her unhappiness. In some texts, this evil itself may be interpreted as a sort of an immanent punishment for the agent.

However, this argument doesn't answer the crucial question: why on earth should one think that the infliction of intensive physical sufferings really makes people morally better? This inference seems to be made simply on the ground of a general analogy between medicine and justice, which is taken for granted and implies that since the former may cause sufferings to a sick person for the sake of her physical health, the latter must contribute to the 'health' of her soul, i.e. her moral virtue, by using similar means.

Гараджа Алексей Викторович (Москва)

старший научный сотрудник кафедры источниковедения Историко-архивного института, сотрудник «Платоновского исследовательского научного центра» Российского государственного гуманитарного университета – agaradja@yandex.ru

Платон и Софрон: постановка вопроса.

Ключевые слова: Платон, Софрон, диалог, мим.

Древние (и не очень древние) свидетельства намекают на совершенно особое отношении Платона к мимографу Софрону из Сиракуз, современнику Сократа и Еврипида. Вот какую картину можно нарисовать по отрывочным сведениям, почерпнутым из *Суды* (Σ 893), Диогена Лаэртского (3.18) и Хорикия (Apol. Mim. 32.2.16): Платон восхищался книгами Софрона, привез их с собой в Афины из Сиракуз, увлекался ими настолько, что не расставался с ними ни днем, ни ночью, и не просто зачитывался этим автором, но в чем-то и подражал ему, а именно в изображении характеров (ἠθολοίῃσι πρὸς αὐτόν), по словам Диогена

Лаэртского. Отсюда можно заключить, что именно из сочинений Софрона Платон заимствовал изюминку своего философского стиля — саму форму диалога. Подобное предположение можно встретить и в очень позднем тексте Иоанна Цеца (Н. 10.55, cf. 11.62) — впрочем, со ссылкой на Σίλλοι Тимона Флиунтского, хронологически куда более близкого к Платону, — и в совсем раннем, хотя и открытом для толкования, свидетельстве Аристотеля. Речь идет о месте из лишь фрагментарно сохранившегося сочинения *Περὶ ποιητῶν*, переключаемом с текстом «Поэтики» (1447b) и вероятно дополняемом не так давно изданным папирусным отрывком (Р. Оху. 3219). Помимо Софрона, Аристотель указывает на некоего Алексамена (Теносского или Теосского) как предшественника Платона: именно тот якобы первым начал писать ‘сократические / драматические (диа)логи’.

Убежденные платонофилы, разумеется, с негодованием отвергнут любые инсинуации подобного рода, отнеся их на счет злонамеренности любимого ученика или явной ненадежности источников, в любом случае требующих серьезного толкования. Однако прежде чем приступать к какой-либо интерпретации, необходимо более или менее четко представлять себе не только доступный материал, но и инструменты для его обработки, а именно вопросы, которые следует задавать, чтобы получить осмысленные результаты. Что понимал Аристотель и другие древние авторы под ‘(диа)логом’, в первую очередь ‘сократическим’ или ‘драматическим’? Чем именно были сицилийские мимы? Увы, от сочинений Софрона сохранились лишь скудные и мало о чем свидетельствующие фрагменты. В этом главная трудность — у нас нет элементарной возможности довериться собственному суждению или здравому смыслу, сопоставив тексты двух авторов: всюду приходится двигаться на ощупь, пробираться окольными путями, полагаясь только на косвенные и ненадежные данные. А разве вправе мы вовсе ими пренебречь?

Alexei Garadja (Moscow)

Plato and Sophron: Staging a Question.

Keywords: Plato, Sophron, dialogue, mime.

There is a number of ancient (and not quite ancient) testimonies alluding to a special relationship that linked Plato to Sophron, a writer of mimes from Syracuse, contemporary with Socrates and Euripides. This is what one could outline from fragmentary evidence provided by *Suda* (Σ 893), Diogenes Laertius (3.18), and Choricus (Apol. Mim. 32.2.16): Plato admired Sophron’s writings, has taken them to Athens from Syracuse, was engrossed in them to such extent that he couldn’t part with them throughout day and night, was not only absorbed in reading but in some way imitated the Sicilian, namely in depicting characters (ἠθοποιῆσαι πρὸς αὐτὸν), as Diogenes Laertius puts it. One might infer from this that even that which makes up the special appeal of Plato’s philosophical style, the very form of dialogue, could have been borrowed from Sophron. Such an assumption has actually been inferred, both in a rather late writing of John Tzetzes (H. 10.55, cf. 11.62) — with a reference to Σίλλοι by Timon of Phlius, chronologically much closer to Plato’s time — and in a quite early (withal, open for interpretation) testimony of Aristotle. It is found in a passage from his fragmentary treatise *Περὶ ποιητῶν*, the passage that corresponds to a place in the *Poetics* (1447b) and is probably supplemented by a recently edited papyrus (P. Oxy. 3219). Besides Sophron, Aristotle indicates among Plato’s predecessors a certain Alexamenus (of Tenos or Teos): it is the latter who supposedly wrote ‘Socratic / dramatic dialogues / logoi’ well before Plato.

Inveterate Platophiles would surely reject any insinuation of that kind, putting it down to the favourite pupil’s malice or to the obvious unreliability of our sources, which demand a rather intrusive interpretation anyway. However, before embarking on an interpretation, one should envisage, more or less, not only the available material but also the tools for its processing, namely the questions that we should ask if we wish to get any sensible answers. What did Aristotle and

other ancient authors intend by a 'dialogue', especially a 'Socratic' or 'dramatic' one? What exactly were Sicilian mimes? Alas, Sophron's writings are extant only as scarce and rather unrevealing fragments. This is our quandary — we don't have even the elementary option to trust our own judgement or common sense when comparing the texts of the two authors. We have to grope our way, trailing along by roundabouts, depending only on indirect and unrelying data. Well, do we really have the right to altogether disregard such paths?

Алымова Елена Валентиновна (Санкт-Петербург)

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

ΤΙ ΠΡΟΣ ΕΥΡΙΠΙΔΗΝ, или Сократики и трагический поэт*.

Ключевые слова: Сократ, сократики, сократический диалог, Эсхин из Сфетта, Еврипид.

Исследование, положенное в основание настоящего доклада, предпринято в рамках проекта, посвященного изучению феномена сократических школ. Это явление в последнее время привлекает особое внимание историков античной мысли, о чем свидетельствуют статьи и монографии, главные герои которых — ученики Сократа.

Интеллектуальный контекст, которому принадлежали сократики, не ограничивался только тем, что вписывается в рамки собственно философского дискурса, и рассмотрение этого контекста в широких горизонтах, включающих в себя и нефилософские формы актуализации фундаментальных смыслов, прежде всего — поэзию, и преимущественно поэзию драматическую, позволяет переосмыслить такое, казалось бы, хорошо изученное явление, как философия Сократа и его учеников. В фокусе нашего интереса — взаимоотношения Сократа и его учеников с Еврипидом. В этой связи мы обратимся к дошедшему до нас фрагментарно диалогу Эскина из Сфетта «Мильтиад», одним из персонажей которого является Еврипид.

Elena Alymova (Saint Petersburg)

ΤΙ ΠΡΟΣ ΕΥΡΙΠΙΔΗΝ, or Socratics and Tragic Poet.

Keywords: Socrates, Socratics, Socratic dialogue, Aeschines of Sphettus, Euripides.

The research which constitutes the basis of the following paper is undertaken within the framework of a project dedicated to the phenomenon of the Socratic schools. This phenomenon has recently attracted a special interest of the scholars who major in the Ancient thought — the fact attested to by numerous articles and monographs whose protagonists are the disciples of Socrates.

The intellectual context to which the Socratics belonged was not reduced only to the philosophical discourse in its proper sense. To examine this context closely within wider horizons including also non-philosophical forms of actualizing the fundamental ideas, first of all, the poetry and more definitely — the dramatic poetry, allows to reconsider such a seemingly well known phenomenon as the philosophy of Socrates and his disciples. We focus our attention on the relations between Socrates and his devotees, on the one hand, and Euripides, on the other. To fulfil this task we turn to the fragmentary remains of a dialogue of Aeschines of Sphettus — *Miltiades*, in which we encounter Euripides as a participant.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

Караваяева Светлана Викторовна (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, ассистент Северо-Западного государственного медицинского университета им. И.И. Мечникова — sveta.of@gmail.com

Геракл как протагонист кинической литературы*.

Ключевые слова: античная философия, сократические школы, киники, Геракл, Антисфен. Доклад посвящен одному из самых популярных героев кинической литературы — Гераклу, фигуре, возможно, самой противоречивой и парадоксальной в греческой мифологии. С одной стороны, античность знает его как героя всем известных двенадцати подвигов, героя-богоборца, с другой стороны, представляет, например, в комедиях Аристофана, как вороватого, обжору и пронью; в трагедии Еврипида «Геракл» — как героя безумного. В нашей попытке ответить на вопрос, что делает Геракла одним из протагонистов кинической литературы, мы обратимся к истокам кинической традиции — Антисфену, которому, согласно Диогену Лаэртскому, принадлежали три сочинения о Геракле («Геракл большой», или «О силе»; «Геракл», или «Мидас»; «Геракл», или «О разумении или силе»), и попытаемся на основании дошедших до нас фрагментов, а также современных Антисфену интерпретаций образа Геракла, представленных, в первую очередь, такими авторами, как Ксенофонт, Еврипид, Аристофан, восстановить контекст и проблематику сочинений Антисфена, посвященных Гераклу.

Svetlana Karavaeva (Saint Petersburg)

Heracles as a Protagonist of Cynic Literature.

Keywords: ancient philosophy, Socratic schools, Cynics, Heracles, Antisthenes.

The report is devoted to one of the most popular heroes of cynic literature, namely, Heracles, a figure that is, perhaps, the most contradictory and paradoxical in Greek mythology. On the one hand, antiquity knows him as the hero of the famous twelve labors, a theomachist hero; however, on the other hand, in Aristophanes' comedies he is represented as a thievish glutton and swindler, and in Euripides' tragedy *Heracles* — as a mad hero. In our attempt to answer the question of what makes Heracles one of the protagonists of Cynic literature, we turn to the origins of the Cynic tradition — Antisthenes, who, according to Diogenes Laertius, was the author of three works about Heracles (*The Greater Heracles*, or *Of Strength*; *Heracles*, or *Midas*; *Heracles*, or *Of Wisdom or Strength*). Based on the fragments that have survived to this day, as well as on the interpretations of the image of Heracles that were contemporary to Antisthenes, first and foremost those presented by Xenophon, Euripides, Aristophanes, we will attempt to restore the context and the problematics of the works by Antisthenes that are dedicated to Heracles.

Юрина Екатерина Сергеевна (Санкт-Петербург)

аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета — k.iurina@mail.ru

Еврипид как воспитатель Платона.

Ключевые слова: Еврипид, Платон, драма, Аристофан.

В «Лягушках» Аристофана Дионис (трагический бог) спускается в подземный мир за Еврипидом (трагическим поэтом). Платон то и дело цитирует Еврипида, но никогда не

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

делает его персонажем своей драмы. Однако у Агафона он устраивает целый пир, куда приходит и Аристофан. Главное на этом пиру — речи до утра для тех, кто посвящён в драматическое искусство. Сократ сидит с Агафоном и Аристофаном, убеждая их, то есть комического поэта и трагического поэта, что настоящий трагический поэт должен быть и поэтом комическим (Smr. 224d). Речь Агафона в «Пире» содержательно заставляет желать лучшего, но завораживает слушателей своим стилем. Сам Сократ заявляет, что говорил он по-горгиански (Smr. 198c). Речь Агафона действительно похожа на речь знаменитого софиста. От Агафона не осталось никаких трагедий, свидетельством его подражания софистике служит только его речь в литературной обработке Платона. Такая литературная обработка под именем Агафона могла иметь в виду другого трагика. И, как нам кажется, этим трагиком был Еврипид.

Аристофан в своих комедиях не только представляет нам Еврипида в качестве философа («Ахарняне», «Женщины на празднестве Фесмофорий»), но также пародирует его трагедии — например, «Елену», «Алкесту», «Вакханок». Так, в комедии «Женщины на празднестве Фесмофорий» Аристофан говорит о голове грамматика Горга (τῆ Γόργος πῆρι τὸ ὑρακιάτεο σὺ τῆ κεφαλῇ) в сцене, которая является аллюзией на трагедию Еврипида (Ph. 1101–1107) и, безусловно, имеет в виду знаменитого софиста Горгия. Платон также упоминает о «голове Горгия» в «Пире» (Smr. 198c). Таким образом, и Платон, и Аристофан видят стиль Горгия в стиле трагиков, что заставляет нас рассматривать Еврипида как трагика и мыслителя, который находится в едином интеллектуальном контексте с софистами, Аристофаном и Платоном, а значит, драма Еврипида могла повлиять на драму Платона.

Драматург не предлагает решение того или иного вопроса, он хочет, чтобы зритель / читатель научился думать сам. Трагедии Еврипида предлагают зрителю подумать самому: где на самом деле была Елена, кто такой Дионис, как человек заблуждается и постоянно ошибается в увиденном / услышанном. Такая драма, где зритель / читатель должен размышлять вместе с героями драмы, является базой воспитания самого Платона, пишущего апоретические диалоги, и является подходящим аналогом для диалогов Платона [D. Sansone, “Plato and Euripides”, 1996: 59]. Таким образом, мы хотим обратить внимание, во-первых, на трагедию Еврипида как предтечу платоновского диалога, поскольку драма Еврипида направлена на диалог со зрителем; во-вторых, мы настаиваем на общем интеллектуальном контексте трагического поэта (Еврипида), комического (Аристофана) и философа, пишущего трагикомедию, — Платона.

Ekaterina Iurina (Saint Petersburg)
Euripides as a Teacher of Plato.

Keywords: Euripides, Plato, drama, Aristophanes.

In Aristophanes' *Frogs*, Dionysus (the tragic god) descends to the underworld aiming to retrieve Euripides (the tragic poet). Plato often quotes Euripides, but Euripides had never been the character of Plato's drama unlike Agathon, another dramatist appearing in Plato's dialogues. We can see Socrates convincing Agathon and Aristophanes that a tragic poet should be a comic poet as well (Smr. 224d). Agathon's speech in the *Symposium* fascinates his audience, its style is reminiscent of that of Gorgias. Socrates himself remarks that Agathon was speaking like Gorgias. There's no extant tragedy written by Agathon, we have only this speech which is a literary adaptation of Plato's. The latter could have slipped into his adaptation the name of Agathon instead of the name of another dramatist, who was close to the Sophistic movement of the 5th B.C. We maintain that it could have been Euripides.

Aristophanes not only shows us Euripides as a philosopher in the comedies like *Acharnians*, *Thesmophoriazusa*, or *The Women Celebrating the Thesmophoria*, but also parodies Euripides'

tragedies — for example, *Helen*, *Alcestis*, *Bacchae*. Thus, Aristophanes mentions the head of the grammarian Gorgo in the scene alluding to Euripides' tragedy *Andromeda* (Th. 1101–1107). This head of Gorgo is an allusion on the famous Sophist Gorgias. The same allusion we can find in Plato's *Symposium* (Smp. 198c). So, both Plato and Aristophanes demonstrate the style of Gorgias in the style of dramatists, or at least mention Gorgias in connection with Euripides or Agathon. This very fact urges us to consider Euripides as a dramatist *and* a thinker, who belonged to the same intellectual context as the Sophists of the 5th B.C., with Aristophanes and Plato. For this reason, we may assume that the drama of Euripides could have influence on Plato's drama.

A dramatist doesn't impose an answer, he rather wants that his spectator or reader learned to think independently. The tragedies of Euripides invite the reader or spectator to think together with the author: where actually resided Helen, who is Dionysus, how a human being makes mistakes and keeps misunderstanding. This drama of speculating viewer or reader is the basis of education in Plato's own aporetic dialogues. Thus, on the one hand, we lay stress on the drama of Euripides that was "a proper analogue to a Platonic dialogue" [D. Sansone, "Plato and Euripides", 1996: 59], and, on the other hand, we assert that Euripides, Aristophanes and Plato have been steeped in a common intellectual context.

Протопопова Ирина Александровна (Москва)

кандидат культурологии, доцент, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра» РГГУ — plotinus70@gmail.com

«Парменид» и «Гиппий Большой»:
два типа эйдосов и два типа причастности.

Ключевые слова: Платон, «Парменид», «Гиппий Большой», эйдосы, причастность, единое, целое.

1. В первой части «Парменида» Парменид спрашивает юного Сократа, как вещи приобщаются к эйдосам — к целому эйдосу или к части. Высказываются две возможные версии причастности: как «день» и как «ткань». Это представлено как апория. Я полагаю, во-первых, что данные два типа причастности соотносятся с двумя типами эйдосов, эксплицитно выделенными в диалоге «Гиппий Большой»; во-вторых, что в «Пармениде» эти два типа эйдосов представлены как два основных принципа существования единого, которые в «Софисте» выведены во взаимодействии пяти великих родов, а в «Тимее» — в описании космической души. Первый тип эйдосов можно назвать *качественным*, или *неделимым*. Здесь каждая отдельная вещь обладает тем же качеством, что и совокупность подобных вещей (прекрасное, справедливое, сильное, здоровое и т.д.) (Hr. Ma. 303b).

Второй тип эйдосов рассматривается в «Гиппии Большем» на примере чисел («если мы с тобой, Гиппий, вместе два, то и каждый из нас должен быть двойкой?» — Hr. Ma. 301d5–e8) и на примере удовольствия от слуха и зрения. По отдельности удовольствие от зрения и слуха качественно отличаются друг от друга, а совместно они создают единство с новым качеством. Таким образом, этот тип эйдоса существует как целое, части которого по отдельности не обладают характеристиками этого целого. Назовем эти эйдосы *собирательными*, или *квази-делимыми*.

2. В «Пармениде» собирательный, или квази-делимый, тип эйдоса превращается в необходимый принцип существования единого в начале второй гипотезы (Prm. 142bd), когда выясняется, что «единое как единое» мыслить невозможно, но необходимо предположить, что «единое существует»: получается, что само существующее единое — целое, а

единое и бытие — его части (Prm. 142d1–5). Этот принцип существования единого как целого, состоящего из частей, с необходимостью приводит рассуждение к диалектике тождественного и иного: «поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином» (Prm. 145e3–5).

Диалектика тождественного и иного базируется уже на другом типе причастности, связанном с неделимостью эйдоса. Здесь единое отличается от иного, но иное тоже отличается от единого, следовательно, им обоим причастно «различение» — а раз так, то именно в силу различения они оказываются подобными. Тут мы наблюдаем уже причастность другого типа — не частей целому, а разных эйдосов качественному неделимому эйдосу (Prm. 147e6–a3).

На мой взгляд, важнейшая для Платона проблема «единое-многое» разрешается в объемной динамической модели взаимодействия двух основных типов эйдосов и причастности, связанных с делимостью и неделимостью.

Irina Protopopova (Moscow)

Parmenides and Hippias Major: Two Types of Eidos and Two Types of Participation.

Keywords: Plato, the *Parmenides*, the *Hippias Major*, eidos, participation, the One, the whole.

1. In the first part of Plato's *Parmenides*, Parmenides asks a young Socrates, how things can achieve participation with eidos – with the whole or with a part of it. They identify two types of participation: 'like one and the same day' and 'like a blanket'. This is shown as an aporia. I presume that, first, these two types of participation relate to the two types of eidos explicitly singled out in the dialogue *Hippias Major*; second, in the *Parmenides*, these two eidos types are presented as the two founding principles of the existence of the whole, which, in turn, are shown in the *Sophist* in the interaction of the five great genera, and in the *Timaeus*, in the description of the cosmic soul. The first type of eidos may be designated as *qualitative*, or *indivisible*. Here, every thing has the same quality as the sum of similar things (the righteous, healthy, good, etc.) (Hp. Ma. 303b).

The second type of eidos is shown in the *Hippias Major* by the example of numbers and of the pleasures of sound and sight (which could conveniently be called aesthetic): separately, the pleasures of sight and sound are qualitatively distinct from each other but united they acquire a completely new quality. As such, this type of eidos exists as a whole, whose parts, taken separately, do not possess the qualities of that whole. Let us call these eide *composite*, or *quasi-divisible*.

2. In the *Parmenides*, the composite or quasi-divisible type of eidos becomes a necessary precondition for existence of the One at the beginning of the second hypothesis, when it is established, that 'the One as one' is unthinkable, but that it is necessary to assume that 'the One exists': the oneness and being are parts of this whole (Prm. 142d1–5). The principle of existence of the One as a whole composed of parts necessarily leads our reasoning to the dialectic of the Same and the Other (Prm. 145e3–5). The dialectic of identity and difference is based on a different type of participation, tied to the indivisibility of eidos. Here we can see that one is different from the other but the other also is different from the one, so their combined quality is difference — and because of this, they become identical. We have here the participation of another type — not of parts in the whole but of a different eidos in a qualitative indivisible eidos.

To my mind, the most important, for Plato, problem of the 'One and Many' is solved with the help of a comprehensive dynamic model of interactions between the two founding types of eidos and participation tied to divisibility and undivisibility.

Волкова Надежда Павловна (Москва)

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

Интерпретация Платоном тезиса Протагора и проблема причастности.

Ключевые слова: Платон, Протагор, причастность, теория идей, теория чувственного восприятия.

Доклад посвящен проблеме причастности у Платона. Вопрос о том, как соотносятся вещи и идеи, или что такое причастность, возник в Академии еще при жизни Платона, о чем свидетельствует известный отрывок из «Метафизики» (Metaph. A 6). Проблема причастности распадается у Платона на две части: на вопрос об отношении вещей и идей и вопрос об отношении идей и идей. В моем докладе речь пойдет в основном о втором вопросе. В современной исследовательской литературе вопрос о том, что такое причастность, широко обсуждался, начиная с середины века XX (Властос, Селларс, Аллен), и обсуждается по сей день (Шичалин, Бугай). Наверное, не будет большим преувеличением сказать, что те исследователи, которые симпатизируют Аристотелю и перипатетикам, склонны отрицать то, что Платон имел последовательную концепцию причастности, а исследователи, симпатизирующие Платону, зачастую используют термин причастность как рабочий и не требующий специального объяснения, как это делали сами платоники. Со своей стороны, я бы хотела предложить некоторые аргументы в пользу того, почему причастность у Платона оказывается таким философским понятием, которое скорее объясняет другие, чем само может быть объяснено; говоря языком Аристотеля из «Второй Аналитики», мы его принимаем, а не выводим. Для этого я бы хотела привлечь платоновскую интерпретацию тезиса Протагора, известного как «человек — мера всех вещей». Эта интерпретация предполагает, во-первых, определенную теорию чувственного восприятия, а во-вторых, определенную онтологию, а именно интерпретацию бытия как потока, которую Платон атрибутирует Гераклиту. В «Тее́тете» он показывает, что акт взаимодействия предмета чувства и органа чувства оказывается онтологически первичным по отношению к обоим (субъекту и объекту восприятия). Причем бытие и есть это самое непрерывное взаимодействие, порождающее бесконечное число пар: восприятие и воспринимаемое, например, видение в глазу и цвет в предмете. В «Софисте» Платон, сталкивая позиции последователей Парменида и последователей Гераклита, то есть две взаимоисключающие трактовки бытия как движения и как покоя, создает новую онтологию, в которой идеи, как объекты мысли, и ум, как мыслящий субъект, возникают как следствия взаимодействия друг с другом. Таким образом, для идеи быть причастной бытию означает не что иное, как быть помысленной, причем эта причастность, как и в случае чувственного восприятия, вызывает беспредельное бинарное дробление на пары «мыслимое (одно) — мыслящее (бытие)», которое описано во второй гипотезе «Парменида».

Nadezhda Volkova (Moscow)

Plato's Interpretation of Protagoras' Thesis and the Problem of Participation.

Keywords: Plato, Protagoras, participation, theory of ideas, theory of sense perception.

The question of how Particular things and Ideas are related, or what is Participation, was not sufficiently clarified by Plato in the Academy, the well-known passage from *Metaphysics* (A 6) testifies to this. In Plato, the problem of Participation has two parts: the first part is the question of Relation of Ideas with Particulars and the second part is the question of Relation of Ideas with Ideas. In my presentation, I will speak mainly about the second question. In modern studies, the problem of Participation has been widely discussed since the middle of the 20th century (Vlastos,

Sellers, Allen) and is still being discussed (Shichalin, Bugay). Probably, it will not be a great exaggeration to say that those scholars who sympathize with Aristotle and Peripatetics are inclined to deny that Plato had a consistent theory of Participation, and scholars who sympathize with Plato often use the term Participation as technical and do not offer a special explanation, as Platonists did. My presentation provides new arguments for the following claim: Participation in Plato turns out to be such a philosophical concept that rather explains others than can itself be explained. For this, I would like to examine Plato's interpretation of Protagoras' thesis, known as 'Man is the measure of all things'. Plato's interpretation presupposes two things, first, a special theory of sense perception, and secondly, a special Ontology, namely the interpretation of being as a flow that Plato attributes to Heraclitus. In the *Theaetetus*, Plato shows that the Interaction between the object of sensation and the organ of sensation is ontologically primary with respect to both actors (the subject and the object of perception). Moreover, Being is that Interaction which generates the subject and the object of perception. In the *Sophist*, Plato, confronting the followers of Parmenides and the followers of Heraclitus, creates a new Ontology. This Ontology presupposed that Ideas as objects of thought and Mind as a thinking subject also arise as consequences of an Interaction. Thus, for an Idea to *be* means to be conceivable. Therefore, Participation as the first Act of Being is ontologically primary with respect to Ideas and Mind.

Романов Алексей Николаевич (Рига)

независимый исследователь — anromanov@inbox.lv

О невидимом теле и видимой душе.

Ключевые слова: Платон, «Федон», третий аргумент, недуалистическое прочтение, невидимое тело.

Согласно моей интерпретации, в 83с «Федона» Сократ говорит как о величайшем из всех зол считать, что наши страдания и удовольствия возникают в зависимости от успеха или неудачи в осуществлении наших желаний. Такая переформулировка позволяет прочесть третий аргумент недуалистически, но интерпретировать его как первое методологическое положение в этом диалоге. Только в этом случае становятся понятными загадочные высказывания Сократа о невидимом теле и видимой душе.

В своей реконструкции этого доказательства я исхожу из иных оснований, нежели принятые до сих пор в платоноведении. Основанием для этого аргумента, на мой взгляд, не является ни аналогия оппозиций *душа-тело* и *вещь-сущность*, ни родственность или подобие *тела* вещам, а *души* сущностям.

Предлагаю рассматривать это доказательство как результат и продолжение эленектического поворота Сократа, подготовленного предыдущим аргументом об анамнезисе и репликой Кебета о страхе. В ситуации эленектики рассуждения строятся не на объектных отношениях, а на отношениях двух интенций или динамик мышления, а именно: проективной или условно *телесной*, и обратной или непроективной, условно соотносящейся с *душой*. Так в эленектике происходит разотождествление мышления (шире — восприятия) и его объекта, что позволяет видеть, наблюдать свое мышление, «дать ему логос». При этом «видимое» (как проективная или *телесная* динамика) и «невидимое» (как обратная или непроективная динамика *души*) оказываются иссушенными или «эленектически» объектами для наблюдения при их посредстве двух динамик мышления.

Если читать аргумент в таком «наблюдательном» или эленектическом ключе, и невидимое тело, и видимая душа, и странные, настойчивые оговорки Сократа об их подобии соответственно видимому и невидимому, равно как и их взаимоотношения первенства и

подчинения, уже не кажутся противоречивыми. Наконец, только как эленктическая процедура, то есть как наблюдение своего мышления, первая в этом диалоге методологическая максима оказывается практической и технической рекомендацией.

Aleksei Romanov (Riga)

On the Invisible Body and Visible Soul.

Keywords: Plato, the *Phaedo*, the third argument, non-dualistic reading, invisible body.

My aim in this presentation is to avoid the dualistic reading of the third argument in the *Phaedo*. I propose to redefine the Socrates' claim in 83c about the greatest and most extreme of all evils as follows: in 83c, Socrates says it is the greatest of evils to think that our pleasures, pains and fears occur because of fulfilment or non-fulfilment of our desires.

For my interpretation, I need to reconstruct the third argument in the key of the elenctical transformation of ordinary objects of our thinking. Only in this case we can understand what does it mean when Socrates talks of such strange things as invisible body and visible soul. In my reconstruction of the third argument, I propose others foundations, not an analogy or likeness or affinity as proposed in the secondary literature of modern scholars.

I see this argument as the elenctical turn of Socrates during his discussion with his interlocutors which had been prepared, on the one hand, by the second argument on recollection, and Cebes' remark on fear in 77e, on the other hand. In the elenctical situation, we discuss not the objects but intentions or dynamics of thinking on these objects, namely a projective or *bodily* dynamics and an inverse not-projective dynamics related to the *soul*. In the elenctical procedure, the thinking separates from its object; as a result, we can observe our thinking in its intention – to the *seen* (particles) or to the *unseen* (things themselves). In this case, the *seen* and the *unseen* are artificial objects, and each of these artificial or elenctical objects means not a natural ordinary object but rather a mode of thinking on this object or a flair of intention or dynamics of thinking. Thus, we have two dynamics, one of them is projective or *bodily* and the other inverting, associated with the *soul*.

If we read the third argument in such an 'observational' or elenctical key we shouldn't see contradictions in such definitions as the *invisible body* or the *visible soul* with a strange, insistent reservations of Socrates about their likenesses to the *seen* and *unseen* in each case, as well as in their relationships of primacy and dependance. Finally, the very possibility of methodological maxim to be a technical and practical recommendation is the result of elenctical procedure as the observation of our own thinking with a separation from its natural object.

Прокопов Кирилл Евгеньевич (Москва)

аспирант школы философии факультета гуманитарных наук «Высшей школы экономики» (НИУ ВШЭ) – kirillprokopov@gmail.com

Три подражания «Федону»: Макрина, Хрущов и яблоко Аристотеля.

Ключевые слова: Платон, «Федон», Григорий Нисский, Аристотель.

Мы рассмотрим три философских диалога, для которых платоновский «Федон» стал образцом по форме и содержанию: работу Григория Нисского «О душе и воскресении», аристотелевский псевдоэпиграф «О яблоке или о смерти Аристотеля» (*Liber de Pomo sive de Morte Aristotelis*) и диалог князя М.М. Щербатова «Разговор о бессмертии души». Будет показано, каким образом идеи, взятые из «Федона», трансформируются авторами для решения собственных задач.

Григорий, повествуя о своем разговоре с сестрой Макриной, произошедшем после смерти их брата Василия, частично вкладывает в образ Макрины образ Сократа, но смещает акцент в сторону христианского понимания отношения между душой и телом и учения о всеобщем апокатастасисе, что заметно изменяет драматические и содержательные элементы диалога в сравнении с изначальным образцом. Латинский вариант *De Pomo* представляет собой перевод с текста, написанного на иврите, который, в свою очередь, был переводом оригинального сочинения на арабском, датируемого приблизительно IX веком. Драматически диалог представляет собой фантастическую сцену смерти Аристотеля: философ слаб и близок к смерти, но аромат яблока, которое он держит в руке, дает ему силу вести философскую беседу; «сократизация» Аристотеля заметна не только по структурным, тематическим и философским сходствам с «Федоном», но и драматически: с Аристотелем беседуют участники платоновского диалога Симмий и Критон. В свою очередь, текст Щербатова дает нам сведения о первых заметных шагах в отечественной рецепции платоновского творчества: диалог, написанный в 1788 г., вероятно всего ориентировался на недавние переводы «Федона» в журнале «Утренний свет» и в рамках проекта по переводу диалогов «Творения велемудрого Платона». Автор разговора, где роль Сократа играет обвиненный в организации переворота А.Ф. Хрущов, менее прочих претендует на оригинальность, но расширяет доказательство бессмертия души до семи и ставит перед собой цель дополнить греческий образец христианским законом и откровением.

Анализ этих текстов позволяет сделать вывод, что вневременная драматическая сила платоновского произведения позволила авторам подражаний использовать «Федон» для создания сочинений, схожих по антуражу и высказываемым идеям, но с неизбежным изменением формальных и содержательных деталей, будь то: 1) христианское учение о душе и попытка создания христианского образца в жанре *consolatio*; 2) смесь платоновского и аристотелевского учения, характерная для Востока, и стремление героизировать Аристотеля на манер Сократа; 3) самостоятельный опыт рассуждения на вечную тему, оформленного по модели «Федона».

Kirill Prokopov (Moscow)
Three Imitations of Plato's *Phaedo*.

Keywords: Plato, the *Phaedo*, Gregory of Nyssa, Aristotle.

In this paper, I will consider three philosophical dialogues, which took Plato's *Phaedo* as a model for their own form and content: Gregory of Nyssa's *On the Soul and the Resurrection*, Aristotelian pseudepigraphus *Liber de Pomo sive de Morte Aristotelis*, and M. Shcherbatov's dialogue *On the Immortality of the Soul*. The task is to reveal how Plato's essentials in the *Phaedo* were transformed for the purposes of each author.

Gregory of Nyssa presents the dialogue with his sister Macrina (whose image to a certain extent was inspired by Socrates in the *Phaedo*) after the death of their brother Basil of Caesarea. His refinement of the pagan philosophical text involves Christian views on soul-body relation and the doctrine of *apokatastasis*, alien to Plato's agenda. Latin version of the *De Pomo* is a translation of a Hebrew translation (also extant) of an original account in Arabic going back to the 9th century. Here Aristotle (in no way a historical account), lying on his deathbed, discusses with Simmias and Crito his philosophy. Lastly, Shcherbatov's dialogue is the first text in Russian philosophy that was guided directly by Plato's philosophy and the *Phaedo* in particular.

A closer look on these texts will indicate that despite their heterogeneity they all owe to the *Phaedo* the everlasting image of a person in *ante mortem* state who not only has no fear of death but consoles her interlocutors and exhorts them to live the blessed life, whether it is a philosophical way of living or a Christian one.

Гончарко Оксана Юрьевна (Санкт-Петербург)

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

«Платоновский» ответ Аристотелю: два диалога о логике в Византии*.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, неоплатонизм, история логики.

В докладе представлены два диалога неоплатонической традиции, созданные в подражание жанру платоновского диалога: диалог Порфирия «Комментарий к *Категориям* Аристотеля (Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ λέξιν καὶ ἀπόκρισιν)» (ed. A. Busse, 1887), где в качестве «собеседников» выступают Вопрос (ἡ Ἐρώτησις) и Ответ (ἡ Ἀπόκρισις), обсуждающие спорные решения Аристотеля в «Категориях»; а также диалог Феодора Продрома «Ксенедем, или Гласы» (Ξενέδημος ἢ Φωναί) [см. Spyridonova L., Kurbanov A., Goncharko O. Yu. “The Dialogue Xenedemos, or Voices, by Theodore Prodromos”, A Critical Edition, with English Translation, in *Scrinium* (2017) 13: 227–275], в котором разворачивается обсуждение спорных моментов уже в теории определения Порфирия.

Названные диалоги представлены как принадлежащие платоновской традиции логические построения, предполагающие рассмотрение «открытых» вопросов аристотелевской теории, вместе с историко-философским и историко-логическим анализом их содержания. Каждый диалог коротко характеризуется с точки зрения фабулы и содержания, а также ключевых понятий, которым посвящен.

В докладе утверждается, что если Порфирий создал достаточно «либеральный» подход к рассмотрению логических правил отнесения понятий к той или иной категории, что предполагает идею относительности логических построений и множественности логик, то Феодор Продром усомнился не только в необходимости природе логических правил, но и в самой возможности построения логики вообще. Достаточно интересным является тот факт, что разными авторами, принадлежащими неоплатонической традиции, поддерживаются идеи логического плюрализма, а также парадоксальной природы основных логических понятий и правил.

Oksana Yu. Goncharko (Saint Petersburg)

“Platonic” Answer to Aristotle: Two Dialogues on Logic in Byzantium.

Keywords: Plato, Aristotle, Neoplatonism, history of logic.

I attempt to represent the two dialogues created in style and technique of Platonic dialogue. On the one hand, I try to show, that the dialogue by Porphyry *On Aristotle’s Categories* (Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ λέξιν καὶ ἀπόκρισιν) (ed. A. Busse, 1887) is dedicated to the main controversial issues of Aristotelian theory of categories. On the other hand, it is interesting to look at how the second dialogue, *Xenedemos or Voices* (Ξενέδημος ἢ Φωναί) by Theodoros Prodromos [cf. Spyridonova L., Kurbanov A., Goncharko O. Yu. “The Dialogue Xenedemos, or Voices, by Theodoros Prodromos”, A Critical Edition, with English Translation, in *Scrinium* 13 (2017): 227–275], deals with that of the Porphyrian definition theory.

This talk offers the presentation of the two dialogues together with some comments on their philosophical and logical content. Each dialogue is briefly characterized in terms of the plot and content, as well as the key notions to which they are devoted.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

It is argued, that Porphyry built a very 'liberal' approach to the logical rules, which are in fact nothing else but human conventions on how to reason and to deduce something concerning categories. While Theodoros Prodromos tried to doubt Porphyry's definitions of Aristotle's predicables in this work, as well as the very possibility of any definition either, and our capacity to formulate such definitions. It is a curious fact that unlike the logical works of Aristotle, Plato-style dialogues, written in the dialogue form, demonstrate the idea of logical plurality and paradoxical nature of the main logical notions.

Ноговицин Олег Николаевич (Санкт-Петербург)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — onogov@yandex.ru

Единство понятия сущего у Плифона: «О том, чем различаются Платон и Аристотель» и «Против сочинения Схолария в защиту Аристотеля».

Ключевые слова: Плифон, единство сущего, синонимия, омонимия.

Доклад посвящен исследованию аргументации Георгия Гемиста Плифона относительно вопроса о единстве понятия сущего, предложенной им в трактатах «О том, чем различаются Платон и Аристотель» и «Против сочинения Схолария в защиту Аристотеля», написанном в качестве ответа на возражения Георгия Схолария к первому из названных трактатов Плифона. Данный ключевой онтологический вопрос Плифон решает исходя из противоположности между позицией Аристотеля, утверждавшего, что сущее называется омонимично (в различных смыслах), и позицией Платона, которого Плифон рассматривает в качестве главного автора, поддерживавшего мнение о единстве понятия бытия, — сущее называется синонимично (в единственном смысле). Для Плифона эта синонимия есть следствие креационистской установки: Бог есть творец всякого сущего, и в этом смысле порядок творения во всех его категориальных связях обладает принципиальным единством упорядоченного в замысле всего сотворенного целого частей. Аристотель, напротив, исходит из понятия о Боге как принципе согласования множества самостоятельного по своей сущности сущего. И хотя он допускает синонимию в случае определения по родам и видам, т.е. под категорией «сущности», по мнению Плифона, он делает это только окказионально. В рамках собственной аргументации Плифон пытается развивать критику Аристотеля понятийными средствами учения самого Аристотеля, что во многом обусловлено философской школой Плифона, т.е. школьной традицией неоплатонических комментариев к Аристотелю. Однако Плифон не подгоняет понятия Аристотеля под учение Платона, но дает в своем трактате образец оригинального обращения смыслового содержания некоторых из них, что позволяет ему использовать эти понятия в полемике с самим Аристотелем и его последователями среди ученых христиан.

Oleg Nogovitsin (Saint Petersburg)

The Unity of Being in Plethon: *On the difference between Plato and Aristotle and Against the writing of Scholarios in defense of Aristotle.*

Keywords: Plethon, unity of being, synonymy, homonymy.

The paper is dedicated to analysis of the rationale George Gemistos Plethon puts forth in regard of the unity of the concept of being in his treatises *On the difference between Plato and Aristotle and Against the writing of Scholarios in defense of Aristotle*, which was written in response to George Scholarios' objections to the first of the mentioned Plethon's works. Plethon considers the key ontological issue on the basis of the difference between Aristotle's position, who affirmed the being to be spoken out as a predicate in homonymic way (in different senses) and Plato's view,

whom Plethon reckons as the core supporter of the thesis on the unity of being, that the being is spoken out as a predicate in synonymic way (in a single sense). For Plethon, such synonymy appears a consequence of creationist directive that God is a creator of all being, thus the order of creation in its categorical ligaments contains principal unity of what is regularized within the design of all the created whole of parts. On the contrary, Aristotle proceeds from the concept of God as a principle of arranging the multitude of the self-substantiated being. And though he admits the synonymy in the case of determination by genera and species, i.e. under the category of 'essence', in the thought of Plethon, he does it only on an occasional basis. The Plethon's own discourse is set on an attempt to criticize Aristotle by the conceptual means of the very Aristotle's doctrine. This is determined by the scholarly tradition of Neo-Platonist comments on Aristotle which has prevailed in the philosophical school of Plethon. However, he does not accommodate the Aristotle's notions to Plato's teaching. He rather provides in his treatise a specimen of how to originally treat the conceptual content of some of them, which allows Plethon to apply these concepts in polemics with Aristotle himself and his followers among the learned Christians.

Файбышенко Виктория Юльевна (Москва)

кандидат философских наук, Свято-Филаретовский институт – vfaib@mail.ru

Другая жизнь и единственность бытия: платонизм в версии Мамардашвили.

Ключевые слова: дурная бесконечность, бытие, понимание, другая жизнь, освобожденное время.

Мамардашвили разделяет «реальную философию» и «философию учений и систем». Речь идёт вовсе не о различении «подлинного» и «неподлинного». Это феноменологическое различие акта или события сознания, содержание которого исчерпывается им самим, и той рефлексивной и понятийной работой, которая необходима, чтобы выйти за пределы обыденного языка и неотрывного от него дизайна мира. Платон, как и его главный персонаж — Сократ, является для Мамардашвили «экземплярной формой» философа. Платон оказывается и поставщиком основных образов для «реальной философии». Его роль в текстах Мамардашвили схожа с ролью Пруста, и это не случайно.

У Мамардашвили есть излюбленный вход в центральную для него проблематику события сознания: Сократ часто начинал с того, как люди (не) понимают справедливое, так и Мамардашвили начинает с ситуации бесплодного раскаяния. Оно указывает на дурную бесконечность, в которой пребывает человек. Он раскаивается в том, что сделал, но вновь и вновь совершает всё то же. Жизнь обращается в дурной сон, в котором будут вновь и вновь повторяться ошибки и преступления. *Метаноии*, перемены ума, не происходит. Дурная бесконечность прерывается только необратимым событием. Это необратимое событие есть извлечение опыта, меняющее жизнь навсегда. Но извлечь опыт невозможно, пока человек внутри того, что происходит само собой. Парадокс в том, что извлечение здешнего опыта возможно лишь при радикальном изменении самой конфигурации сознания — при столкновении с «другой жизнью». Собственно сознание начинается именно с узнавания «другой жизни». Эта другая жизнь — не какой-то процесс, идущий параллельно с этой жизнью. Она — не что-то «существующее», но бытие существующего. Она асимметрична по отношению к потоку существования, как рассекающая его прозрачная плоскость. Если опыт извлечён, случается вечность.

Тот опыт, который всё меняет и останавливает дурную повторяемость, всегда один и тот же — не по конкретному содержанию и не по условиям, в которых он случается, а потому что это акт, который и создаёт трансцендирование — выход из вечно повторяющейся ситуации. «То же самое» бытия прерывает небытийное «то же самое» потока нерождённых

событий. Это тот же процесс, который Мамардашвили много раз описывал на примере Пруста. Сознание, пережившее удар эпифанической молнии, расщепляет случайно сцепившиеся осколки потерянного времени и обретает целое время, собирает его. Это освобождение времени есть освобождение от психологического иллюзионизма времени, от идеологии времени вообще. Содержание мира остаётся тем же, но смысл его радикально меняется. Освобождённое время и есть бытие.

Victoria Faibyshenko (Moscow)

Other Life and Uniqueness of Being: Mamardashvili's Version of Platonism.

Keywords: bad infinity, being, understanding, another life, liberated time.

Merab Mamardashvili separated 'a real philosophy' and 'a philosophy of doctrines and systems'. It is not about the distinction between 'the genuine' and 'the false'. This is a phenomenological distinction between an act or an event of consciousness, whose content consists in itself, on the one hand, and the reflexive and conceptual work that is necessary to go beyond the ordinary language and, inseparable from it, the design of the world, on the other hand. It is Plato who provided Mamardashvili with key images for 'the real philosophy'.

Socrates used to begin his dialogues with a human (mis)understanding of what is just. In a similar way, Mamardashvili approaches his central issue of consciousness with a situation of fruitless repentance. This repentance indicates a kind of bad infinity. A person repents of what she has done, but again and again she does the same thing and finds herself in the same situation. Life turns into a bad dream, where mistakes and crimes are repeating indefinitely. *Metanoia*, a transformative change of mind, never happens. Only 'the extraction of experience' may interrupt the bad infinity. But, paradoxically, it is impossible as long as a person is inside the flow of empirical experience. The radical change in the very configuration of consciousness can take place only if the consciousness discovers 'another life'. The other life is not a process parallel to 'this life'. It does not 'exist'. It ceases the flow of existence and makes to see a form which is forming a form. If the experience is extracted, eternity occurs here and now.

The act of consciousness which stops the endless repeatability is always the same one. Neither its specific content nor its conditions, but the act itself creates transcendence as a way out of an ever-repeating situation. That is, the true 'same' interrupts the bad 'same'. It is the process Mamardashvili discovered in Proust's novels. The consciousness that has survived the impact of an epiphanic lightning disengages an accidental adhesion of fragments of a lost time and acquires time as a whole. This liberation of time is the liberation from the psychological illusionism of time and from the ideology of time. The content of the world remains the same, but its meaning changes radically. This liberated time is Being.

🔗 Секция 2: Платонизм и последующая традиция

Петров Валерий Валентинович (Москва)

доктор философских наук, главный научный сотрудник, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН — campas.iph@gmail.com

Timaeus 41e–44a Платона: его интерпретация у Прокла,

в новозаветных апокрифах и в «Иисусе Неизвестном» Д.С. Мережковского.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», круговое движение, трехмерное пространство, небесное растение, мученичество Петра и Филиппа, зеркаление и инверсия, четвертое измерение, «Иисус Неизвестный» Дмитрий Мережковский.

В докладе рассматривается фрагмент Ti. 41e–44a, в котором Платон обсуждает виды движения и соответствующие им модусы бытия (τρόποι γενέσεως): божественный (отвечающий круговому движению) и земной (которому соответствуют, в частности, шесть перемещений вдоль координатных осей 3-хмерного пространства). В идеале человек является небесным растением, растущим сверху вниз, его корень — голова. Жизнь и неупорядоченное движение в материальном мире Платон сравнивает с переворачиванием человека с ног на голову, при котором и у претерпевающего, и у тех, кто на него смотрит, правое меняется на левое, т.е. сходно с отражением в зеркале. Обсуждаются примеры использования этого фрагмента «Тимея» у Прокла, в новозаветных апокрифах, применительно к распятию апостолов Петра и Филиппа вниз головой. Кроме того, рассматривается толкование этих апокрифов в «Иисусе Неизвестном» Д.С. Мережковского, который толкует соответствующее переворачивание и инверсии как указание на переход из мира трех измерений в пространство четырех измерений.

Valery Petroff (Moscow)

Plato's *Timaeus* 41e–44a: Its Interpretation in Proclus,
in the New Testament Apocrypha, and in Dmitry Merezhkovsky's *Unknown Jesus*.

Keywords: Plato, the *Timaeus*, circular motion, three-dimensional space, heavenly plant, the martyrdom of Peter and Philip, mirroring and inversion, fourth dimension, *Unknown Jesus*, Dmitry Merezhkovsky.

The paper treats Ti. 41e–44a, in which Plato discusses the types of motion and the corresponding modes of being (τρόποι γενέσεως): the divine (corresponding to circular motion) and the earthly (to which correspond, in particular, six movements along the coordinate axes of 3-dimensional space). An ideal man is a heavenly plant growing from top to bottom, his root being his head. Plato compares life and disordered movements in the material world with turning a person upside down, in which position, for both the afflicted and those who observe him, the right changes to the left similarly to a reflection in the mirror. The New Testament apocrypha, which use Ti. 41e–44a with reference to the crucifixion of the Apostles Peter and Philip, who were hung head downwards, are discussed. In addition, the interpretation of these apocrypha in Dmitry Merezhkovsky's *Unknown Jesus* is taken into account. Merezhkovsky interprets the corresponding turning upside down and inversions as referring to a transition from the world of three dimensions to the space of four dimensions.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург)

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

Юлиан Отступник — «последний киник»?*

Ключевые слова: Юлиан Отступник, кинизм, неоплатонизм, теоретическая и практическая философия.

В докладе рассматривается оценка Юлианом Отступником кинизма — как «древнего», так и современного ему. Апелляция к киникам позволяла Юлиану решить сразу несколько задач. С одной стороны, он демонстрировал свое риторическое искусство «на поле» философии, прочерчивая границу между философией ложной и подлинной. С другой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

стороны, он как бы реконструировал историю, восстанавливал «подлинный» облик учеников Сократа. И здесь Юлиан следует традиции представлений о «древней философии», одним из родоначальников которой был Антиох из Аскалона. Он добавляет Антисфена и Диогена к канонической для неоплатоников группе, включающей Сократа, Платона и Аристотеля. Разделение сократовской философии на теоретическую (Платон, Аристотель) и практическую (Антисфен, Диоген) части помогало ему синтезировать киническое и платоническое учение в одно целое. Оптика исторического зрения Юлиана была такова, что заставляла его воспринимать факты прошлого исключительно сквозь призму своего времени, подгоняя их под тот культурный ландшафт, который он считал естественным для вечного римского мира. Это позволило ему воспринимать себя одновременно и как философа-теурга, и как адепта кинического учения, что прослеживается в целом ряде текстов Юлиана, особенно созданных в последний год жизни.

Roman Svetlov (Saint Petersburg)
Julian the Apostate — ‘the Last Cynic’?

Keywords: Julian the Apostate, Cynicism, Neoplatonism, theoretical and practical philosophy.

The subject of the report is the evaluation of Cynicism by Julian the Apostate — both of the ‘old’ one and of that which was contemporary to him. His appeal to the Cynics allowed Julian to solve several problems at once. On the one hand, he demonstrated his rhetorical art, tracing the border between the philosophy of the false and the authentic. On the other hand, he, as it were, reconstructed history, restored the ‘true’ image of the pupils of Socrates. Julian followed the tradition of ideas about the ‘ancient philosophy’, one of the founders of which was Antiochus of Ascalon. He added Antisthenes and Diogenes to the canonical, for the Neo-Platonists, group of ancient philosophers (Socrates, Plato, Aristotle). Separation of Socrates’ philosophy into theoretical (Plato, Aristotle) and practical (Antisthenes, Diogen) portions helped him to synthesize the Cynic and Platonic teachings into a unity. This allowed Julian to perceive himself simultaneously as a philosopher-theurgist, and as an adept of the Cynical doctrine. This may be seen in a number of Julian’s texts, especially created in the last year of his life.

Дугина Дарья Александровна (Москва)

аспирантка философ. факультета МГУ им. М.В. Ломоносова — platonova@geopolitica.ru

Политический платонизм императора Юлиана.

Ключевые слова: политический платонизм, неоплатонизм, юлианизм, император Юлиан, поздний платонизм, политическая философия неоплатонизма, пергамский платонизм.

В докладе рассматривается реализация политической философии неоплатонизма императором Флавием Клавдием Юлианом. Его правление было не попыткой восстановления или реставрации язычества, но совершенно новой метафизической и религиозной топикой, которая не сочеталась ни с христианством, еще не обретшим прочную политическую платформу, ни с язычеством, стремительно теряющим свою былую силу. Центральная категория политической философии Юлиана — идея «посредника», «Царя-Солнца», который воплощает в себе метафизически необходимую для мира фигуру и функцию, подобную платоновскому «правителю-философу», связывающему миры умопостигаемый и материальный. Следуя платоническому принципу гомологии метафизического и политического, Юлиан видит в Гелиосе как элемент мировой иерархии, обеспечивающий связь между умопостигаемым и материальными мирами, так и политическую фигуру Правителя, Царя, который в политической философии Юлиана становится транслятором

идей в непросвещенный, отдаленный от Единого мир. Главная цель доклада — реконструкция политической философии императора Юлиана и поиск ее места в ландшафте неоплатонического учения. Недолгое, но очень яркое правление Юлиана стало попыткой построения вселенского Платонополиса, выстроенного на основе платоновского «Государства». Многие принципы, развитые в политической философии Юлиана, в конце концов впитает в себя христианство, придя на смену разрушившемуся зданию античности.

Daria Dugina (Moscow)

The Political Platonism of the Emperor Julian.

Keywords: Political Platonism, Neoplatonism, Emperor Julian, late Platonism, political philosophy of Neoplatonism.

In this research, we would like to examine the Emperor Julian's implementation of the political philosophy of Neoplatonism in reality. His reign was not an attempt to restore or revive paganism (as it is usually considered), but a completely new metaphysical and religious era that couldn't be combined either with Christianity, which had not yet found a stable political platform, or with paganism, which was losing rapidly its former strength. The central category of political philosophy of Julian is the idea of an 'intermediary', 'King of the Sun', which embodies the metaphysically necessary world figure and function, similar to the Platonic 'ruler/king-philosopher', who is responsible for the connection of the intelligible and the material worlds. Following the Platonic principle of the homology of the metaphysical and political, Julian sees Helios not only as an element of the world hierarchy, which provides a link between the intelligible and the material worlds, but also as a political figure of the King, who in the political philosophy of Julian's plays a role of the translator of ideas into the unenlightened, distanced from the 'Good/One', world. The main goal of this work is the reconstruction of the political philosophy of Emperor Julian and the search for its place in the landscape of the Neoplatonic doctrine. The short, but very bright period of reign of Julian was an attempt to build the universal Platonopolis, built on the principles of the Platonic *Republic*. Many of the principles developed in the political philosophy of Julian was eventually absorbed by Christianity, which had replaced the crumbling building of antiquity.

Богомолов Алексей Владимирович (Нижний Новгород)

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

К проблеме истоков генологии Плотина: «Парменид» против Парменида.

Ключевые слова: небытие, неоплатонизм, Единое, Плотин, Парменид.

Доклад обращен к проблеме оснований генологии Плотина, важным элементом которой являются отрицательные суждения. Главным источником формирования учения Плотина о Едином безусловно является философия Платона. Это положение не утрачивает своей истинности, когда речь идет именно о негации Единого. И, конечно, особое место здесь занимает диалог «Парменид». К примеру, первая гипотеза «Парменида» 137c–142b демонстрирует апофатику Единого. Определенная схожесть характеристик Единого в первой гипотезе и в «Эннеадах» обуславливает вывод о рецепции соответствующих положений платоновского диалога в генологии Плотина.

Вместе с тем в историко-философской литературе наличествует мнение, что философия Платона — не единственный источник учения Плотина о Едином. Подобного рода утверждения представляются интересными и требующими внимания. Автор в своем поиске

исходит из определенных посылок. Поскольку речь идет об апофатике Единого, то очевидным кажется предположить, что этот аспект генологии Плотина связан с представлениями античных философов о небытии. Далее, так как мы обращаемся к проблеме историко-философских оснований, то, соответственно, речь идет об учениях предшествующих философов. И, наконец, поскольку определяющим принципом апофатической теологии Плотина в истории философии как науке считается именно «Парменид», то необходимо возникает предположение о том, что одним из оснований может быть концепция небытия «исторического» Парменида.

Учение элеатов через Платона, безусловно, оказывает влияние на генологию Плотина. Но здесь можно говорить об онтологии, понимаемой именно как учение о бытии. Однако никакой апофатики бытия у Парменида, конечно, нет. Парменидом отрицается небытие. Логика этого отрицания такова. Небытие не существует потому, что невозможно, чтобы существовало то, что «не есть». Также нельзя мыслить то, что не существует. Но «классическая ошибка» элеата заключается в том, что само рассуждение о небытии обуславливает существование небытия в качестве предмета мысли. Иными словами, философия Парменида содержит указание на возможность существования того, что признается несуществующим. Кроме того, оно может быть предметом мысли. Этот принцип, как представляется, можно интерпретировать как одно из оснований генологии Плотина.

Alexei Bogomolov (Nizhny Novgorod)

On the Origin of Plotinus' Henology: The *Parmenides* vs. Parmenides.

Keywords: Non-Being, Neoplatonism, the One, Plotinus, Parmenides.

The paper deals with the problem of origins of Plotinus' henology which mainly contains negative judgments. The primary source of Plotinus' theory of the One is certainly Plato's philosophy. This evaluation does not lose its truthfulness even if we refer to the negation of the One in particular. And surely the dialogue *Parmenides* plays here a special part. For example, the first hypothesis of the *Parmenides* (137c–142b) can be interpreted as apophatic of the One. A definite commonality of characteristics of the One in the first hypothesis and in Plotinus' *Enneads* entails the conclusion about the reception of corresponding ideas of Plato's dialogue in Plotinus' henology.

At the same time, there is a sentiment in historical and philosophical literature that Plato's philosophy is not the single source of Plotinus' theory of the One. Statements of that persuasion appear to be interesting and demand attention. In this research, the author relies on certain premises. Since we are dealing here with apophatic treatment of the One, it seems obvious that this aspect of Plotinus' henology is associated with the views on Non-Being entertained by antique philosophers. It is only natural to refer to preceding thinkers when addressing the problem of historical and philosophical origins. And, finally, since Plato's *Parmenides* is thought, in the history of philosophy, to be a determinative of Plotinus' apophatic theology, one might also assume that the concept of Non-Being developed by 'historical' Parmenides could have been one of its foundations.

The ideas of Eleatic philosophers definitely influenced Plotinus' henology via Platon. One would speak here of an ontology taken as a theory of Non-Being. However, one won't find an apophatic treatment of being in Parmenides. He rejects Non-Being. The logic of this negation is as follows: Non-Being does not exist because it is not possible for something that 'is not' to exist. Something that 'is not' cannot be even conceived. Nonetheless, all the insights into Non-Being make it exist as a subject matter of thought — this is the classical mistake of the Eleatic thinkers. In other words, Parmenides' philosophy reveals the possibility of existence of something that is deemed to be non-existent. Moreover, it can be a subject matter of thought. This very principle appears to be one of the origins of Plotinus' henology.

Протопопов Иван Алексеевич (Санкт-Петербург – Москва)

кандидат философ. наук, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения – stiff72@mail.ru

К вопросу о бессмертии души у Плотина в контексте аргументов Платона.

Ключевые слова: бессмертие души, сущность, простота, самождество, идеи, ум.

Плотин, развивая платоновские положения, обосновывающие бессмертие души, считал, что душа не может быть ничем телесным, т.к. ничто телесное не может иметь жизнь само от себя, будучи сложным и разделенным. Казалось бы, душа должна пониматься только как нечто простое и единое в отличие от тела как сложного и составного, к каковой простой противоположности сводят иногда платоновские положения, но душа, согласно Плотину, едина с собой как присутствующая в ином, в теле в виде себе тождественного.

Проблема заключается в том, что душа как единое и сущностно существующее существо не как определённое сущее, пусть даже умопостижаемое: она, в виде бытия самим собой, выражает собственное бытие человека (простота и самождество идеи души у Платона), которое в понимании Плотина должно существовать само для себя в ином, порождая тело. Душа обнаруживает себя, прежде всего, в форме чувства, но главным образом в форме мышления. Таким образом, та критика положений о простоте души, которая двигалась в эпоху Нового времени Кантом и Гегелем, считавшими эти положения несостоятельными и обремененными неразрешимыми противоречиями, не имеет никакого отношения к диалектическому понятию о душе у Платона и Плотина.

В результате осмысления платоновских аргументов Плотин приходит к выводу, что человеческая душа есть не просто определённое сущее, которое внешним образом наделяется бытием, но представляет собой такую сущность, которая сама по себе и от себя обладает бытием (душа как идея жизни у Платона). Душа как сущностно существующая сущность даёт жизнь одушевлённому телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается её, поскольку имеет жизнь из себя. Если мы говорим о существующем истинно, то оно, по мысли Плотина, не должно существовать так, что иногда оно есть, а иногда не есть, как в случае белизны, т.к. сам по себе цвет не может быть иногда бел, а иногда нет. Таким образом, можно сделать вывод о том, что жизнь как высшее бытие в теории души Плотина есть не просто нечто присущее душе, но душа и есть воплощение жизни или само бытие и в то же время – первый субъект того сущего, которое есть мы сами.

Она представляет собой нечто действительное, лишь поскольку существует для себя в мышлении и сама её жизнь есть деятельность мышления, направленная на постижение идей всего сущего (знание как припоминание идей у Платона), которые обладают своим бытием в бесконечном мыслящем себя Уме. Этот Ум в своём мышлении тождественен бытию, а первым основанием его действительности выступает недоступное никакому мышлению Единое.

Ivan Protopopov (Saint Petersburg – Moscow)

On the Question of Immortality of Soul in Plotinus
in the Context of Plato's Arguments.

Keywords: immortality of soul, essence, simplicity, self-identity, ideas, mind.

Developing Plato's proofs of immortality of soul, Plotinus considered that the soul cannot be corporeal, since nothing corporeal, being complex and divided, can have a life from itself. The soul could be thus understood only as something simple and unified, unlike the complex and

composite body — a simple opposition Plato's positions are sometimes reduced to; but Plotinus' soul is one with itself as being present in another, in a body, in the form of identical self.

But the single and essentially existing soul exists not as a certain, even intelligible, being: in the form of being itself, it expresses the own existence of man (Plato's simplicity and self-identity of the idea of soul), existing for itself in the other, generating the body, by Plotinus. The soul finds itself primarily in the form of feelings, but mainly in the form of thinking. Thus, Kant's and Hegel's modern era criticism of the arguments of the simplicity of soul that considered these provisions untenable and burdened with insoluble contradictions has nothing to do with the dialectical concept of soul in Plato and Plotinus.

Following Plato's arguments, Plotinus comes to conclusion that the human soul is not just a definite being that is externally endowed with being but represents such an entity that in itself and from itself has being (Plato's soul as an idea of life). The soul as an essentially existing entity gives life to an animate body, but also has life from itself and never loses it, because it has life from without itself. If something truly exists, then, according to Plotinus, it shouldn't exist so that sometimes it is, and sometimes it isn't, as in the case of whiteness, because the color itself cannot sometimes be white and sometimes not. Therefore, life as the supreme being isn't just something inherent to the soul, but the soul is the embodiment of life, or the being itself, and at the same time — the first subject of that being, which is ourselves.

It's something real only because it exists for itself in thinking and its very life is an activity of mind aimed at comprehending the ideas of all beings (Plato's knowledge as anamnesis of ideas), which have their being in the infinite Mind that thinks itself and in its thinking is identical with being, and the first foundation of its reality is the One, inaccessible to any thought whatsoever.

Танабэ Сусуму (Стамбул)

Ph.D. in mathematical science, профессор кафедры математики факультета литературы и естественных наук Галатасарайского университета — jjscolasticus@mail.ru

Платиновский тезис о положении наук в уме и вопросы современной эпистемологии.

Ключевые слова: платиновский Ум, холистический подход к науке, эпистемология.

В некоторых местах *Эннеад*, например во фрагментах iv.9.5 и v.9.8, Плотин выдвигает тезис «Каждая теорема потенциально включает в себе всю науку в целом (ἡ δὲ ἐπίστημη)». В докладе предпринимается поиск эпистемологического смысла данного тезиса.

Прежде всего, мы рассматриваем этот тезис в рамках платиновской космологической конструкции касательно отношения душ (αἱ ψυχαὶ) к Уму (ὁ νοῦς). Мыслящий Ум и то, что может быть помыслено, т.е. то, что актуально мыслится Умом, составляют нечто единое, и их нельзя отделить друг от друга. Это можно понимать как утверждение, что Ум актуально мыслит все, что может быть помыслено, но Ум не существует как нечто первичное по отношению к тому, что им мыслится. В Уме нет ничего потенциального, и в нем все мыслится актуально. В Уме существовали знания-науки прежде, чем они приобрели свои образы в логической душе, как некий порядок вне материй. Ум действует словно эйдос души и передает форму душе, точно ее образец. Душа тоже снабжает тела формами, но эти формы не более чем бледное воспоминание той, которую ей передавал Ум.

Далее попытаемся осмыслить значение вышеупомянутого тезиса в контексте современных эпистемологических дискуссий. Предлагается формулировка «наука — сечение мира» как общая эпистемологическая установка. Здесь мы рассматриваем устройство мировой структуры как аналогию с платиновским Умом. В каждой научно-познавательной

системе мы выбираем конкретный класс объектов исследования и сосредоточиваем наше внимание только на определенных свойствах объектов, соразмерных с возможностями выбранного нами метода. В ньютоновской механике мы изучаем соотношение между ускорением, массой и силой твердых тел, игнорируя химический состав объектов. В этом смысле каждая научная установка отсекает мир путем игнорирования несущественных для нее параметров. Более того, мы в принципе не в состоянии получить полную картину мира путем добавления недостающих описательных способов. Такая точка зрения была прежде высказана некоторыми физиками (А. Эйнштейн и др.) и эпистемологами (Т. Кун и др.). В эпистемологическом контексте платиновский Ум соответствовал бы совокупности всех математических теорем и природных законов, а души — конкретным теоремам и законам, благодаря которым появляются вещественные формы в материальном мире. Проецируя ум на конкретную теоретическую плоскость, наука приобретает возможность представить некую его «тень» с помощью языка и описывает взаимные связи и функции проецируемых на эту плоскость душ (вераблизированных теорем, законов). По нашему мнению, формулировка «наука — сечение мира» может послужить основой для конструктивно-критических исследований проблемы редукционизма в научно-познавательных системах. Мы приводим примеры данной формулировки из области математики, физики и медицины.

Susumu Tanabé (Sambul)
Plotinian Thesis on Disposition of Sciences in Intellect
and Questions of Contemporary Epistemology.

Keywords: Plotinian Intellect, holistic approach to science, epistemology.

In several passages of the *Enneads*, e.g. fragments iv.9.5 and v.9.8, Plotinus proposes a thesis “each theorem potentially contains the whole science (ἡ ὅλη ἐπίστημη)”. In this talk, we try to search for epistemological meaning of this thesis.

First of all, we shall look at this thesis in the framework of Plotinian cosmological construction concerning the relation of souls (αἱ ψυχαὶ) to the Intellect (ὁ νοῦς). The thinking Intellect and that which can be thought (i.e. what is thought by the Intellect in an actualized manner) form a certain entity and cannot be separated one from another. We can interpret this as an assertion that the Intellect thinks in an actualized way everything that can be thought. But this does not mean that the Intellect is prior to what is thought. In the Intellect, there is nothing potential and everything is thought in it in an actualized manner. Sciences already existed in the Intellect as immaterial ordering arrangements before they acquire their images in the rational soul. The Intellect acts as an *eidos* of soul and transmits form to the latter as its model. Soul also supplies bodies with forms but these forms are nothing but bleak reminiscence of what the Intellect has given to soul.

Secondly, we will try to grasp the meaning of the above thesis in the context of contemporary epistemological discussions. We propose an epistemological formula “science is a section of the world”. Here we inspect the building of the world structure as an analogy to Plotinian Intellect. In every system of scientific knowledge, we choose concrete class of objects of investigation and restrict our attention to certain properties of objects that are commensurable with the selected method. In Newtonian mechanics, we study relations between acceleration, mass and force of solid bodies in neglecting chemical compounds of the objects. In this sense, each scientific setting cuts off the world by neglecting parameters that are not essential to it. Furthermore, we are under principal restriction that does not allow us to get complete picture of the world even with the aid of addition of lacking descriptive methods. This point of view has already been expressed by physicists (for example, A. Einstein) and epistemologists (for example, Th. Kuhn). In epistemological context, Plotinian Intellect would correspond to the sum of all mathematical theorems

and natural laws. Souls would find their counterparts in concrete theorems and laws that give rise to realized forms in the material world. By means of projection of intellect onto a concrete theoretical plane, science gets the possibility to express a “shadow” of the intellect in terms of its proper language. Science also describes mutual connections and functions of souls (verbalized theorems, laws) projected onto this theoretical plane. To our mind, the formulation “science is a section of the world” can serve as a basis for productively critical investigation of reductionism problems in scientific systems. We illustrate the formulation in question by examples from mathematics, physics, and medicine.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург)

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

Материя как протяженность в комментарии
Симпликия на «Физику» Аристотеля.

Ключевые слова: материя, форма, протяженность, объем, телесность, Аристотель, неоплатонизм.

В первой половине VI века н.э. Иоанн Филопон и его оппонент Симпликий параллельно формулируют на первый взгляд похожие определения первой материи. Филопон в трактате «О вечности мира против Прокла» (529 г.) определяет первое подлежащее всякого возникновения как неопределенную трехмерность или простой объем, Симпликий в комментарии на «Физику» Аристотеля (532 г.) определяет первую материю как неопределенное бестелесное протяжение и рассеяние. Оба философа ставят вопрос о том, как бестелесная материя может быть подлежащим телесного изменения и возникновения. Этот вопрос связан, с одной стороны, с представлением о трехмерном объеме, который подлжит величине и качествам определенного тела, с другой — с представлением о простоте материи как бесформенного начала. Оба философа рассматривают как воспринятые в неоплатонизме аргументы стоиков о том, что материя как первое подлежащее телесного изменения сама по себе должна обладать неопределенной величиной, так и ответ Плотина на эти аргументы. В 4 книге «Второй Эннеады» Плотин доказывает, что первым подлежащим телесного изменения должна быть не величина, но бесформенная первая материя.

Однако, несмотря на сходство определений, авторы имеют дело с разными понятиями материи. Если Филопон отрицает существование неопределенной материи и настаивает, что первым подлежащим физическим телам должна быть трехмерная протяженность или тело как таковое, то Симпликий доказывает необходимость первой материи как начала объема, делимости и протяженности физических тел и показывает, каким образом бестелесную и бесформенную материю можно рассматривать как подлежащее телесного объема. В отличие от Филопона, он не считает саму материю телом, но, напротив, постулирует, что материя сама по себе лишена форм, в том числе и формы трехмерной протяженности. Задача Симпликия в том, чтобы показать, как бестелесная материя может быть началом телесного объема и телесного изменения. Он решает эту задачу, предлагая определять материю как не-трехмерную протяженность — то есть как протяжение, не определенное каким-либо логосом. В этом докладе я рассмотрю аргументы Симпликия о первой материи как подлежащем величине и предложу интерпретацию материальной протяженности в «Комментарии на «Физику» Аристотеля», а также покажу, чем неопределенная протяженность Симпликия отличается от трехмерной протяженности Филопона.

Maria Varlamova (Saint Petersburg)

Prime Matter as Extension in Simplicius' Commentary on Aristotle's *Physics*.

Keywords: matter, form, extension, volume, corporeality, Aristotle's *Physics*, Neoplatonism.

In the first half of the VI century A.D., John Philoponus and Simplicius simultaneously suggested the definition of prime matter as unlimited extension. In the treatise *On the Eternity of the World against Proclus* (529), Philoponus defines the first substrate of a generation as unlimited three-dimensionality, or a simple bulk. Meanwhile, in the commentary on Aristotle's *Physics* (532), Simplicius specifies the prime matter as undetermined and incorporeal extension and dispersion. Both philosophers discuss the question on incorporeal matter as a substrate of corporeal change and generation. This question is connected to two topics: on the one hand, to the account of three-dimensional volume, which is substrate of magnitude and qualities of determinate body; on the other hand, to the account of matter as a simple, formless and incorporeal principle. Both thinkers are also considering the Stoics' arguments on the matter as a corporeal substrate and Plotinus' response to these arguments given in the 4th book of the *Second Ennead*, where the latter exposed the matter as a substrate of mass and corporeality.

Nevertheless, while Philoponus rejects the existence of unlimited matter and insists on the concept of three-dimensional extension, or body qua body, as the first substrate of physical bodies, Simplicius argues the necessity of the prime matter as a principle of extension, volume and divisibility of physical bodies and demonstrates the way the incorporeal and undetermined matter could be considered as a substrate of corporeal volume. The difficulty of Simplicius is to show, how exactly the incorporeal matter could be considered as a principle of corporeal volume and corporeal change. He solves this difficulty by describing matter as an extension which is not determined by the logos of three-dimensionality. In my report, I will consider Simplicius' arguments on matter and clarify the difference between Simplicius' notion of matter and Philoponus' concept of three-dimensional extension.

Стрельцов Алексей Михайлович (Новосибирск)

аспирант Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук — streltsov@mail.ru

Исследование взаимоотношения между платонизмом и христианством на примере понятия бесстрастия Бога.

Ключевые слова: бесстрастие Бога, Плотин, Кирилл Александрийский, бесстрастное страдание, теопасхизм.

Платон, который, как известно, первым использовал понятие теологии и попытался разработать для неё правильную основу, подверг критике олимпийских богов за их антропоморфизм. Согласно Платону, содержащие ложь мифы о богах надлежит отвергнуть без колебаний: недостойно применять к богам такие страсти, как месть, претерпевание мучений, козни, раздоры, сражения. Действительный же Бог как совершенное существо ни в чём не нуждается и не имеет страстей. Бог — наилучшее во всех отношениях, поэтому он не подвержен изменению под воздействием иного, сам же может превратиться только во что-то худшее, что абсурдно. Следовательно, Бог неизменен и бесстрастен.

Мнение Платона о важности утверждения бесстрастности Бога в целом типично для последующей античной философии, при том, что такой «Бог философов», несомненно, отличался от страдающих и претерпевающих богов народных религий. В философском дискурсе античности концепция бесстрастия трансцендентного Бога не представляла проблемы, соответственно, ей не уделялось пристального внимания. Однако, с приходом

христианства положение дел в поздней античности меняется. Тринитарные и христологические споры эпохи патристики выявляют, что вопрос о бесстрастии Бога был одним из центральных аспектов полемики различных партий: если христиане утверждали божество Иисуса из Назарета, человека, которого они полагали основателем своей религии и которого исповедовали как «страдавшего при Понтии Пилате», то что это означало применительно к устоявшейся концепции бесстрастия Бога? Таким образом, возникает проблема совместимости учений античной философии и складывающейся христианской философии и теологии.

Хотя большая часть христологических споров 5–6 веков имеет отношение скорее к истории догмы, чем к философии, имелись и попытки рациональной аргументации и разрешения кажущегося противоречия между бесстрастием Бога и богостраданием, в рамках которых философские концепции явно либо опосредованно использовались в этих дискуссиях поздней античности. В то время как представители основных христианских партий придерживались представления о бесстрастии Бога, их понимание не было однородным. Кирилл Александрийский и его последователи говорили одновременно как о бесстрастии, так и о страдании Бога, а их антиохийские критики (Несторий, Феодорит, позднейшие представители несторианства) в большей степени остались на позициях платонической философской теологии в отношении концепции бесстрастия Бога, предпочитая рассматривать в качестве субъекта страдания Христа как человека.

Alexey Streltsov (Novosibirsk)
Impassibility of God as a Case Study
in Relationship Between Platonism and Christianity.

Keywords: impassibility of God, Plotinus, Cyril of Alexandria, impassible suffering, theopaschism. Plato, who notoriously was the first to use the concept of theology and attempted to establish it on the right foundation, subjected Olympic deities to critique for their anthropomorphism. According to Plato, those myths about gods containing lies must be firmly rejected: it is unworthy of gods to apply to them such passions as vengeance, suffering, intrigues, discord, and strife. Being perfect, God does not need anything and is not characterized by passions. He is not subject to change by anything extrinsic to him, and for him to change intrinsically means to change for the worse, which is absurd. Therefore, God is immutable and impassible.

Plato's opinion about the importance of insistence on divine impassibility is quite typical for subsequent ancient philosophy, although such 'God of philosophers' undoubtedly differed from the suffering and passible gods of popular religion. In philosophical discourse of antiquity, the concept of impassibility of transcendent God did not present a problem. Accordingly, not much attention was accorded it. However, the situation has changed with the advent of Christianity in late antiquity. Patristic Trinitarian and christological controversies reveal that the issue of impassibility of God was one of the central aspects of polemic between different parties. If the Christians maintained divinity of Jesus of Nazareth, the man whom they considered to be the founder of their religion and confessed as the one who 'was crucified under Pontius Pilate, and suffered', what did it mean in relation to the established concept of divine impassibility? Thus, a problem of compatibility between the stance of ancient philosophy and emerging Christian philosophy and theology presents itself.

Although the major part of Christological controversies of the fifth and sixth centuries had to do more with the history of dogma rather than with philosophy as such, there were attempts of rational argumentation and resolution of seeming discrepancy between impassibility of God and theopaschism. Such discussions of late antiquity made direct or indirect use of philosophical concepts. While representatives of the main Christian parties held to the concept of divine

impassibility, their understanding was by no means homogeneous. Cyril of Alexandria and his followers spoke of both impassibility and suffering of God, while their Antiochene critics (Nestorius, Theodoritus, later representatives of Nestorianism) remained to a greater extent within a framework of Platonic philosophical theology concerning the concept of divine impassibility. They preferred to view the Christ qua man as the subject of suffering.

Воробьев Валерий Владимирович (Санкт-Петербург)

Русская христианская гуманитарная академия — voiborov@mail.ru

Александрийская школа неоплатоников комментирует «Органон»*.

Ключевые слова: неоплатонизм, Александрийская школа, Аристотель, «Категории».

Византийский период в истории философии характеризуют по-разному, и по-разному отсчитывают его начало (например, в энциклопедии Эдвардса началом считают 284 г.). Мы полагаем, что для характеристики можно использовать выражение «история философии в Византии» (для логики так же), а её ранневизантийский период (если нужна определенная дата) начинать с 325 г. (основание Константинополя).

Александрийская школа (вторая половина V – начало VII в.) по общему мнению являлась неоплатонической, и основателем её был известный комментатор Аристотеля Аммоний, сын Гермия (между 435–445 гг. – между 517–526 гг., Александрия), учившийся в Афинах у Прокла. В Александрийской школе учениками стали Асклепий, Симпликий, Иоанн Филопон, Олимпиодор и, в свою очередь, также ученики последнего: Элиас, Давид, Стефан Александрийский. Обычное для греческих философов соперничество проявилось и здесь, осложнённое вдобавок взаимным неприятием христианства, которое было уже около 150 лет официальной идеологией империи, и язычества, которое оставалось одной из основ гуманитарной культуры и образования. Неоплатоник Филопон, христианин, написал знаменитый трактат «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (при этом Прокл — самый известный последователь Плотина). Неоплатоник Симпликий (последний глава Афинской платоновской Академии) раскритиковал Филопона за непочтительное отношение к идеям Стагирита (в частности, как раз к идее о вечности мира). Видимо, в школе не придерживались особого идеологического пуризма.

Александрийская школа отличалась от Афинской тем, что в гораздо большей степени ориентировалась на Аристотеля, который стал основным комментируемым автором, и до нас дошли многочисленные труды участников школы на темы аристотелевского корпуса. При обучении в школе полагалось сначала освоить «Органон», прежде чем приступать к сочинениям Платона. Активнее всего и комментировали «Органон», а в нём — «Категории». В *Commentaria in Aristotelem Graeca* (1882–1909) собраны комментаторы «Категорий» из Александрийской школы: Аммоний, Симпликий, Филопон, Олимпиодор, Элиас. В докладе предполагается рассмотреть ряд соответствующих текстов и провести их сравнение по некоторым характеристикам.

Valeriy Vorobyev (Saint Petersburg)

Alexandrian Neoplatonic School Comments the *Organon*.

Keywords: Neoplatonism, Alexandrian school, Aristotle, the *Categories*.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

In the history of philosophy, the Byzantine period is characterized variously, and its beginning is dated variously as well (for example, in Edwards' *Encyclopedia of Philosophy* it is considered to begin in 284 A.D.). We believe it more practicable to use the expression "the history of philosophy in Byzantium" (also for the history of logic) to characterize this period, and to reckon its earliest stage (if a definite date is needed) from 325 A.D. (the foundation of Constantinople).

The Alexandrian school (the second half of V – the beginning of VII c.) was in common opinion Neoplatonic. It was founded by Ammonius, the son of Hermeias (c. 435/45–517/26), the well-known Aristotelian commentator whose teacher in Athens was Proclus. In the Alexandrian school studied Asclepius of Tralles, John Philoponus, Simplicius, Olympiodorus and, in their turn, the pupils of the latter: Elias, David, and Stephanus of Alexandria. Competitiveness that was usual for Greek philosophers took place in the above school, too; it was complicated by the relation of mutual unacceptance between Christianity that was already the official imperial ideology for about 150 years and the paganism that remained one of the main bases of humanitarian culture and education. A Neoplatonic philosopher Philoponus, a Christian, wrote the famous treatise *Against Proclus On the Eternity of the World* (moreover, Proclus was the most well-known follower of Plotinus). Another Neoplatonist, Simplicius, the last head of Athenian Platonic Academy, criticized Philoponus for disrespectful attitude towards Aristotelian ideas (in particular, the idea of eternity of the world). It seems that a special ideological purism was not popular in the school.

The Alexandrian school differed from the Athenian in that it devoted much more attention to Aristotle who became the main commented author, and as a result we have numerous works going back to the authors of the Alexandrian school on Aristotelian themes. At school, it was necessary to first learn the *Organon* before proceeding to Plato. That is why the *Organon* and its part, the *Categories*, were commented most actively. The works of commentators of the *Categories* from Alexandrian school such as Ammonius, Simplicius, Philoponus, Olympiodorus and Elias are edited in the *Commentaria in Aristotelem Graeca* (1882–1909). In this report, the author intends to consider a number of corresponding texts and to compare some of their characteristics.

Семиколенных Мария Владимировна (Санкт-Петербург)

кандидат культурологии, Русская христианская гуманитарная академия, Социологический институт РАН — maria.semikolennykh@gmail.com

«И именем, и верой — язычник»:

Виссарион Никейский о месте Платона в истории философии*.

Ключевые слова: Платон, Виссарион Никейский, неоплатонизм, история философии, ересь.

Учение Платона, известное большинству средневековых западных мыслителей лишь в пересказах и комментариях, а также благодаря немногим переведённым на латынь фрагментам отдельных диалогов, тем не менее поражало и восхищало их. Общим местом было утверждение, будто в своих рассуждениях о могуществе и мудрости Творца-демиурга, о сотворении мира и человека и т.д. Платон подошёл к истине так близко, как это только возможно для язычника. Более того, существовала обширная традиция, приписывавшая ему знакомство с ветхозаветными пророками или отдельными книгами Священного писания, — традиция, которой отдал должное сам Августин (ср. Civ. 8.11, Doctr. Christ. 2.28). Тем самым, учение Платона делалось, по сути, частью истории христианской мысли.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

В ответ на попытку Георгия Трапезундского лишить Платона столь высокого статуса Виссарион Никейский заявляет, что не считает философа древности христианином и не желает его таковым выставлять. Его тактика иная — он настаивает, что рассуждающий о первоначалах и сущности Бога должен с большим пиететом относиться к суждениям людей, опытных в философии, чем тех, кто необразован и невежествен (пусть даже тот ведёт жизнь, отличающуюся святостью). Он не умалчивает о тех элементах учения Платона, которые невозможно примирить с догматами христианства, но стремится продемонстрировать историческую преемственность между отдельными суждениями Платона, Аристотеля, неоплатоников и христианских богословов (в частности, Дионисия Ареопагита).

Особого интереса заслуживают рассуждения Виссариона Никейского в ответ на утверждение Георгия о платонической основе еретических учений Оригена, Ария и пр. Согласно Виссариону, корень этих ересей не в учении Платона, а в неверном переводе и превратном толковании Священного писания. Однако никому не приходит в голову отвергать Евангелия или послания апостолов на том основании, что они когда-либо были ошибочно истолкованы: ведь заблуждается сам толкователь. Если бы Ориген или Арий не заблуждались, им не пришлось бы «некстати оборонять» свои еретические суждения «словами и Христа, и Платона». Тем не менее, речь не идёт о равном статусе сочинений Платона и боговдохновенных книг: источник мудрости Платона — «свет природы», а не прямое или опосредованное приобщение к божественным истинам; он не христианин и не тот, «кому точас же должны следовать те, кто объявляет себя христианином», однако его учение оказывается полезной пропедевтикой к христианской мысли.

Maria Semikolennykh (Saint Petersburg)

‘Pagan is his name and his faith’:

Basilios Bessarion on Plato’s Place in the History of Philosophy.

Keywords: Plato, Basilios Bessarion, Neo-Platonism, history of philosophy, heresy.

Though the majority of medieval Western thinkers were acquainted with Plato’s philosophy only through paraphrases and commentaries, it still seemed to them amazing and magnificent. There was a trivial assumption that speaking of the Creator’s wisdom and power or the origins of the world and the humanity, Plato was as close to the truth as is at all possible to a heathen. Moreover, there was an extensive tradition according to which he was acquainted with the Old Testament prophets or some parts of the Scripture — a tradition that Augustine himself paid tribute to (cf. *Civ.* 8.11; *Doctr. Christ.* 2.28). Thus, the teachings of Plato virtually became a part of the history of Christian thought.

In response to George of Trebizond’s attempt to deprive Plato of such a high status, Basilios Bessarion declares that he does not consider the ancient philosopher to be a Christian. His tactic is different: Bessarion insists that those who meditate on the origins and essence of God should be more sensitive to the opinions of people experienced in philosophy than to the beliefs of uneducated and ignorant people. He is not silent about those elements of Plato’s teachings that cannot be reconciled with the Christian doctrine, but his goal is to demonstrate the historical continuity between some statements of Plato, Aristotle, Neoplatonists, and Christian theologians.

It is worthwhile to pay attention to Bessarion’s response to George’s claim that the heretical teachings of Origen, Arius, etc. were essentially Platonic. According to Bessarion, these heresies originated not from the teachings of Plato: they were caused by incorrect translations and perverse interpretations of the Scripture. If Origen or Arius had not been mistaken, they would not have to ‘inappropriately defend’ their heretical fabrications with ‘the words of both Christ and Plato’. Of course, Plato’s writings and the Scripture are not of equal status: the source of Plato’s

wisdom is 'the light of nature', and not the direct or indirect divine inspiration; Plato is not a Christian, but his teaching turns out to be a useful preamble to the Christian thought.

Кульпина Александра Викторовна (Москва)

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

Кто такой Платон? Ответы из Высокого Средневековья.

Ключевые слова: средневековая философия, Платон, свободные искусства, лексикография.

Что следовало знать о Платоне средневековому ученику? Тому, что только приступал к изучению тривиума и квадривиума? За ответом на этот вопрос мы обратимся к трём созданным в Италии в период Высокого Средневековья (XI–XIII вв.) деривационным словарям Папия Ломбардского, Угуччо Пизанского и Иоанна Генуэзского. Статьи такого словаря соединяли сведения грамматического, этимологического и энциклопедического характера и в конечном итоге должны были вооружить читателя актуальным лексикопонятийным инструментарием для дальнейшего изучения специальных дисциплин.

В этом докладе мы обратимся к статьям, посвящённым Платону, и постараемся разобраться, какое знание о философе представлялось лексикографам ключевым и откуда они черпали сведения. В словарных дефинициях слова *Plato* можно выделить три смысловых блока. Первый содержит разъяснение буквального значения слова и объяснение причин, по которым такое слово было ассоциировано с конкретным человеком. Второй раздел объединяет представления лексикографов о философии как роде занятий. Содержание третьего блока составляет изложение сведений из истории философии и общего описания античных философских учений (как представляли их авторы). Сопоставляя описания, данные в словарях, с Платоном иконографических источников того периода, мы получаем не индивидуальный воображаемый портрет, а, скорее, обобщённый идеальный образ философа как такового.

Aleksandra Kulpina (Moscow)

Who is Plato? Answers From the High Middle Ages.

Keywords: medieval philosophy, Plato, liberal arts, lexicography.

What should a medieval pupil have known about Plato? The one who had just started the course of trivium and quadrivium? To answer this question, we will look on three Italian high-medieval derivational dictionaries by Papias the Lombard, Huguccio from Pisa and John of Genoa. Articles of this kind of dictionary united grammatical, etymological and encyclopedic data, and finally had to equip the reader with an actual lexical and conceptual tool for further study of special disciplines.

In this paper, we will examine a number of articles dedicated to Plato. We will try to realize what kind of knowledge about the philosopher was considered by lexicographers as crucial and where did they get this knowledge. We can mark out three conceptual parts in the lexicographic definitions of the word *Plato*. The first one contains definition of this word in a strict sense and an explanation of the reasons of associating this word with a definite person. The second one unites the lexicographers' notion about philosophy as an occupation. In the third one, follows the data about the history of philosophy and general description of the classical philosophical doctrines. The comparison of the descriptions given by these dictionaries with the image of Plato from the iconographical sources of that period leads us not to his individuated fanciful portrait but rather to a generalized ideal image of a philosopher as such.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва)

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

Эмбриологические метафоры и λόγος στερματικῆς
в философии Марсилио Фичино.

Ключевые слова: Фичино, семенные логосы, эмбриология, метафора.

Метафизика и антропология флорентийского философа-платоника Марсилио Фичино (1433–1499) находятся в двояких отношениях. С одной стороны, он описывает, как вышестоящие, умопостигаемые уровни мироздания влияют на низшие, материальные через медиальные сущности, которые объединяют крайности, подобно среднему термину. С другой стороны, Фичино пользуется прямой аналогией между процессами макро- и микрокосмоса. К первому случаю исследователи относят обращение флорентийца к представлению о «семенных логосах», о чем свидетельствуют следующие его выражения: *semina rerum, semina formarum, rationes seminales, seminarium mundi, ratio seminaria mundi*. Ко второму — использование Фичино натурфилософских, в частности эмбриологических метафор для характеристики умопостигаемых отношений, а также описание телесных процессов и актов порождения с помощью теологического словаря. Не претендуя на новизну, Фичино считал себя прямым продолжателем и точным истолкователем философии Платона, которую он полагал во всем согласной с философией Плотина. Несмотря на то, что учение о «семенных логосах» (λόγος στερματικῆς) имело исходно стоическое происхождение, для Фичино обращение к нему, вероятно, было легитимировано именно авторитетом Плотина. Последний неоднократно использовал «семена» в качестве метафоры для умопостигаемых сущностей. Однако стоическое понимание «семенных логосов» как такого начала, что имманентно содержится в вещах и с необходимостью предопределяет их изменение, Плотин достаточно последовательно критиковал. В трактате «О жизни» (iii.26.124–126) Фичино пишет, что, согласно Плотину, Душа мира «производит и приводит в движение формы природных вещей посредством семенных логосов, божественным образом посеянных в ней». Утверждая далее, что «семенные логосы» никогда не обособляются от идеи божественного Ума, флорентиец упреждает возможность стоического прочтения данного концепта. В другом месте трактата «О жизни» (iii.3.26–31), опять же ссылаясь на Плотина, он пишет, что дух мира производится душой мира непосредственно благодаря порождающей силе (*ex virtute genitili*), которая ее распирает; вместе с духом мира создаются звезды, и тотчас же с его же помощью создаются четыре элемента, как если бы все вещи были в силе (*virtute*) этого духа. В данном случае использование эмбриологической метафоры и прямых аналогий между действием порождающей силы в теле человека и в «теле» мира также служат объяснению, как чисто умопостигаемая сущность (Душа мира) порождает вполне материальные вещи. Если «семенные логосы» выступают для Фичино медиальными сущностями, то необходимо прояснить, в каком отношении они находятся с другими медиальными сущностями (*spiritus, daemones*). В противном случае, вероятно, придется признать, что флорентиец возвращает вполне конвенциональное философское понятие к статусу, пограничному с метафорой. Тогда следует отметить, что это сложно устроенная метафора: она отсылает к теоретически оформленным представлениям, а не просто к наблюдаемому явлению. В терминах метафорологии Ганса Блюменберга перед нами характерный для «переломных эпох» европейского знания пример, когда метафорический «остаток» (*Restbestände*) формального понятия возвращает заключенные в словесном выражении буквальные смыслы. Последние, однако, образуют связь не столько с релевантным языком, сколько с релевантными контекстами «ученого» дискурса: медициной и натурфилософией Возрождения.

Ilya Guryanov (Moscow)

Embryological Metaphors and λόγοι σπερματικοί in Ficino's Philosophy.

Keywords: Ficino, seminal reasons, embryology, metaphor.

In Ficino's early modern Platonism, concepts of metaphysics and anthropology are in an ambivalent position towards each other. On the one hand, the higher and intelligible level of being generates the lower and material one through intermediaries that combine extremes, like a middle term. For instance, Ficino uses such terms as *semina rerum*, *semina formarum*, *rationes seminales*, *seminarium mundi*, *ratio seminaria mundi* to indicate the links between species in matter and ideas in mind. It is so since the World-Soul, producing specific forms and powers of lower things, makes them through her own seminal reasons, which remain in touch with celestial and supercelestial entities. On the other hand, Ficino uses a direct analogy between the processes in the microcosm and the macrocosm so there is no need for intermediaries. His embryological metaphors for the intelligible relations as well as his description of bodily processes and acts of generation by means of the theological dictionary are much less studied than his metaphysics. Without ever pretending to have unique concepts, Ficino considers himself a successor and an accurate interpreter of Plato who fully agrees, he argues, with Plotinus. Probably, it is Plotinus who legitimates Ficino's use of the concept of seminal reasons although, historically, it is the concept of Stoicism. Employing the 'seeds' as a metaphor for ideas, Plotinus criticizes strongly the Stoic concept of seminal reasons (λόγοι σπερματικοί), according to which seminal formative principles are corporeal and immanent to things. In *De Vita* (iii.26.124–126), Ficino says that, according to Plotinus, 'Anima Mundi generates and moves the forms of natural things through certain seminal reasons implanted in her from the divine'. Going further, he emphasizes the divine and intelligible origin of seminal reasons so the fatalistic and materialistic connotations of the concept are obscured. In *De Vita* (iii.3.26–31), referring to Plotinus, Ficino says that the World-Soul procreates the spirit in the first instance as if pregnant by her own generative power, and the stars along with it, and through the spirit the World-Soul gives birth to the four elements, as though everything were contained in the power of that spirit. Here, the use of embryological metaphors and direct analogies between the action of generating force in the human body and in the 'body' of the world also serves to explain how a purely intelligible essence (the World-Soul) produces material things. In the paper, I argue that the 'seminal reasons' as metaphysical intermediaries should be related to other well-known metaphysical intermediaries in Ficino's philosophy (*spiritus*, *daemones*). Otherwise, I claim to admit that Ficino returns this completely conventional philosophical concept to a status bordering on metaphor.

Пчелов Евгений Владимирович (Москва)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН — evg-pchelov@yandex.ru

Платон и пантеон античной науки и философии на Луне.

Ключевые слова: карты Луны, астрономия, античность.

Начало лунной ономастики (селенонимии) относится к середине XVII века. Первую карту Луны с названиями объектов составил М. ван Лангрен (1645). Лунные кратеры он назвал в честь разных лиц: европейских монархов и аристократов, а также учёных, преимущественно математиков и астрономов. К их числу относились 20 названий в честь античных деятелей: 13 кратеров и 7 других объектов (трёх бухт, трёх мысов и одного залива). В расположении названий Лангрен не придерживался чётко продуманной системы.

Однако большая часть названий в честь учёных сосредоточена в северной части лунного диска, где расположены Море Астрономическое и Земля Славы. На самом верху

лунной поверхности находится кратер Гиппарх, у северо-западного края — Пифагор, у северо-восточного — Ксенофан, Эндимион, Пифей и Папп. Кратер Эндимион посвящён мифологическому герою, которого тогда считали первым наблюдателем Луны. В Море Астрономическом и рядом расположены кратеры Тимохарис, Аристарх, Арат, Фалес, Архимед, Птолемей, Евклид. Античные названия присутствуют ещё на двух участках лунной поверхности. Кратер Гипатия находится рядом с Морем Евгении (в честь испанской наместницы Нидерландов) и кратерами, носящими другие женские имена (в том числе монарших особ). В юго-восточной части рядом с Морем Лангрена сгруппированы объекты, также носящие античные имена. Подавляющая их часть связана с историей календаря (Метон, Калипп, Юлий Цезарь, Кассиодор). В целом имена охватывают весь период в истории античной науки и философии.

Современная система лунных названий восходит к карте Луны, составленной Дж. Риччолли и Ф. Гримальди и опубликованной в «Новом Альмагесте» Риччолли в 1651 г. (V. I, L. IV, C. VII). Более 200 названий кратеров носят исключительно имена учёных и лиц, связанных с историей астрономии и близких наук. На карте выдержана система расположения имён с севера на юг в примерной хронологической последовательности и их группировка по национальному признаку. Античные имена представлены 6 мифологическими, 49 греческими и 11 римскими (всего 66). С карты Лангрена на карту Риччолли не попали только два античных имени — Паппа и Кассиодора. Неизменными сохранились названия всего двух кратеров — Пифагор и Эндимион. Практически вся северная часть лунной поверхности в пределах трёх октантов заполнена античными именами. Римские имена сосредоточены в центральной части восточной половины, а эллинистические — в самом центре.

Имя Платона получил крупный тёмный кратер в северной части (на картах Лангрена и Гевелия он даже считался озером). Рядом с ним располагается кратер Тимей, названный в честь персонажа диалогов. Напротив кратера Платон, справа находится кратер Аристотель. Топографическое их соотношение напоминает расположение фигур этих философов на фреске Рафаэля «Афинская школа». Все названия кратеров карты Риччолли сохранились до сих пор.

Eugeny Pchelov (Moscow)

Plato and the Pantheon of Ancient Science and Philosophy on the Moon.

Keywords: moon maps, astronomy, classical antiquity.

The beginning of the lunar onomastics dates back to the mid-17th century. The first map of the Moon with the names of objects was made by M. van Langren (1645). He named lunar craters in honor of different persons, including European monarchs and aristocrats. Among these names were the names of scientists, mostly mathematicians and astronomers. Among them were names in honor of ancient figures. There were 20 ancient names on the map: 13 names of craters and 7 names of other objects (three harbours, three capes and one bay).

Most of the names in honor of scientists are concentrated in the Northern part of the lunar disk, near to Mare Astronomicum. Ancient names are present on two more parts of the lunar surface. Hypatia crater is located near Mare Evgenianum (in honor of Infanta Eugenia) and craters bearing other female names. In the South-Eastern part near Mare Langrenianum are grouped objects, also bearing ancient names. Most of them are related to the history of the calendar.

The modern system of lunar names dates back to the map of the Moon compiled by J. Riccioli and F. Grimaldi and published in the *New Almagest* (1651). There are more than 200 names of craters. These are the names of scientists only. The names are arranged chronologically from North to South and grouped on national basis. Ancient names include 6 mythological names, 49 Greek

names and 11 Roman names (total 66). Ancient names fill almost all of the Northern part of the lunar surface. Roman names are located in the central part of the Eastern half, and Hellenistic names — right in the center.

The name of Plato was given to a large dark crater in the Northern part. Next to it is the crater Timaeus, named in honor of the character of the dialogues. In front of the crater Plato, to the right, is the crater Aristoteles. Their location on the map corresponds to the location of the figures of these philosophers in the fresco of Raphael's *The School of Athens*. All the names of the craters of the Riccioli map have survived to this day.

Чередников Валентин Игоревич (Санкт-Петербург)

кандидат философ. наук, независимый исследователь — valentincherednikov@gmail.com

Платоническое прочтение «чёрного романтизма»: Эдгар По.

Ключевые слова: единство, вещественное ничто, Эдгар По, реинкарнация, Платон.

Одна из важнейших черт «чёрного романтизма», одним из родоначальников которого был Эдгар Аллан По, — обращение к мистическому символизму, который в западной культуре невозможно рассматривать в отрыве от платонического фундамента. Отношение Эдгара По к наследию Платона было сложным и менялось с годами. Дополнительную трудность вызывает то, что нет точных данных о степени знакомства американского романтика с трудами мыслителя (известно только, что он читал «Государство», «Пир» и Десятую книгу «Законов» — о последнем свидетельствует рецензия на издание Тайлера Льюиса). Однако произведение По, которое сам он считал главным в собственном творчестве — опубликованная в марте 1848 г. (за год до смерти автора) философская поэма в прозе «Эврика», — в основном тезисе о соотношении Единства, Ничто и Многого обнаруживает платоническое влияние, и её прочтение с опорой на платоновский диалог «Парменид», оставаясь дискуссионным (поскольку не осталось свидетельств, читал ли этот диалог сам По), содержательно релевантно. Также вероятно знакомство По с «Тимеем», поскольку «вещественное ничто», на котором он сосредоточен, соотносится с Кормилицей из платоновского диалога. В своей критике логики (Аристотеля и Дж.С. Милля) По становится на позиции диалектики (т.е. платонизма). Интеллектуальную интуицию он противопоставляет эмпиризму и сенсуализму. Наконец, соотношение имманентного (и даже тождественного) миру Первосущества и появляющегося в финале поэмы трансцендентного Иеговы напоминает чередование веков Кроноса и Зевса в «Политике».

И «Эврика», и некоторые рассказы Эдгара По посвящены переселению душ — доктрине, в европейской традиции восходящей к пифагорейцам и Платону. Эпиграф из «Пира» открывает рассказ «Морелла». Также влиянием платонизма отмечена эстетическая теория По. В философских размышлениях Эдгара По мистический материализм (горизонталь) является отображением строгой вертикали платонического идеализма. Его трактовка сил притяжения и отталкивания, понимаемых как основные законы Вселенной, соотносима с *ἐπιτροφῆ-восхождением* и *πρόδος-исхождением*, помещёнными в плоскость вещественного. Гравитация в космологии По — это стремление к первоначальному Единству.

Являясь противником опиравшегося на платоническую традицию американского трансцендентализма, в частности Ральфа Уолдо Эмерсона, Эдгар По избегал панегирических отзывов о древнегреческом мыслителе. Однако его представления о космосе, мистические, материалистические и нигилистические, корнями уходят к Платону и не могут быть корректно прочитаны без платонического комментария.

Valentine Cherednikov (Saint Petersburg)
A Platonic Reading of Dark Romanticism: Edgar Poe.

Keywords: unity, material nihilism, Edgar Poe, reincarnation, Plato.

Being one of the crucial features of Dark Romanticism, the mystical symbolism cannot be viewed in isolation from its Platonic foundation, especially within Western culture. Edgar Allan Poe, one of the predecessors of Dark Romanticism, had a complicated attitude towards the heritage of Plato that had been changing over the years. The main difficulty in defining Plato's influence upon the American writer is caused by the fact that there is no exact data regarding Poe's acquaintance with the works of the thinker, though it is well-known that he read the *Republic*, the *Symposium* and the 10th book of the *Laws*. However, the philosophical poem in prose, *Eureka*, considered by Edgar Allan Poe himself as his significant work, probably was influenced by Plato's dialogue *Parmenides*, and such debatable assumption is based on the poem's basic thesis dedicated to correlation between Unity, Nothingness, and Plurality. Albeit there is no evidence left to maintain that this dialogue was actually read by Edgar Poe, the connection between the poem and the dialogue seems to be meaningfully relevant. Besides, there is a reason to assume that Edgar Poe was familiar with the *Timaeus*, as his focus on the material nihilism corresponds with the maternal Nurse character (ἡ χόρα, the unavoidable nurse of becoming) in Plato's dialogue. Finally, the correlation between The First Thing immanent to the world and transcendent Jehovah appearing at the end of the poem reminds the alternation of the ages of Kronos and Zeus in the *Statesman*.

Moreover, *Eureka* and some other tales are devoted to reincarnation — the doctrine within the European tradition that goes back to the Pythagoreans and Plato. Edgar Poe's story *Morella* is provided with an epigraph from the *Symposium*. Besides, the influence of Platonism determined the aesthetic theory of Edgar Allan Poe. Mystical materialism (the horizontal) in Edgar Allan Poe's philosophical meditations is a reflection of the strict vertical of Plato's idealism.

🔗 Секция 3: Платон в русской философии и культуре

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург)

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

Сократические школы в отечественной истории философии 19 века:
формирование традиции*.

Ключевые слова: сократики, сократические школы, история философии, античная философия в России, русская философия 19 века.

Феномен так называемых сократических школ до недавнего времени мало привлекал внимание отечественных историков античной философии. Не последнюю роль в маргинализации философии сократиков в целом играли сложившиеся в России к началу 21 века историко-философские традиции. Понимание этого делает необходимым не только критический анализ уже предложенных оценок сократических учений, но и исследование тех историко-философских парадигм и подходов, в рамках которых эти оценки находили свое обоснование.

В первой части доклада анализируется формирование истории философии в России, рассматриваются первые пособия по истории философии на русском языке, раскрываются

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

особенности понимания содержания учений сократиков и места сократических школ в истории философской мысли. Раскрывается значение первых историй философов и показывается, как эти краткие конспекты закрепляли сложившиеся в Германии и Франции к середине 18 века классификации материала, его оценки и формы изложения.

Далее показывается, что стремление к созданию самобытной русской философии актуализирует в 30-е годы 19 века (реализация программы С.С. Уварова) интерес к древнегреческой философии как ее истоку. Формирование образа «русского Сократа» (Григорий Саввич Скворода) актуализирует сократическую традицию в целом, появление «русского Диогена» оказывается закономерным.

Вторая часть доклада посвящена отечественным историям античной философии – истории античной философии Ореста Марковича Новицкого («Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований») и «Истории древней философии» Сергея Николаевича Трубецкого. Оба автора как историки философии находились под влиянием историко-философской концепции Гегеля. В связи с этим раскрывается, как Гегель обосновывает необходимость выделения периода «от софистов до сократиков» в качестве закономерного и самостоятельного этапа развития греческой философии и что дает ему основание для высокой оценки учений сократиков как оригинальных мыслителей. Дается сравнительный анализ историко-философских воззрений Новицкого и Трубецкого, сопоставляются их оценки философии сократических школ. Показывается, что различия в оценках сократиков определяются особенностями философских воззрений мыслителей.

Irina Mochalova (Saint Petersburg)

*Socratic Schools in the Russian History of Philosophy of the 19th Century:
The Formation of Tradition.*

Keywords: Socratics, Socratic schools, History of Philosophy, Ancient philosophy in Russia, Russian philosophy of the 19th century.

The phenomenon of the so-called Socratic schools attracted little attention from Russian historians of ancient philosophy until recently. One of the reasons for this is the tradition of the history of philosophy established in Russia at the beginning of the 21st century. This makes it necessary to study the paradigms of the history of philosophy in which Socratic schools were analyzed.

The first part of the report analyzes the formation of the history of philosophy in Russia, discusses the first textbooks on the history of philosophy in Russian, reveals the peculiarities of understanding Socratic teachings and the place of Socratic schools in the history of philosophical thought. The value of the first histories of philosophy is revealed and it is shown how these small textbooks fixed the classifications of the material and presentation forms which have developed in Germany and France by the middle of 18th century.

Further, it is shown that the desire to develop an original Russian philosophy actualizes interest in ancient Greek philosophy, understood as the source of Russian philosophical tradition. The formation of the image of 'Russian Socrates' actualizes the Socratic tradition as a whole, in which case the appearance of 'Russian Diogenes' is only logical.

The second part of the report is devoted to Russian histories of ancient philosophy – the history of ancient philosophy by O.M. Novitsky and the *History of Ancient Philosophy* by S.N. Trubetskoy. These historians of philosophy were strongly influenced by Hegel's views on the history of philosophy. Hegel highlights the period 'from the Sophists to the Socratics' as a necessary and independent stage in the development of Greek philosophy. The article demonstrates how this periodization is related to Hegel's approach to the history of philosophy. Hegel's evaluation

of the place of Socratics and their significance as original thinkers are revealed. The comparative analysis of the historical and philosophical views of Novitsky and Trubetskoy is given, their views on the philosophy of the Socratic schools are compared. It is shown that the differences in understanding of Socratics are determined by peculiarities of the philosophy of Russian thinkers.

Ряполов Сергей Владимирович (Воронеж)

независимый исследователь — roincareconjecture@yandex.ru

Платонические мотивы в философии смерти о. Феофана (Авсенева).

Ключевые слова: русский платонизм, история русской философии, философская антропология, нравственная философия, человек, душа, архимандрит Феофан (Авсенева).

Важнейшей проблемой, рассматриваемой в философском учении русского религиозного мыслителя, философа о. Феофана (Авсенева), является вопрос о смерти. Смерть, по мысли философа, противоречит изначальному замыслу о человеке. Абсолютная безусловность смерти не может быть принята внутренним нравственным чувством человека. Смерть противоречит самому представлению о справедливости. Мыслитель полагал, что в душе человека заключается жизнь тела, поскольку началом жизни является сила души. Душа человека, по мысли о. Феофана (Авсенева), разделена на две половины. И если первая половина обращена на духовное образование и потому открыта сознанию, то вторая занята работой по материальному образованию и сохранением тела и, соответственно, погружена в бессознательное состояние. Если в душе человека начинают превалировать различные душевные пожелания, то силы души от сохранения тела направляются на эти пожелания, поэтому, как отмечал философ, чтобы силы души не отнимались от тела, нужно, чтобы «разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени» [«Из записок по психологии». Киев, 1869: 229]. Образ разума как царя и возницы у о. Феофана (Авсенева), вероятно, является отсылкой к учению Платона об уме. Так, в диалоге «Федр» Платон описывает разум как возницу, управляющего парой крылатых коней. С возрастом, по о. Феофану (Авсенева), пожелания в душе человека неперестанно усиливаются и укрепляются, и потому тело постепенно умирает. Поскольку, как отмечал философ, губительное влияние желательной силы человек приносит с собою в жизнь уже при рождении, то и причины его нужно искать в прародителях.

Sergey Ryapolov (Voronezh)

Platonism in the Philosophy of Death of Archimandrite Theophanes (Avsenev).

Keywords: Russian Platonism, history of Russian philosophy, philosophical anthropology, moral philosophy, human being, soul, Archimandrite Theophanes (Avsenev).

The question of death is the most important problem considered in the philosophical doctrine of the Russian religious thinker and philosopher, Archimandrite Theophanes (Avsenev). Death, according to rev. Theophanes (Avsenev), contradicts the original idea of a human being. The absoluteness of death cannot be accepted by a person's inner moral sense. Death contradicts the very notion of justice. The thinker believed the source of life of the body is in the human soul, because the beginning of life is the power of the soul. The human soul is divided into two halves. While the first half is turned to spiritual education and therefore is open to consciousness, the second half is engaged in work on material education and the preservation of the body, and, accordingly, is immersed in an unconscious state. If various spiritual wishes begin to prevail in the soul of a person, the forces of the soul are redirected from the preservation of the body to these wishes; and since the forces of the soul are not taken away from the body, it is necessary that 'the mind,

as the king and the driver, tamed rebellious impulses of violent flame' [*From Notes on Psychology*, Kiev, 1869: 229]. The image of the mind as the king and driver is a reference to the Plato's teaching about the mind. In the dialogue *Phaedrus*, Plato describes the mind as a driver managing a pair of winged horses. With age, the wishes in the soul of a person are constantly amplified and strengthened, and therefore the body gradually dies. Since, as rev. Theophanes (Avsenev) noted, the destructive influence of the desiring force is brought to life at a person's birth, the reasons for it should be sought in our ancestors.

Ершова Любовь Сергеевна (Москва)

кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии РГГУ — erljus@mail.ru

А.Ф. Лосев и эстетика возвышенного:
диалектическое прочтение Платона и Псевдо-Лонгина.

Ключевые слова: возвышенное, трагическое, низменное, эстетическая модификация, риторический прием.

В докладе анализируется категория возвышенного, разрабатывавшаяся А.Ф. Лосевым как одна из специальных субъективных модификаций эстетического. Прослеживается движение мысли исследователя от симпатически-оценочных переживаний к удивлению — универсальному принципу, лежащему в основе эстетических оценок. Возвышенное как испытание страхом сопрягается с добродетелью мужества. Оно рассматривается в связи с понятиями трагического, комического, низменного, а также в отношении к словесности, различным видам ремесла и искусства. Отдельно выделяется проблема возвышенного в мифологии, философии и науке.

Особое внимание уделяется риторике, на которую Лосев возлагает большие надежды. Термин *возвышенное*, утвердившийся в сочинении Псевдо-Лонгина как «отзвук величия души», «высота и вершина произведения», представляет собой своеобразную «апологию экзальтированного платоновского стиля». Лосев воспринимает его поэтически, в содержательно-музыкальном смысле, поскольку в нем отсутствует четкость дефиниции. Возвышенное обосновывается в трактате через ограничения (возвышенное — не там, где «мнимые блага и внешний блеск славы и почета») и поясняется различными примерами. Так, напыщенность, выпренность и высокопарность рождаются из погони за новизной. Даже по форме трактат напоминает эссе или записки, выражающие общую тенденцию: «полемику эстета против рационалиста и педанта». Его основная цель — раскрыть и продемонстрировать особенности возвышенной речи, подражающей древним поэтам и приводящей слушателей в состояние восторга. Исследование формально-технических источников возвышенного, оказывающего столь сильное иррациональное воздействие, составляет основную заботу Псевдо-Лонгина. Изучаются конкретные приемы и фигуры речи — например, амплификация. При этом сохраняется единый принцип понимания выразительных форм «как форм бытийственных, вещественных».

Книга Псевдо-Лонгина исследуется не только с позиции риторики, но также и эстетики. Особенность эстетической установки заключается в том, что источник вдохновения обнаруживается в божественной природе человека, творческих, эмоциональных и духовных силах личности, в способности к возвышенным мыслям и суждениям. Важнейшим мыслительным началом возвышенного является фантазия. Она подразделяется на два вида: ораторская фантазия добивается ясности и убеждения, а поэтическая опирается на преувеличения, превышающие вероятное.

Liubov Ershova (Moscow)

A.F. Losev and Aesthetics of the Sublime:

A Dialectical Reading of Plato and Pseudo-Longinus.

Keywords: sublime, tragic, vile, aesthetic modification, rhetorical method.

The paper analyses the category of the sublime offered by A.F. Losev as one of special subjective modifications of aesthetics. The researcher's thought moved from sympathetic-evaluative experiences to wonder which is a universal principle of aesthetic evaluation. The sublime as a test by horror entails the virtue of courage. It is considered in terms of the notions of the tragic, comic, and vile as well as in relation to literature, different kinds of handicraft and art. The problem of the sublime in mythology, philosophy and science is examined standing by itself.

Special attention is paid to the rhetoric, as Losev set his hopes on it. The term sublime as 'the repercussion of the greatness of the soul', 'the height and peak of a literary work', which has become firmly established in Pseudo-Longinus' works, actually is a kind of 'the apology of Plato's style in a state of exaltation'. Losev takes it poetically, from the point of view of the content and musical sense, as its definition lacks precision. The sublime is proved in the treatise by means of limitations (the sublime is not found among the 'imaginary goods and surface luster of fame and honour') and a number of examples. Thus, pomposity, grandiloquence and turgidity manifest themselves as a result of chase for novelty. Even the form of the treatise looks like an essay or writings expressing the general tendency: 'the dispute between an aesthete and a rationalist and pedant'. Its purpose is to reveal and demonstrate the features of sublime speech, imitating ancient poets and delighting the audience. The main Pseudo-Longinus' concern is to investigate formal and technical sources of the sublime which has such strong irrational influence. Concrete devices and figures of speech, for example amplification, are studied, while maintaining a single principle of understanding expressive forms as 'existential material forms'.

Pseudo-Longinus' book is viewed not only from the rhetorical point of view but also from the point of view of aesthetics. Aesthetical line is special as the source of inspiration is found in the divine nature of man, creative, emotional and spiritual powers of personality, his ability for sublime thoughts and judgments. Fantasy is the most important beginning of thought about sublime. There are two kinds of fantasy: oratorical fantasy striving for clarity and persuasion and poetical one based on exaggeration exceeding the probability.

Павлюченков Николай Николаевич (Москва)

кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета – prav1905@mail.ru

Платонизм в философии и богословии П.А. Флоренского.

Ключевые слова: Флоренский, платонизм, идея, материя, обожение, идеальный мир, софиология.

Тема платонизма в наследии П.А. Флоренского может быть рассмотрена в двух главных аспектах:

1. Хорошо известно, что Флоренский чрезвычайно высоко оценивал значение платонизма в истории мировой философской и религиозной мысли. Платон, согласно Флоренскому, был величайшим проповедником и проводником идеи органической связи между мирами и взаимодействия между различными уровнями бытия. Но, противопоставляемый в таком своем качестве учению Канта, платонизм воспринимался Флоренским как явление, не совсем адекватное тому, что о нем известно в истории философии. Подлинный Платон в ранних текстах Флоренского иногда оценивался критически, как это можно

видеть, например, в курсовых сочинениях 1906–1907 гг., или в записи о «метемпсихозе» — концепции, появляющейся в некоторых диалогах Платона и признаваемой Флоренским совершенно ложной. В этой связи, когда, например, с позиций православного богословия, речь идет о «платонизме» Флоренского и о его преклонении пред языческой «мудростью», необходимо всякий раз вносить уточнения относительно того, что именно сам Флоренский понимал под платонизмом.

2. Со времени свт. Филарета Московского в духовных академиях в России платонизм положительно оценивался как альтернатива популярным в XIX веке западным течениям в философии. Флоренский вошел в эту академическую традицию, но в своем собственном использовании наследия великого дохристианского мыслителя пошел гораздо дальше. И проблема заключается в том, было ли это продвижение развитием традиции, или здесь Флоренский перешел за некоторые ее пределы. Как думается, с этой точки зрения интерес представляет, прежде всего, концепция обоженного тварного идеального мира, которая присутствует у Флоренского как в его ранней софиологии, так и в поздней «конкретной метафизике». По существу, здесь имеет место попытка построения христианской метафизики на основе платоновского дуализма вечных идей и материи с принципиально иным, чем у Платона, пониманием ценности и значения материального мира.

Nikolai Pavliuchenkov (Moscow)

Platonism in the Philosophy and Theology of P.A. Florensky.

Keywords: Florensky, Platonism, idea, matter, deification, ideal world, sophiology.

The topic of Platonism in the P.A. Florensky's legacy can be considered in two main aspects:

1. It is well known that Florensky highly appreciated the importance of Platonism in the history of world philosophical and religious thought. According to Florensky, Plato was the greatest preacher and conductor of the idea of organic connection between the worlds and the interaction between different levels of existence. But Florensky did not perceive Platonism as it is known in the history of philosophy. In his earliest texts, Florensky sometimes evaluated critically the genuine Plato. This can be seen, for example, in his course works of 1906–1907, or in the record on 'metempsychosis'. Therefore, it is necessary each time to make a clarification regarding what Florensky actually meant by Platonism.

2. Since St. Filaret of Moscow, in the theological academies in Russia Platonism was positively evaluated as an alternative to the popular philosophical Western trends in the XIX century. Florensky belonged to this academic tradition. But he went much further in his use of the legacy of the great pre-Christian thinker. The problem is, whether it was a development of tradition, or Florensky moved well beyond some of its limits. As it seems, from this point of view, the concept of the deified created ideal world is of interest. This concept is present both in Florensky's early 'sophiology' and in his later 'concrete metaphysics'. In essence, there is an attempt to build a Christian metaphysics on the basis of Plato's dualism of eternal ideas and matter.

Резниченко Анна Игоревна (Москва)

доктор философских наук, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ — annarezn@yandex.ru

«Платонизм не разгадан доселе...»:

платоновский текст и платоновский миф в лекциях свящ. П.А. Флоренского.

Ключевые слова: Платон, Флоренский, миф, истина, реализм, критицизм, имя, каббала.

В докладе рассматривается опыт и формы обращения к Платону и платоновскому мифу в «Лекциях по истории философии» свящ. П.А. Флоренского. Анализируются три основных этапа обращения к Платону (1908–1909, 1912, 1914–1916 гг.) в рамках «Лекций» и базовые модели прочтения Платона Флоренским в контексте публичных общественно-философских дискуссий того времени: спор о «Вехах», «борьба за Логос» (спор о Канте), имяславческая дискуссия, дискуссия вокруг «дела Бейлиса».

«Лекции по истории философии» Флоренского были прочитаны в Московской духовной академии в период с 1908 по 1918 год. Этот корпус, частью опубликованный («Лекции по античной философии», «Лекции по философии Нового времени»), частью же только сейчас вводимый в научный оборот («Лекции о Канте» и «Лекции об Имени (о Каббале)»), представляет собой несомненную творческую лабораторию для широко известных работ Флоренского: «Столп и утверждение Истины» и «У водоразделов мысли». Именно здесь если не складывается, то уточняется и переопределяется «платоновский миф» Флоренского — интерпретация личности и текстов Платона, созданная самим Флоренским в диалоге с В.Ф. Эрном, В.И. Ивановым и В.В. Розановым и повлиявшая на «платоновские мифы» более поздних мыслителей, писавших о Платоне — в частности, А.Ф. Лосева.

Мы предлагаем разграничить этот «платоновский миф» Флоренского с мифами самого Платона, значимыми для Флоренского — мифом о пещере, мифом об Атлантиде, мифом о Небесной земле и проч., — опираясь на тексты Платона, базовые для «Лекций»: диалоги «Протагор», «Государство», «Кратил», «Тимей», «Федон». В докладе будет показано, как «платоновский текст» и «платоновский миф» работают на формирование концептов, важных для самого Флоренского (реальность, Имя, Истина, человек, душа, общество, Академия, культура, первоэлемент мира, Бог) в текстуальном пространстве «Лекций».

Anna Reznichenko (Moscow)

‘Still, Platonism has not been puzzled out yet...’:

Platonic Text and Platonic Myth in Pavel Florensky’s Lectures.

Keywords: Plato, Florensky, myth, truth, realism, criticism, name, Kabbalah.

The report examines the experience and forms of appeal to Plato and Plato’s myth in the *Lectures on the History of Philosophy* by rev. P.A. Florensky. Three main stages of addressing Plato (1908–1909, 1912, 1914–1916) in the framework of *Lectures* are analyzed, along with the basic models of reading Plato by Florensky in the context of public and philosophical discussions of the time: the discussions around the *Vehi* and the ‘case of Beilis’, the ‘struggle for the Logos’ (a controversy about Kant), the discussion about the Name of God.

The *Lectures on the History of Philosophy* were delivered at the Moscow Theological Academy in the period from 1908 to 1918. These lectures were a creative testing ground for the well-known works of Florensky: *The Pillar and Foundation of Truth* and *At the Divides of Thought*. Florensky’s ‘myth of Plato’ was being refined and redefined in the *Lectures*. By the ‘myth of Plato’, we understand the interpretation of Plato’s personality and texts created by Florensky in his dialogue with V.F. Ern, V.I. Ivanov and V.V. Rozanov. The myth that had influenced ‘myths of Plato’ created by later thinkers, in particular A.F. Losev.

We propose to discern between this ‘myth of Plato’ made up by Florensky and the myths of Plato himself that were significant to Florensky, including the myth of the Cave, the myth of Atlantis, the myth of Heavenly earth, etc., with regard for Plato’s *Protagoras*, *Republic*, *Cratylus*, *Timaeus*, and *Phaedo* — the dialogues that were essential for the *Lectures*. In the report, it will be shown how the ‘text of Plato’ and the ‘myth of Plato’ worked to form the important concepts of Florensky (reality, Name, Truth, man, soul, society, Academy, culture, the primary element of the world, God) in the textual space of the *Lectures on the History of Philosophy*.

Курбанов Андрей Викторович (Санкт-Петербург)

кандидат исторических наук, научный сотрудник РХГА — andrey.kurbanov@gmail.com

Спиридонова Лидия Валентиновна (Санкт-Петербург)

кандидат исторических наук, научный сотрудник РХГА — lydia.spyridonova@gmail.com

Византийское неоплатоническое объяснение
феномена благоухания тел умерших*.

Ключевые слова: Михаил Пселл, Иоанн Мавропод, «Федон».

В XI веке в Византии возрождается интерес к платонизму, сочинения Платона и его последователей становятся всё более важными для византийских интеллектуалов и оказывают влияние на византийское богословие. Достойный внимания пример применения философии к объяснению фактов христианского религиозного опыта содержится в письме византийского философа Михаила Пселла своему другу и учителю Иоанну Мавроподу, в то время когда Пселл был ипатом философов в так называемом Константинопольском университете, а Мавропод стал епископом в далёких Евхаитах. Два друга, разделённые расстоянием, поддерживали тесную дружбу через переписку. Рассматриваемое нами письмо было написано Пселлом после скорбного события, смерти родного брата Мавропода. Пселл пишет другу утешительное письмо, напоминая, что должно претерпевать горести, так как они очищают душу и делают её свободной от телесных оков и в конечном счёте приводят к святости, что произошло с братом Мавропода, чьё тело стало источать приятное цветочное благоухание. В византийской агиографии благоухание указывает на святость. Пселл придерживался того мнения, что запах проистекает от души святого, которая получила его вместе с божественным миром, исходящим от Бога. Но каким же образом можно понять то, что это сверхъестественное благоухание распространяется даже после исхода души? Пселл предполагает, что философия может предложить некоторое объяснение. Следуя неоплатоническим комментариям на «Федона», Пселл отказывается считать, что смерть наступает сразу с последним выдохом и окончанием земного бытия человека: в действительности, как он пишет, в этот момент душа ещё не покинула тело и должна пройти через процесс разделения и очищения умственным огнём. Между тем, человеческое тело причастно не только земным первоэлементам, но и небесному эфиropодобному элементу, из которого состоит логос человека. Во время процесса разделения души с телом умственный огонь сжигает всё земное содержание крови, тогда как эфиropодобное вещество остаётся. Именно эта небесная субстанция, способная сохранить благоуханный аромат души, и источает его вокруг после физической смерти. Рассуждение Пселла показывает его увлечение сочинениями Платона, Прокла, Иоанна Филопона, Олимпиодора и Григория Нисского, но, несмотря на то, что Пселл весьма интересовался и имел глубокие знания неоплатонических идей, он произвёл на их основании новую оригинальную и любопытную концепцию.

Andrey Kurbanov, Lydia Spyridonova (Saint Petersburg)

Byzantine Neoplatonic Explanation for the Odor of Sanctity.

Keywords: Michael Psellos, John Mauropous, odor of sanctity, the *Phaedo*.

During the period of revival of Platonism in the 11th century, the writings of Plato and his followers became more and more important for Byzantine intellectuals of the time and exerted

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

an influence on Byzantine theology. A notable example of an application of philosophy to the explanation of the facts of religious experience is furnished by the letter (no. 33 Kurtz-Drexel) written by a Byzantine philosopher Michael Psellos to his friend and teacher John Mauropous, at a time when Psellos was the president over the professors of philosophy at the University of Constantinople and Mauropous became Bishop of Euchaita. Two friends, separated by distance, kept nurturing their friendship through correspondence. The letter in question was sent after a sorrowful event, the Mauropous' brother death. Psellos, writing a letter of consolation, reminds him that unpleasant events ought to be borne because they refine the soul and release it from bondage of the body, and, consequently, lead to sainthood. This was the case of the departed Mauropous' brother, whose corpse exuded a sweet floral fragrance. In Byzantine hagiography, the 'odor of sanctity' was often said to signal a saint's blessed death. Psellos maintains that this scent proceeds from the saint's soul, which has received the divine myrrh emanating from God. But how it could be understood that this supernatural aroma is exuded even after soul's depart? Psellos suggests that philosophy does offer an explanation of how this could be so. Following the Neoplatonic commentaries on Plato's *Phaedo*, Psellos refuses to believe that the human death occurs as soon as the breath ceases and the earthly life ends; indeed, as he writes, at this particular time the soul is not yet released from the body and must be purged and purified by the intellectual fire. Meanwhile, the human body partakes not only of the earthly primary substances, but also of the heaven's element involved in the forming of the man's logos. During the process of dissolution between soul and body, the intellectual fire burns the earthly substances of blood out, whereas its heavenly substance continues to subsist. It is this ethereal essence, which is retaining the sweet-smelling aroma of the soul, exhales it around after the physical death. This Psellos' reasoning shows him as an avid reader of Plato and his followers, but even though he was absorbed in it and had profound knowledge of Neoplatonic ideas, he eventually succeeded in arriving at an original and quite curious conception.

Левина Татьяна Владимировна (Москва)

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

Софья Яновская об абстракции:

математическая логика и борьба с идеализмом.

Ключевые слова: абстракция, идеализм, кибернетика, математическая логика, С. Яновская.

Центральная фигура исследования — Софья Александровна Яновская (1896–1966), историк и философ математики, профессор механико-математического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Ее биография нетривиальна. Софья Яновская всегда хотела заниматься математикой, но в ее время женщин в университет не принимали. В 1914 году ее приняли на Высшие женские курсы в Одессе. В 1918 году она стала коммунисткой, присоединившись к одесскому отделению Красного креста, и впоследствии занималась политработой. Партийная организация в Одессе направила ее в Институт красной профессуры в Москву, где она после большого перерыва смогла вернуться к занятиям математикой (1924–1929). В 1935 году она стала профессором Московского университета, в ее обязанности входило не только читать лекции по математике, но и вести идеологическую работу по коммунистическому строительству на факультете. Вместе с другими красными профессорами (такими известными коммунистами-математиками, как Э. Кольман и М. Выгодский) они были обязаны бороться с буржуазными элементами в науке (вспомним громкое «Дело Лузина»). Когда в 1930 году на конференции ее спросили, чем она собирается заниматься, и выяснилось, что математической логикой, ее собеседник был искренне удивлен тому, как можно заниматься столь абстрактными темами в «это время». А время было действительно страшное. Борьба с формализмом перекинулась на математиков, и идеологи

нещадно боролись с «идеализмом в науке», то есть с формальной наукой, так как именно за, казалось бы, объективными и точными формулами может скрываться страшное лицо врага — интуиционистская математика, а там и монархизм, черносотенство, троцкизм.

Яновская пытается оставить свою идеологическую роль и большевистское прошлое и развивает математическую логику в СССР несмотря на постоянные нападки диалектических материалистов. С 1947 года по ее инициативе и под ее редакцией выходят труды Гильберта и Аккермана, Тьюринга, Тарского, Крипке и др. Она основывает семинары по математической логике и истории математики на механико-математическом факультете МГУ и много занимается организационной деятельностью. Тем не менее, математики отзываются о ней как об «экзегете», которая не строила никаких математических теорий, занимаясь лишь повторением чужих.

Валентин Бажанов, философ науки, считает, что Софья Яновская — слишком важная фигура в развитии науки в СССР, чтобы обходить ее молчаливым, несмотря на ее большевистское прошлое. В конце концов, именно великие ученики Николая Лузина, П.С. Александров и А.Н. Колмогоров, спровоцировали репрессии против ученого. Бажанов предлагает непредвзято отнестись к ее судьбе, не закрывая глаза на прошлое, но и не умаляя ее заслуг в последние десятилетия жизни.

Tatiana Levina (Moscow)

Sofia Yanovskaya on Abstraction: Mathematical Logic and the Fight with Idealism.

Keywords: abstraction, cybernetics, idealism, mathematical logic, Sofia Yanovskaya.

Sofia Yanovskaya (1896–1966) is an example of dashing courage in philosophical logic and mathematics, the fields where the representation of women is traditionally quite low. Despite her role in the development of analytical philosophy and mathematical logic in the USSR is well acknowledged, Yanovskaya has not been honored in Russia as an outstanding figure. The process of rehabilitation of Yanovskaya's scientific authority has begun only about 15 years ago with the efforts of her disciples. In his article *Reception of Analytical Philosophy in Russia*, Dmitry Ivanov names Sofia Yanovskaya as the key figure in the development of analytical philosophy in USSR at a time of a rage of dialectical materialism.

Sofia Yanovskaya had a passion for mathematics and in 1914 she entered the Higher courses for women in Odessa. In 1918, she became a communist and joined Odessa's division of the Red Cross. In 1923, the Party's division of Odessa sent her to Moscow, Institute of Red Professoriate (1924–1929), where, after a long pause, she returned to mathematical studies. When an applied mathematician asked Yanovskaya in 1930, 'What are you going to do?' and she answered 'Mathematical logic', he was quite surprised, observing: 'How could you study mathematical logic at this period of time?'

Educated as a 'Red Professor' of mathematics in 1935, she was trained to criticize bourgeois type of thought, namely, all forms of idealism, and to inculcate the ideology of Marxism-Leninism. She began to work with the ideologist-mathematician Ernest Kolman, who detonated the political campaign against prominent mathematician Nikolay Luzin, and her future held the same role. But suddenly Yanovskaya withdrew the mask of dialectical materialism and began to fight for the pure logic and mathematics. In several articles of her late period, she discusses theories of Bertrand Russell, Rudolph Carnap, Kurt Gödel and other analytical philosophers. In the conceptual form of her time, when she had to criticize bourgeois philosophy from the perspective of dialectical materialism, Yanovskaya speculated about universals, abstract objects and the problem of existence in Quine and pure mathematics. Under her editorship, the first book on mathematical logic by Hilbert and Ackermann was published, as well as the volume *Can Machine Think*, with an article of Alain Turing, *Meaning and Necessity* by Rudolph Carnap, and many others.

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа)

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

«Идеальное» по Э.В. Ильенкову с точки зрения платонизма.

Ключевые слова: Э.В. Ильенков, идеальное, Платон, эйдосы, М.А. Лифшиц, К. Маркс, природа, труд, стоимость.

Концепция идеального, сформулированная русским, советским творческим марксистом Э.В. Ильенковым (1924–1979), была вызовом платонизму. Ведь советский философ полагал, что Платон, открыв феномен идеального, неправильно его истолковал и что якобы только в политэкономических штудиях Маркса проблема идеального получила верное решение, дистиллированное отсюда и прокомментированное самим Ильенковым. В нашем докладе мы попытаемся оценить ильенковское решение проблемы идеального с точки зрения философии платонизма.

Как известно, одним из хрестоматийных примеров идеального Ильенков считал феномен стоимости, описанный в политэкономическом учении К. Маркса. На наш взгляд, для понимания ильенковской трактовки идеального играет важную роль его уподобление товарно или товарно-денежного обмена и обмена вещами между человеком и природой, к чему, согласно марксизму, и сводится труд. Стоимость «появляется» у вещи в процессе рыночного обмена так же, как вещество природы (сырье) получает отпечаток человеческой идеи в процессе его трудовой обработки. Однако эту метафору можно продолжить: стоимости до прихода на рынок в вещи не было, но на ее производство был потрачен абстрактный труд, количество которого отражается в стоимости (для чего и нужен эквивалент). Точно так же в предмете природы также должна быть субстанция, которая потом отобразится в форме «общественного идеального». Это и есть платоновская идея или аристотелевская «форма». На это указывал Михаил Лифшиц в своей работе «Диалог с Эвальдом Ильенковым», где он открыто признавался, что «берет займ» у платонизма.

Впрочем, с точки зрения платонизма вообще не имеет смысла разделение «природного идеального» и «общественного идеального», как обычно рассматривают спор об идеальном между Э. Ильенковым и М. Лифшицем. Платон в «Государстве» пишет об эйдосе кровати, который является образцом для материальной кровати, которая, в свою очередь, — образец для художественного образа кровати. Ни о каком идеальном, содержащемся в «общественной голове», Платон не упоминает. Понимание эйдосов в платонизме вообще очень сложно, и они не сводятся к «образам-схемам», как определяет идеальное Ильенков.

Rustem Vakhitov (Ufa)

The Ideal by E.V. Ilyenkov in the View of Platonism.

Keywords: E.V. Ilyenkov, the ideal, Plato, eidos, M.A. Lifshitz, K. Marx, nature, labor, value.

The doctrine of the ideal of the Russian and Soviet creative Marxist philosopher E.V. Ilyenkov (1924–1979) was a challenge to Platonism. The Soviet philosopher supposed that Plato, having discovered the phenomenon of the ideal, misinterpreted it and, allegedly, the problem of the ideal was finally resolved only in the Marx's political and economic works from where it was extracted and commented on by Ilyenkov himself. In our report, we will make an attempt to evaluate Ilyenkov's solution of the problem of the ideal from the point of view of the Platonist philosophy.

It is well known that Ilyenkov considered the phenomenon of value described in Marx's political-economic doctrine as one of the typical samples of the ideal. In our opinion, in understanding Ilyenkov's interpretation of the ideal it is important to note his likening of commodity or commodity-money exchange and exchange of substances between man and nature, to which exchange, according to Marxism, labor is reduced. Value appears in things in the process of market exchange, as the substance of nature (raw material) receives the imprint of human idea in the process of its processing by labor. However, this metaphor can be further elaborated: there was no value in thing before it got to the market, but an abstract labor was spent on its production, the amount of which is reflected in the value (and that's why there is a need for an equivalent). Similarly, an object of nature should also contain a substance, which later would be reflected in the form of the 'social ideal'. This is the Platonic idea, or Aristotelian 'form'. This was pointed out by Mikhail Lifshitz in his work *The Dialogue with Evald Ilyenkov*, where he openly admitted that he 'takes a loan' from Platonism.

However, from the point of view of the Platonism, it does not make sense at all to make a distinction between the 'natural ideal' and the 'social ideal', what is usually considered the essence of the dispute about the ideal between E. Ilyenkov and M. Lifshitz. In the *Republic*, Plato writes about the eidos of bed, which is a model for a material bed, which in turn is a model for an artistic image of the bed. Plato does not mention any ideal contained in the 'social brain'. The understanding of eidos in Platonism is most complicated and it cannot be reduced to the 'image-schema', like the ideal by Ilyenkov's definition.

Кнорре Елена Юрьевна (Москва)

магистр филологии, преподаватель Богословского факультета кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного у-та, соискатель Института мировой литературы РАН — lena12pk@gmail.com

«Проток в мир всеобщего родства»: путь в океан единой жизни в дневниках и в поэме М. Пришвина «Фацелия».

Ключевые слова: Пришвин, Платон, платоновский миф, Всеединство, дневник.

В докладе рассматривается реценция платоновского мифа в дневниках М. Пришвина и его поэме «Фацелия». В основе доклада — ключевые образы и сюжеты художественного мира Михаила Пришвина, в которых прочитываются отсылки к философии Платона.

В философии Пришвина можно увидеть образ соприсутствия двух миров. С одной стороны — мир вечный, символом которого становится образ «большой воды», а также образ «океана». Этот мир потаенный («Никто в природе так не затаивается, как вода»). Второй мир — мир времени. Путь человека в вечный единый мир уподобляется движению ручья («притаишься, соберешься, и как будто сумел, достал себя из той глубины, где есть проток в мир всеобщего родства, зачерпнул там живой воды и вернулся в наш человеческий мир»). Образ океана включает в себя отсылки к философии Всеединства Вл. Соловьева, к идее вечного мира, сокрытого за стеной теней, в философии Платона.

В докладе будут рассмотрены следующие сквозные сюжеты и мотивы: образ океана вечной жизни (идеальное «мы»), куда сходятся ручейки времени — пути различных «я» (на основе очерка Пришвина «Астраль», дневников 1937 года, а также поэмы «Фацелия»); сюжет о выходе из «тмы своей личности» наружу с отсылками к платоновскому мифу о пещере (на основе дневников 1930-х годов), а также мотив прозрения — возможность увидеть за «ширмой» войны подлинный мир в свете «родственного внимания» (на основе дневников периода Первой мировой войны).

Elena Knorre (Moscow)

'A stream to the world of the universal kinship':

The Way to the Ocean of Integral Life in Prishvin's Diaries and in *Phacelia* Poem.

Keywords: M. Prishvin, Plato, Platonic myth, All-Unity, diary.

The report is supposed to consider the reception of the Platonic myth in Mikhail Prishvin's diaries and his poem *Phacelia*. It is based on key images and plots of the art world of Prishvin in which allusions to Plato's philosophy are being read.

An image of two co-present worlds is noticeable in Prishvin's philosophy. One world is eternal, its symbol being the image of 'big water' (or 'ocean'). This world is hidden ('No one in nature is so hidden as water'). Another world is temporal. The path of a person to the eternal world is compared with the moving of a stream ('you lurk, you gather yourself, and as if you have managed, you have got yourself out of the depth where a channel to the world of universal kinship lies, you have scooped up living water there and returned to our human world'). The image of the ocean includes allusions to V. Solovyov's philosophy of All-Unity, and to the idea of the eternal world hidden behind a wall of shadows in Plato philosophy.

The report will consider a number of persistent plots and motifs. One is the image of the ocean of eternal life (the perfect 'we'), where streams of time or the paths of different 'I's' converge. It can be found in Prishvin's essay *Astral*, in his diaries of 1937 and in the poem *Phacelia*. Another is the theme of escape from the 'darkness of one's own personality' with allusions to the Platonic myth of the cave. We find it in Prishvin's diaries of the 1920s. Finally, the motif of insight, an opportunity to see true peace beyond the 'screen' of war in the light of 'kindred attention'. It reveals itself in the diaries of the First World War period.

Сафиулина Рано Мирзахановна (Москва)

кандидат филологических наук, доцент кафедры «Русский язык и литература», Московский финансово-промышленный университет «Синергия» — ranovi@mail.ru

Миф об Атлантиде Платона и концепт Земли К.Э. Циолковского
(по фантастической повести ученого «Вне Земли»).

Ключевые слова: Платон, Атлантида, К.И. Циолковский, космос.

Доклад рассматривает проблему рецепции идей Платона в фантастической повести основоположника космического ракетостроения К.Э. Циолковского «Вне Земли» (1896–1920). Концепт Земли ученого во многом складывался под влиянием мифов об Атлантиде Платона в диалогах «Тимей» и «Критий». Миф об Атлантиде для Циолковского — не просто занимательная история о существовании и таинственном исчезновении идеального человеческого сообщества. Недаром диалог «Тимей», положивший начало истории Атлантиды, — один из самых «космических» диалогов Платона, гимн великого философа космосу, вселенной. Циолковский рассматривает миф об Атлантиде в контексте космоса, вселенной в платоновском понимании и приходит к идее дихотомии вечности, неизменности совершенного космоса, созданного Творцом, и эфемерности, непрочности земного существования людей. Ученому близко утверждение Платона, изложенное в «Тимее»: «он [Творец] построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам» (пер. С.С. Аверинцева). Из «Тимея» Платона Циолковский заимствует и идею опасности проживания на Земле: «тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара. В такие времена

обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, нежели те, кто живет возле рек или моря».

Эти идеи Платона станут краеугольным камнем в философии Циолковского. Переселение в космос, по мнению Циолковского, означает для человечества спасение и приобщение к вселенной как совершенному прекрасному творению. Жизнь в космических поселениях избавит людей от страданий, болезней, войн и подарит им бессмертие.

Нарратив повести «Вне Земли» основывается на идее, что только переселение спасет человечество от неминуемой катастрофы. И Циолковский рисует идеальную жизнь человечества в космических пространствах. Картины новой жизни, образы смелых, свободных, физически и духовно развитых людей, идеально выстроенные в правильных геометрических пропорциях города, прекрасные оранжереи с восхитительными садами, система государственного устройства, купальни — всё напоминает платоновские описания Атлантиды. Циолковский сохраняет даже художественную стилистику Платона, о которой А.Ф. Лосев отзывался так: «В конце концов ценность «Крития» заключается главным образом в том, что здесь перед нами весьма выразительный образец художественного творчества Платона».

Таким парадоксальным образом идеалистические воззрения Платона приобрели в творчестве Циолковского техногенное, сугубо материалистическое, реалистическое воплощение и стали стимулом к техническому прогрессу, открытию новых неизведанных путей для развития человечества.

Rano Safiulina (Moscow)

The Myth about Atlantis of Plato and the Concept of the Earth by K.E. Tsiolkovsky (Based on His Fiction *Outside the Earth*).

Keywords: Plato, Atlantis, K.E. Tsiolkovsky, the Cosmos.

The paper deals with the problem of reception of Plato's ideas in the science fiction novel of the founder of space rocket building K.E. Tsiolkovsky *Outside the Earth* (1920).

Tsiolkovsky's concept of the Earth was largely shaped by the myths about Atlantis invented by Plato in his dialogues *Timaeus* and *Critias*. Tsiolkovsky considers the myth of Atlantis in the context of the Cosmos, the Universe, and comes to the idea of the dichotomy of eternity, the immutability of the perfect Cosmos made by the Creator, and the ephemerality, the fragility of the earthly existence of human beings. Unlike Plato's Atlantis, which succumbs to a catastrophe after a period of flowering, the planet Earth in Tsiolkovsky's fiction is initially doomed, it is dangerous for human beings to stay there. The relocation into space is what would ensure salvation and introduction to the Universe as a perfect creation for the humanity. Life in space settlements would save people from suffering, disease, wars and give them immortality.

The narrative of the novel *Outside the Earth* is based on the idea that only resettlement will save humanity from imminent catastrophe. And Tsiolkovsky paints the ideal life of mankind after such a resettlement and the conquest of space. Pictures of new life, images of courageous, free, physically and spiritually developed people, ideally built cities in correct geometric proportions, beautiful greenhouses with delightful gardens, a fitting system of government, baths — everything resembles Plato's descriptions of the life of the Atlanteans. Tsiolkovsky retains even the artistic style of Plato, which A.F. Losev remarked upon: 'After all, the value of the *Critias* lies mainly in the fact that here we have a very expressive example of artistic creativity of Plato'.

Thus, the idealistic views of Plato acquired in the works of Tsiolkovsky a technogenic, purely materialistic, realistic incarnation and became a stimulus to technical progress, the discovery of new unexplored ways for the development of mankind.

До Егито Тинатин (Москва)

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

Деградация человеческого в философской системе Платона и «революционной» трилогии С.М. Эйзенштейна.

Ключевые слова: троичность души, редукция человеческого, монтаж аттракционов.

В диалоге Платона «Тимей» представлена развернутая структура космоса. Речь идет о порождающей модели. Макрокосму противопоставлен микрокосм в лице человека. Платон рассматривает три вида души: человеческую, животную и растительную в контексте понятия метаморфозы. В частности, сравнивая человеческую и животную стадии, он приходит к парадоксальному выводу о том, что животная стадия есть деградация человека.

Жиль Симондон говорит, что Платон по-своему предвосхищает Дарвиновскую теорию, и называет эту концепцию Платона «эволюцией наоборот». Удивительным образом мы встречаемся с подобной трактовкой человеческого-животного и у С.М. Эйзенштейна в его революционной трилогии. Уже начиная с фильма «Стачка» истинным героям, большевикам и революционерам, противопоставлены недолуды — карлики и бессовестные, а также шпионы, маскирующиеся под животного (лисицу, сову, бульдога и др.). Все они символизируют собой душевные пороки, нравственную деградацию человека. С подобной же трактовкой мы встречаемся в фильме «Броненосец Потемкин», где «человеческое» претерпевает наиболее сложные метаморфозы. Галерея «недочеловеков» значительно расширяется по сравнению с предшествующим фильмом. К ним относится не только офицер со звероподобным оскалом, но и капитан, судебной священник и, наконец, врач, который предстает и вовсе в образе червя. Существенным добавлением к этой структуре является амбивалентный образ человекомашины. В завершающем трилогию фильме «Октябрь» мы снова встречаемся с редукцией человеческого на примере образов лидеров Временного правительства и буржуазии, однако к этому еще добавляется противопоставление образов массы и Сверхчеловека в откровенно ницшеанском стиле.

Итак, мы обнаруживаем в «революционной» трилогии Эйзенштейна явное сходство с трехчастной структурой души у Платона. Эйзенштейн берет за основу платоновский принцип «деградации человеческого». Следуя увлечению своего времени, он вводит в эту иерархию двойственный образ человекомашины, а также значительно расширяет границы человеческого, добавляя к привычному взгляду на человека представление о нем как о множественности, т.е. толпу, и человека, возвышающегося над толпой, современного демиурга, преобразующего хаос масс в гармонию Революции.

Tinatin Do Egito (Moscow)

Degradation of the Human in the Philosophical System of Plato and the 'Revolutionary' Trilogy of S.M. Eisenstein.

Keywords: ternary structure of soul, reduction of the human, montage of attractions.

Plato's *Timaeus* presents a detailed structure of the cosmos. It is a generative model. The macrocosm is opposed to the microcosm in the person of human being. Plato discerns three types of soul, human, animal and vegetative, in the context of his concept of metamorphosis. In particular, comparing the human and animal stages, he comes to a paradoxical conclusion that the animal stage is the degradation of human being.

Gilles Simondon says that Plato in his own way anticipates Darwinian theory, and calls this concept of Plato an 'evolution on the contrary'. Surprisingly, we meet with a similar interpretation

of the human-animal in Eisenstein's revolutionary trilogy. Starting already with the film *Strike*, the true heroes, Bolsheviks and revolutionaries, are opposed to 'Untermenschen', lilliputian and unscrupulous, as well as to spies disguised as an animal (fox, owl, bulldog, etc.). All of them symbolize mental vices, moral degradation of a person. A similar interpretation is found in the movie *Battleship Potemkin*, where the 'human' undergoes the most complex metamorphoses. The gallery of 'subhumans' is significantly expanded compared to the previous film. These include not only the officer with a beast-like grin, but also the captain, the ship's priest and, finally, the doctor, who appears in the form of a worm. An essential addition to this structure is the ambivalent image of human machines. In the final film of the trilogy, *October*, we once again meet with the reduction of the human in the images of the leaders of the Provisional government and the bourgeoisie; however, to this is added the opposition of images of the mass and Superman (in such a frankly Nietzschean style).

Thus, we find in the 'revolutionary' trilogy of Eisenstein a clear similarity with the tripartite structure of soul in Plato. Eisenstein takes the Platonic principle of 'human degradation' as a basis. Following the fascination of his time, he introduces into this hierarchy the ambivalent image of human machines, and significantly expands the boundaries of the human, adding to the usual view the representation human being as dispersed in plurality, i.e. the crowd, and as towering over the crowd, as the modern demiurge transforming the chaos of the masses into the harmony of the Revolution.

Шевцов Александр Александрович (Санкт-Петербург)

доктор психологич. наук, Балтийская педагогическая академия — al.al.shevtsov@gmail.com

Рождение философии из духа мифа.

Ключевые слова: философия, миф, мудрость, Зевс, mētis.

Греческая философия возникает в «осевое время», по выражению Ясперса, но возникает она не на пустом месте. Так или иначе, но все греческие философы осваивают то наследие, что называется мифом — μῦθος. Осваивают, однако, в весьма определенном направлении.

Если принять за данность, что греки не были автохтонами Эллады, а завоевали ее в несколько волн, начиная с рубежа второго тысячелетия до н.э., то нельзя не увидеть, что война и покорение предшественников является содержанием греческих мифов. При этом очевидно, что эта мифологическая борьба была отражением отношений между теми, кто правил, и теми, кто был покорен. В ходе этой борьбы, которая соответствует процессам, происходившим во всех индоевропейских обществах, воины отодвигали от власти и собственное жречество. Так в Индии рождалась Веданта, 'Конец Вед': Веды замещались кшатрийными упанишадами. Пришедшая к власти воинская аристократия творила новое понятие о мудрости.

Знаменитые слова Пифагора о том, что мудрость есть лишь у богов, при внимательном прочтении оказываются вовсе не расхожей фразой или здравым смыслом скромного человека. Пифагор говорит о весьма определенном виде мудрости — σοφισι, и о весьма определенных богах, а именно Зевсе и избравших называться зевсидами — θεοί. Мудрец стремится к σοφισι как мудрости богов. Однако до богов мудростью обладали титаны, и та мудрость называлась μῆτις: ее носительницей была титанида Метида, ставшая женой Зевса, вероятно, по праву войны, а затем проглоченная им.

Μῆτις — отгодосок индоевропейского понятия, сохранившегося, возможно, и в русском — в словах «сметка», «сметливость», «сметь». Это именно та мудрость, что позволяла превращаться в зверей, создавать хитрые устройства, предвидеть будущее. Основными носителями мудрости были противники Зевса, его двоюродные братья-япетиды Прометей

и Эпиметей. Это они наделяли людей способностями и учили хитрости в смысле иной мудрости.

Философия заняла позицию идеологической поддержки правящей воинской аристократии, а потому насаждала определенное отношение и к мудрости, и к жизненным ценностям, презирая все то, что как-то тяготело к мудрости покоренного народа и древнего жречества. И доходило это до явных странностей, вроде «греческой любви», презрения к женщине и ненависти к ручному труду, ремесленникам и земледельцам.

Aleksandr Shevtsov (Saint Petersburg)
The Birth of Philosophy from the Spirit of Mythos.

Keywords: philosophy, myth, wisdom, Zeus, mētis.

According to Jaspers, the Greek philosophy arises in the 'axial age', though it doesn't arise from scratch. All Greek philosophers are intent on appropriating the heritage that is called μῦθος, or myth. However, they appropriate it in a very definite sense.

If we take it for certain that the Greeks haven't been autochthons of Hellas but conquered it in several waves since the turn of the second millennium B.C., then one inevitably comes to see that war and conquest of predecessors were the contents of the Greek myths. At the same time, it is obvious that this mythological fight was a reflection of the relations between those who ruled and those who were conquered. During this fight, which corresponds to the processes occurring in all Indo-European societies, the warriors also deprived of power their own priesthood. So in India the Vedanta, the 'End of the Vedas', was born, and the Vedas were replaced by the Kshatriyas' Upanishads. The military aristocracy, which have come to power, proceeded to create a new concept of wisdom.

The well-known words of Pythagoras that only gods have wisdom, upon careful reading, turn out to be not just an ordinary or commonsensical adage of a modest person. Pythagoras speaks about a very definite type of wisdom, i.e. σοφία, and very definite gods, namely about Zeus and those chosen to be called Zeusids — θεοί. The wise man aspires to σοφία as a wisdom of gods. However, before the gods, the wisdom had been in possession of the Titans, and this wisdom was called μῆτις. The bearer of it was the Titaness Metis who has become Zeus's wife, probably by the right of war, and eventually was swallowed by him.

Μῆτις is a reflex of the Indo-European concept which is probably retained in the Russian language, too, namely in the words *сметка* ('gumption'), *сметливость* ('sharpness'), *сметь* ('to dare'). It is this specific wisdom that allowed to transform into animals, to invent cunning devices, to foresee the future. Zeus's opponents, his cousins — sons of Iapetus, Prometheus and Epimetheus, were the main sharers of that wisdom. They endowed people with abilities and taught them craftiness, in the sense of other kind of wisdom.

Philosophy has assumed the part of ideological support of the ruling military aristocracy, and therefore imposed quite definite attitudes towards wisdom and certain vital values, despising all that somehow gravitated to the wisdom of the subdued people and the ancient priesthood. In its eagerness, it attained a number of obviously queer oddities, like the 'Greek love', contempt for women and hatred for manual labour, for artisans and farmers.

Научное издание

**6-я Московская международная платоновская конференция.
31 октября 2018 г.**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур DejaVu и Linux.



Подписано в печать 20.10.2018.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 3.69

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 ООО «Супервэйв Групп».
193149 Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15.