

**ХЛЕБНИКОВ Г.В.,
канд. филос. наук, зав. отделом философии ИНИОН РАН**

**ПОНИМАНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕХНИКИ
РАЗВИТИЯ МЫШЛЕНИЯ И ПАЙДЕЙЯ:
НА ОПЫТЕ ПРЕПОДАВАНИЯ СТУДЕНТАМ-
ФИЛОСОФАМ И ТЕОЛОГАМ**

Возможны различные подходы к абсорбции и современному применению модусов и техник мышления, представленных как в общей схеме пайдеи Академии, так и в диалогах Платона, главной особенностью которых является – в отличие от современных стилей – обучение не так знанию систем философии, как пробуждению и интенсивной тренировке живой способности самостоятельной рефлексии.

Целью воспитания и развития человека философией античные мыслители считали его «второе рождение»: формирование внутреннего, духовного существа, которое, очистившись от всего переходящего, земного и смертного, способно пережить не только смерть – момент разделения души и тела, – но и вечно существовать в трансцендентном мире.

Если участники диалога действительно вовлечены в вопрошение, то представление о метафизике не должно быть поверхностным и внешним. Как правильно замечено, нельзя сказать, что они «переместились» в метафизику, ведь они никак не смогли бы переместиться туда: поскольку люди существуют, они уже в метафизике (Φύσει γάρ, ω φύλε, ενεστί τις φιλοσοφία τη του ἀνδρος διανοια, Федр, 279 а). Пока человек существует, имеют место и философствования. То, что называется философией, суть приведение

в действие метафизики, в которой она возвращается к самой себе и своей непосредственной задаче.

Поэтому переход к различным слоям и аспектам мысли Платона обычно был обусловлен когнитивным каркасом туннеля сознания собеседника, как правило, одного из лучших, если не самого лучшего в группе, т.е. определялся экзистенциальной онтологией. Другие студенты должны были ориентироваться и искать свои концептуальные ниши в проходившем обсуждении, прилагая личные интеллектуальные усилия для понимания содержания беседы.

Цель философии

Древняя греческая философия стремилась трансформировать души как посредством различных «духовных упражнений», так и ведением философских дискуссий, ибо задачей философа было не передать «энциклопедические знания в форме системы» (по словам Адо), а жить философски. В неоплатонизме психология равносильна мистагогии, так что дельфийская максима «познай себя» означает «вернись к истоку, первому принципу всего». Это обращение (*επιστροφη*) является одновременно поворотом к себе самому и подъемом посредством онтологических символов, завершающим божественными энергиями (5, с. 41).

Хотя человеческие существа не способны достичь познания богов своим дискурсивным разумом, согласно Ямвлиху, философия на пифагорейский манер является путем к мудрости, на котором мы можем предлагать не противоречия, а твердые и неизменные истины, усиленные научным доказательством математики (*μαθεματου*) и созерцаниями (*θεοριας*). Мудр тот, кто созерцает Единое, цель контемпляции, и способен видеть отсюда, как со смотровой башни, Бога (который восседает над всеми истинами, блаженством, бытием, причинами и началами) и все, что за Ним.

Целью платоновской философии является мудрость и бессмертие, достижаемые возведением (*αναγουη*) души, которая уподобляется Богу (*ομοιοσις θεω*) и достигает единства с божеством на уровне ноэтических теофаний или самого невыразимого Источника. Поэтому философия как рациональный дискурс является герменевтически развитым субSTITУТОМ древних ритуалов, которые рассматривались как интегральная часть космических событийных

процессов. Сами философские игры и поиски истины могут быть увидены как особый и частично индивидуализированный случай ритуализированной космогонии, которая является имитацией богов и разновидностью божественной службы (5, с. 41).

В течение многих лет автор настоящей статьи в преподавании, в том числе, излагал элементы системы различных техник, применяемых Платоном для майевтического пробуждения сущностного мышления и рефрейминга сознания своих слушателей. Недавно была опубликована на французском языке интересная статья Ш. Амьота «Учиться мыслить с Платоном» (2), которая, на мой взгляд, является ценным и оригинальным дополнением того материала. Представляется целесообразным дать реферат этой работы, в которой Шанталь Амьот сегментирует свое исследование таким образом, чтобы в каждом микроразделе статьи экспонировать какую-либо характерную черту, особенность диалектического метода Платона, переходя к все более глубоким слоям мысли древнегреческого философа. Автор указывает на глубокий контраст, который существует между шармом и гибкостью бесед в текстах последнего (см., например: *Федр*), и «куском в сердце души», который он заставляет испытать читателя (2, с. 199). Платон принуждает мысль пройти определенный путь, затратить на него некоторое время, чтобы ей научиться терпеть и резкие повороты, и понижения полета, и скуку, и даже раздражение тех, кто хотел бы двигаться быстрее, гораздо стремительнее (*Политик*, 286 е), чтобы она могла ощутить свою свободу в этом «божественном блуждании». А затем внезапно потребовать обращения, неожиданного изменения: «Но, Сократ, если ты говоришь правду, – восклицает Калликл в *Горгии* (481 с), – то вся жизнь людей оказывается поставленной вверх тормашками, а мы, мы все словно делаем обратное тому, что требуется» (цит. по: 2, с. 199). Это призыв к борьбе за собеседника, чтобы он вернулся к внутренним истокам своей души и пробудил в сердце желание вести справедливую и правильную жизнь (*Апология Сократа*, 41 е).

Диалог

И именно в практике диалога происходит это обращение, ибо диалог – это, собственно, мысль, которая все больше набирает

вес и интенсивность. Беседовать с другим это значит мыслить с ним. Не для того чтобы «говорить ни о чем», или изведать, «что кому кажется». Нет, испытанию подвергаемся некие «ты» и «я», ибо нет ничего лучшего, чем «я» и «ты», чтобы подвергнуть то, что мы говорим, испытанию вопрошанием (*Протагор*, 331 с). Критерием диалога, который ведет к истине, является то, что можно свободно спрашивать и отвечать, можно менять мнение, вопросая себя, чем то или это может быть, чтобы попытаться дать самому себе на это ответ, который потом можно предоставить другому. При этом внешние выражения всегда поддерживаются тем, что говорится самому себе. В подтверждение этому Амьют приводит следующий фрагмент из диалога *Теэтет*: «Призови себя мыслить ту же самую штуку, что и я, – требует Сократ у Теэтета, – (...) некую дискуссию, которую душа ведет сама с собой по поводу вещей, которые ей случится рассматривать (...), ибо вот что, как мне кажется, делает душа, когда она мыслит: ничто другое, как ведет диалог, спрашивая саму себя и отвечая себе самой, утверждая и отрица. А когда, сделав вывод, будь то с некоторой медлительностью или же прямо устремившись к концу, она говорит только одним голосом, не разделяясь, то тут мы полагаем, что таково ее мнение» (*Теэтет*, 190 а) (цит. по: 2, с. 200).

И Теэтет с этим согласился.

Размышлять, отстранясь

Однако, замечает автор, спрашивать себя – это для мыслящей души значит жить двойственno: она саму себя вопрошаet и она же стремится дать самой себе ответ. Она в чем-то неуверенна, и там, где начинает зиять пространство от себя к себе, и рождается рефлексия. Все, что разделяет душу, становится препятствием немедленному суждению, и является хорошим поводом для возникновения мысли.

Воспринимаемая неясность сменяется интеллектуальным замешательством, когда душа, например, задается вопросом, что такое число: одно оно или множественно? Или одновременно то и другое? Такое противоречие стимулирует мышление.

Платон, далее, находит способ вести дискуссию так, чтобы говорящий никогда не был равен с другим. Для этого он утверждает,

что спор должен вести *логос*, т.е. то, с чем могут согласиться оба собеседника во имя разума, а вовсе не желание победы в споре: «Ты думаешь, – спрашивает Сократ в *Хармиде*, – что, когда я за-сыпаю тебя вопросами, я делаю это для чего-либо иного, чем ради того, что принуждает меня исследовать самого себя, т.е. страх обмануться, думая, что я знаю то, чего не знаю? (166 с)» (цит. по: 2, с. 201). И это же имеет место в дискуссии, которую человек ведет с самим собой, когда думает, ибо его мысль опосредуется тем соображением, которое некто иной в нем или вне его мог бы выдвинуть в качестве возражения.

Долг мыслить и искать истину

Первое, преамбула любой истинной мысли, это необходимость внимать *логосу*, слушая другого, позволить исследовать себя его вопросами, принимать – не прекращая дебатов и не уходя от темы, – ситуацию, когда ты противоречишь самому себе. Именно об этом говорит фигура Сократа. Сократовская ирония дает возможность освободиться от самого большого невежества – думать, будто знаешь, чего не знаешь, предписывает мыслить прежде, чем ответственно действовать. Ибо майевтика – повивальное искусство для умов – основывается на убеждении: истина существует, и в интересах всех людей, чтобы она проявилась (2, с. 201–202). Именно этим оживляется платоновский диалог, который отказывается обманывать и обманываться, разоблачая заблуждения, показывая, каким образом они конструируются, отказываясь оставаться среди видимостей, пресловутых «теней» пещеры, которые принимаются за истины (*Государство*, VII), – и все это через посредство вопросов и ответов, но без какого-либо полемического пафоса. Здесь в игре, замечает автор, жизнь мысли (2, с. 202).

И именно этот аттитюд ответственности и эта убежденность принуждают нас отказаться от игры с «репрезентациями», не имеющими никакого влияния на наш способ жизни, на манер софистов, которые развлекаются тем, что извлекают красоты языка, удивляющие молодежь (*Софист*, 234 с). Они играют с произножением, акцентами, содержанием высказываний, но никогда не доходя до самого акта мысли, живут на эпидерме своей души, уступая насилию своих страстей.

Более того, речь не идет только о демонстрации другому ложной или истинной концепции реальности, что было бы лишь риторикой, а не подлинной мыслью. Отвоеванное пространство используется для раздумий, без прекращения ни на миг заботы о том, чтобы мыслить в истине.

Ошеломление... при разыскании дефиниции

Однако когда принятые условия честных дебатов, когда участники согласились очиститься и освободиться от своего ложного знания и лжи, сложности все еще остаются: как совершить выбор среди множества точек зрения? Ибо, разыскивая истину, нельзя их просто нагромождать рядами, одну подле другой. Единственный способ избежать анархии, в которой утратится взаимопонимание (из-за игры в различные значения слов), – все время сжимать спор, укорачивая его, и даже остановить дискуссию, чтобы прийти к общеприемлемой дефиниции и проверить еще раз ее обоснованность. В *Софисте* говорится: «...важно всегда и в любом исследовании согласиться с дефиницией сути самой вещи, используя разум, который ее определит, чем прийти к согласию относительно имени, не заботясь об определении (218 с)» (цит. по: 2, с. 202–203).

Таким образом, мыслить – значит стремиться схватить через многообразие аспектов какой-либо вещи то, что может быть понято всеми, а затем сжимать это понимание вокруг образованного из умопостигаемых понятий единства, которое и будет их логосом, интеллигibleным. Это значит не начинать с дефиниции, а заниматься ее отысканием.

К решению: форма, идея

Так спор принимает философский поворот, ибо правильное определение должно отсылать к тому, чем поистине является данная вещь, к ее «усии», т.е. тому, что она *есть*, тому способу бытия, по поводу которого ставятся вопросы и получаются ответы, что стремятся понять, разыскивая ее модус постижимости, который дается в том, что Платон именует формой (2, с. 203).

Этот способ бытия «всегда остается одним и тем же» (*Федон*, 78 d), не подверженным становлению, он абсолютно «в себе

самом», в значении, которое само не зависит от чувственного, но это последнее партиципирует ему, чтобы иметь какое-либо бытие и интеллигibleность. Только взгляд мысли может его ухватить и узреть каузальность воздействия в этом феноменальном мире. Поэтому его и называют «эйдосом» и «идеей» (от греч. «смотреть, видеть»). Эта идея является тем началом, принципом, который дает понимание того, что пытаются мыслить, и именно его смысл можно уже выразить. И хотя он открывается во времени, сам он атепорален, имеет значение для всех и во все времена. Так мысль открывает универсальное, которое собирает и иллюминирует, является более реальным в своей стабильности, чем то, что дают человеку его чувственные восприятия. Но прежде, чем наслаждаться ими, мысль может размышлять над разными модусами, которые ей встречаются в деле, соответственно сферам, где она действует (с. 203).

Когда мысль размышляет над собственными путями

Здесь диалог распространяется и идет по различным тропам, которыми течет мысль и которые, в свою очередь, определяют типы познания. С чувственными образами воспринятых вещей она может лишь строить предположения, может получить убеждения, но они еще не будут обоснованными. Исходя от этих образов, душа, по Платону, переходит от чувственного к интеллигibleному, где проявляет себя в математической форме. Она оказывается посредником между ними, и делает рациональные выводы из гипотез, которые сама же производит (2, с. 204).

Однако за этими первыми положениями, вроде математических пропозиций, мысль идет в свою собственную область, туда, где дианойя, т.е. мысль, уточняет автор, следующая своим собственным путем, открывает для себя диалектику, науку наук, которая одна только способна достичь безвременного. Там она соприкасается с бытием и истиной не прекращая их «исследовать», но уже имея дело исключительно с самой собой, занимаясь только своей свободной сферой, продуцируя множество аспектов и нюансов в интеллигibleном какого-либо вопроса, и находя разыскиваемое определение, которое согласовывает их все. Взгляд следует за этими эмерджирующими атепоральными формами, не под-

верженными изменениями, при этом каждые одни и те же скорее, чем одни и те же. Поэтому и можно говорить об интеллигibleном созерцании.

Но это требует непрестанного образования, на которые должны согласиться те, кто философски одарен. Те несчастные, которые великолепно одарены природой, но не получили подобного образования, будут худшими из всех, так как око их души будет погружено в грязь. Но таковы чаще всего встречающиеся грустные условия человеческого существования, если только их не освобождают от пут невежества и тем самым не освобождают. Люди остаются пленниками своих иллюзий (*Государство*, VII 514). В подтверждение приводится известный миф о пещере, в которой люди-пленники не могут даже перевести свой взгляд во мраке, не знающем света Солнца, и негодуют на тех, кто принуждает их повернуть голову и идти к свету, под которым понимается истинное мышление на пути познания истины (2, с. 204).

Для стремящихся к идеям требуется еще одна пурификация: идеи нельзя представлять себе в виде чувственно воспринимаемых вещей, давая им воображаемое существование в другом времени и ином пространстве. Идея огня – не огонь. Идея – не вещь. Подобная реификация форм сделала бы из них немыслимые условия интеллигibleности, что и показывает ментальная техника Парменида.

Свободно жить и понимать

Отныне мысль учится жить свободно и ясно. Перед всеми вопросами, каждый из которых исследуется во всех отношениях и сферах, она и предпринимает свое исследование: она анализирует и стремится синтезировать их в понятии, которое группирует в единство все множество этих умопостигаемых черт (2, с. 205). В действительности невозможно прийти к пониманию иначе, чем имея образ целого, построенный и упорядоченный согласно природным артикуляциям. Истина, имплицированная в образ целого, зависит от ясности дистинкций, и, таким образом, от анализа и разделений. Одна только артикуляция и, следовательно, дистинкция многого в едином, истинно детерминирует объект мысли. Отсюда и происходит любовь Платона к этим разделениям, отношениям родов и видов, этим подразделениям (*Филеб*, 16), которым

удается поймать даже наиболее трудноуловимое, что прячется в подобии, софизме. Несколько утрируя, Платон сжато выражает это следующим образом: «Объединим все то, что связано с его именем, с начала до конца... техника имитации, способность провоцировать противоречия, ирония в технике внешних отношений, способность продуцировать иллюзии, но не божественные, а человеческие, производить чудеса в дискурсе, – таковы, как мне представляется, родословная, как говорится, софиста» (*Софист*, 268 d). Здесь, переходя от части к части мысль синтезирует то, что она вначале разделяла, анализируя (2, с. 205).

Упражняться в правильном и справедливом мышлении

Но требуется еще и правильно умозаключать, что невозможно, если только играть всеми этими формами не признавая, что целое бытия требует стабильного единства, чтобы быть понимаемым. Требуется даже отыскать меру реальным вещам, которые бы восходили к бытию и фиксировались в становлении, прилагать меру к тому, что само по себе безгранично (например, удовольствие) и преходящее (2, с. 205–206).

Но какого вида эта мера? Конечно, не чисто количественная, приложимая неважно к чему, а мера, адаптированная и диверсифицированная соответственно типам проблем и ситуаций. В любом случае требуется дать артикулированную структуру того, о чем идет речь, но не как готовое целое, а процесс поиска. Тут нет готового метода, которому можно следовать, скорее, это указание на некий ритм, тонкость мысли, все время возобновляющуюся изобретательность.

Для достижения этого такта, этой правдивости в мысли, упражнения в мышлении все средства хороши. Мысль можно корректировать многими способами: не следует спешить с определениями, оказываясь жертвой предубеждений, нельзя все смешивать и помещать на одну плоскость, необходимо схватывать иерархию логических артикуляций и не думать, что любое слово обязательно отсылает к какой-либо сущности. Следует также использовать мифы, чтобы поднимать новые вопросы и ответы, и не следовать механически какому-либо методу, будь то хоть разделение. Требуется приводить парадигмы, чтобы уловить незаметные подобия, вроде

искусства ткачества в *Политике*, чтобы лучше понять политическое действие. Все хорошо для живой мысли, которая учится анализировать и синтезировать, но отнюдь не одним и тем же образом, а соответственно разным предметам (2, с. 206).

Возвращение к источнику

Каков же секрет подобного динамизма? И кто делает так, чтобы мысль философа стала «окрыленной»? (*Федр*, 249 а). Именно любовь ее поддерживает в усилии и в ее страданиях, «эрос», который не может быть описан и окружен никаким определением. Разумное страстное желание, любовь, и есть философия, лишенная всего, и всегда в поиске восполнить то, чего ей недостает (*Пир*, 203 б-с), и она не удовлетворяется одним разнообразием, а стремится к единению, и имеет силу соединять различия в порыве, который принуждает его поднимать в высоту нечто весомое и тяжелое. Философия – это освобожденная любовь, эрос, нашедший свои крылья (2, с. 206–207).

Душа в своем порыве поднимается к источнику всякого понимания, всего постижения и бытия, к этому Одному по ту сторону любого единства, этого Блага, которое дает разумное основание понимаемости этого существования, этой Красоты, которая сияет и заставляет родиться наилучшее среди всех безумий. Источник, который является самой субстанцией мысли, он заставляет родиться в душе эту страсть самовспоминания всех этих интеллигibleных реальностей, которую она имеет как ностальгию. Именно об этом говорит миф о анамнезисе (*Федр*, 248 а и дал.).

В самом деле, учиться не значит ли вспоминать то, что душа когда-то созерцала? Каков же тенор, лейтмотив, этого мифа? Это особая манера говорить о том, что нельзя налить истину в души извне, необходимо, чтобы она отыскала ее как некое собственное благо, разыскивая в себе самой, чтобы сделать ее своей. Но это и та тоска, которую душа чувствует по безвременному и интеллигibleному, и ее рвение их найти. Несомненно, Платон говорит об изгнании, в *Федре* он рассказывает о падении души в тело, но не для того ли, чтобы показать, как душа в своем воспоминании способна стать единой, схватывая в своем движении все эти различия, чтобы выборочно развернуть их к Одному? Чтобы показать: чело-

век – отныне композит – также имеет возможность преодолеть разделение, единя этот композит? И через это движение к Одному его душа роднится с душой богов (2, с. 207).

Познавать посредством этого мифа данное разделение значит вовлекаться в двойную беседу. Прежде всего, признать по «правильной мере» ограничения нашего мышления, которое никогда не может охватить этот Источник: «Кажется, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но и их бытие, и сущностьдается им от него, хотя само благо не сущность, а за пределами сущности, превышая ее достоинством и силой». Тут Глаукон воскликнул: «Клянусь Аполлоном, какое удивительное превышение» (*Государство*, VI, 509 а-с).

Это делает невозможным замыкание мышления на догматическом содержании. Однако внутри этих границ бытие становится достойным бессмертия: «Не чувствуешь ли ты, сказала Диотима, что только именно в этот момент, когда он увидит Красоту посредством того, что ее делает видимой, он будет в состоянии родить не только образы истины, ибо не образа он касается, а подлинные реальности, ибо он прикасается к истине. Но если он родит подлинную добродетель и вскорумит ее, разве не достоин он любви богов? И если среди всех людей есть хотя бы один, достойный бессмертия, то не он ли?» (*Пир*, 212 а).

И Ш. Амьют завершает свою работу, говоря, что учиться мыслить – значит вспомнить об этом понимании красоты у Платона, чтобы этим жить и уже иначе относиться к этому миру и людям в нем (2, с. 207).

Платонизм

Автором настоящей статьи в преподавании обращалось внимание и на интегральное понимание всего учения Платона, реконструируемое по сумме концепций, содержащихся в различных диалогах.

Платон подходит к анализу феноменального мира на основе принципов, полученных при изучении интеллигibleльного («сверху вниз»). Подход сверху вниз значит, что удовлетворительное понимание наблюдаемых феноменов никогда не может быть найдено в терминах, например, их физических частей, а должно быть

открыто в их не редуцируемых, интеллигibleльных принципах. Л.П. Джерсон резюмирует суть платонизма в следующих характеристиках (3, с. 253–276).

Во-первых, универсум является системным единством. Этот тезис – наиболее глубокое наследие платонизма, полученное от досократиков, которые понимали это единство мира в том смысле, что конституанты и законы последнего, сообразно которым он функционирует, реально и интеллигibleльно связаны друг с другом; благодаря этому единству и возможно систематическое познание мира. Поэтому отдельные доктрины метафизики, эпистемологии, этики и т.д. ультимативно соотносятся друг с другом внутри этой системы. Более того, они нераздельны, так как принципы, которые дают возможность формулировать концепции в одной области, идентичны с теми, которые разрешают это в другой.

Во-вторых, это систематическое единство является иерархией, которая может быть эксплицирована. Платонический образ мира (ключ ко всей системе) видит в универсуме иерархию, которая должна быть понята сверху вниз на основании главным образом двух критериев: а) простое предшествует сложному; б) интеллигibleльное предшествует чувственному. Предшествование в обоих случаях не темпоральное, а онтологическое и концептуальное. Тем самым понимание сложного и чувственно воспринимаемого зависит от интерпретации простого и интеллигibleльного, так как последнее является объяснением первым, а ультимативным объясняющим принципом в универсуме должно быть неквалифицируемое простое. В силу этого платонизм является в определенном смысле редуктивизмом, но иначе, чем философия, идущая «снизу вверх»; он редуктивен концептуально, но не материально. Может ли и до какой степени неквалифицируемое простое быть интеллигibleльным или же оно в каком-то смысле трансцендирует интеллигibleльность – является глубоким вопросом в самом платонизме.

В-третьих, божественное образует нередуцируемую объясняющую (экспликативную) категорию. Существенной частью системной иерархии является Бог, приводимый, прежде всего, для объяснения чувственного мира или мира становления. Платонизм фокусируется на идее, что божественное имеет всеобъемлющую объясняющую силу – нет ничего, что оно бы не могло объяснить. Таким образом, онтология и теология становятся нераздельными.

Платоновское понятие божества включает в себя также неустранимый персональный элемент, который часто ослабляется из-за разнообразных усилий использовать как интеллигibleльное, так и простое наряду с божественным для объяснения всего остального. Остающийся личностный элемент божественного агента в этом транзитивном порядке удерживается ввиду базового платонического тезиса и уверования к человеку «стать подобным Богу». Благоволение и пророчество считаются существенными чертами божества, особенно когда оно рассматривается в «деперсонализированном» варианте.

В-четвертых, психологическое конституирует не редуцируемую объясняющую категорию. Для платонизма сам универсум является живым и полным живых существ, а душа является принципом жизни. При этом жизнь не считается эпифеноменом или чем-то располагающимся на неживом. Напротив, именно душа играет уникальную экспликативную роль в систематической иерархии; несмотря на то что она является базовым объясняющим началом, души индивидов адаптированы и субординированы во всеобщей иерархии. Одной из центральных тем платонизма было отношение между интеллектом, мышлением и интеллигibleльным, с одной стороны, и душой – с другой. Как физическое считалось не сводимым к материи, так и интеллигibleльное не редуцировалось к психическому. При этом интеллектуальное не было ни аспектом, ни дериватом психического, а предшествующим ему.

В-пятых, личности принадлежат систематической иерархии, и личностное счастье заключается в достижении утраченной в ней позиции. Все платоники считали, что в некотором смысле личность и является душой, которая бессмертна. Поскольку, возможно, наиболее важной чертой божества было бессмертие, целью воплощенного индивидуального существования было «стать подобным Богу». Но так как нельзя стремиться стать тем, чем ты уже являешься, то эта задача располагается между двумя полярными и всеобщими греческими концептами: природы, или того, «что есть», и тем, «что должно быть». Таким образом, нормативное заткано в то, что объективно и реально, а люди призываются стать тем, чем они «реально», поистине или идеально являются. Можно сказать, что первым принципом платоновской этики и является необходимость «стать подобным Богу».

И это – вполне достижимая цель. Как показывает Ф. Шлезак, у Платона существует возможность двух противоположных интерпретаций концепции философии: философия как бесконечное стремление – против философии, способной достичь цели в обретении знания (4, с. 36, 138–139). В пользу последнего Шлезак приводит 532 e3, где говорится об «отдыхе от пути и конце путешествия». Сократ, кроме того, говорит о «достаточном видении блага» (519 d1–2) (4, с. 79–80) и атрибутирует душе силу находиться в ее созерцании (518 c9–10), а также исследовать и видеть, каково оно (516 b6–7) (4, с. 98).

В-шестых, эпистемологический порядок включен в метафизический. Когнитивные модусы иерархически градуированы соответственно иерархическим уровням объективной реальности, так что высший модус когнитивности соответствует первым экспликативным принципам. Все когнитивные модусы, включающие чувственные восприятия и нуждающиеся в них как в условии своего функционирования, являются более низкими сравнительно с наивысшим модусом. То, что личности могут быть субъектами как наивысшего когнитивного модуса, так и самых низких, указывает на двусмысленность или конфликт в личности между страстями воплощенного человеческого существа и желаниями идеального разнопланового когнитивного агента. Этот конфликт рефлектируется, например, в различных атTRACTорах созерцательного и практического (3, с. 253–276; с. 260–262).

Это, по мнению Джерсона, основные черты платонизма. Остальные, включая теорию идей, являются деривативными (3, 262–264).

Таким образом, даже в высшей степени лаконичное изложение основных принципов платонизма показывает в нем не только онтологичность и ультимативность божественного первоначала, но и необходимость для человеческих существ уподобления Богу (а следовательно, и Его познания) и возвращения к первоначально занимаемой позиции в интеллектуальной иерархии, что также указывает на онтологический статус как человеческих душ, так и самого процесса их миграции.

Список литературы

1. *Адо Л.* Духовные упражнения в античной философии. – М.; СПб., 2005. – 448 с.
2. *Amiot Ch.* Apprendre a penser avec Platon // *Etudes*. – Paris, 2012, Fevrier. – P. 199–208.
3. *Gerson L.P.* What is platonism? // *J. of the history of philosophy*. – Baltimore, 2005. – Vol. 43, N 3. – P. 253–276.
4. *Szlezak T.A.* Die Idee des Guten in Platons *Politeia*: Beobachtungen zu den mittleren Büchern. – Sankt Augustin, 2003. – VIII, 160 S.
5. *Uzdavinys A.* Divine rites and philosophy in neoplatonism // *Acta Orientalia Vilnensis*. – Vilnius, 2004. – P. 39–53.