Южный полюс

2025. № 13 (1)

Исследования по истории современной западной философии

Не переведены и не опубликованы/Раннегреческая философия

ISSN: 2415-8682

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2025, № 13 (1)
НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
Сетевое издание
https://spolejournal.ru/

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)
Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевской
(Ростов-на-Дону)
Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 213.
Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: https://spolejournal.ru/
E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Верстка номера: Даниил Хмелевской

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.
Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN 2415-8682

Оглавление

Круглый стол «Не переведены и не опубликованы» ... 2

Андрей Александрович Кириллов
Вступительный обзор работы Круглого стола «Не переведены и не опубликованы» (журнал «Южный Полюс») ... 2

Эндрю Брайан Дегг
Эрик Хэвлок о трагическом гуманизме греков. Из книги «Распятие интеллектуального человека» ... 7

Артемий Алексеевич Азаров
Читая Канта: роль главы о схематизме в интерпретациях А. Филоненко и М. Хайдеггера ... 17

Артем Александрович Заржецкий
Что такое онтологическая категория? ... 23

Анастасия Викторовна Селютина
Манипулирование византийским наследством: византизм, неовизантизм, поствизантизм и современное социальное пространство ... 26

История древнегреческой философии ... 28

Андрей Владимирович Тихонов
Антропологическая тематика раннегреческой философии в исследовании Г.В. Драча ... 28

Геннадий Владимирович Драч
Учение о человеке в раннегреческой философии ... 32

Исследования ... 69

Прохор Валерьевич Егорочкин
Эгалитарные тупики консенсуса: Ж. Рансьер и Ю. Хабермас ... 69

Рецензии ... 76

Даниил Олегович Хмелевской
Метод гипотез и природа души в «Федоне» Платона: рецензия на монографию Джона Палмера ... 76

Из редакционной почты ... 83

Всеволод Олегович Широков
Энтелехия в эпоху алгоритмов: может ли ИИ обладать аристотелевской душой? ... 83

Алина Михайловна Миронова
Психофизическая проблема: современные исследования ... 88

Круглый стол «Не переведены и не опубликованы»

Вступительный обзор работы Круглого стола «Не переведены и не опубликованы» (журнал «Южный Полюс»)

Андрей Александрович Кириллов
К. ф. н., доцент, кафедра социальной философии, Институт философии и социально политических наук, Южный федеральный университет
aakirillov@sfedu.ru

Introductory review of the work of the Round Table "Not translated or published" (South Pole Journal)

Andrey A. Kirillov
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University
aakirillov@sfedu.ru

© А.А. Кириллов (Ростов-на-Дону). aakirillov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-2-6

Замысел проведения ежегодного круглого стола (в рамках Недели науки ИФиСПН ЮФУ) «Не переведены и не опубликованы» на базе журнала «Южный Полюс» - связан с необходимостью формирования глубокого горизонта знакомства с историко-философской, религиоведческой и социокультурной литературой, не получившей в отечественной исследовательской традиции широкого освещения и представления и даже не переведённой на русский язык. Ключевым лейтмотивом выступает позиция редакционной коллегии, которая ориентируется на знакомство и обсуждение авторов и работ, внёсших заметный вклад в исследование античной философской мысли во 2-ой половине XX - начала XXI вв., но остающиеся не переведёнными и часто недоступные для отечественного читателя. Круглый стол, состоявшийся в апреле 2025 года, был ориентирован на обсуждение исследовательских позиций 3-х значительных авторов, связанных между собой общей антиковедческой проблематикой, но имеющих автономные подходы, мотивы и теоретические представления.

Первым в нашем списке был представлен известный итальянский историк философии и религиовед - Альдо Магрис1, известный отечественному читателю по заметному цитированию и комментирующим ссылкам в монографии Горана В.Н. «Древнегреческая мифологема судьбы» [1] и его докторской диссертации «Идея судьбы и проблема генезиса категорий необходимости и случайности в раннегреческой философии». Ключевая работа, которая заслуживает пристального внимания, - объёмное и подробное 2-х томное издание (940 страниц) «Идея судьбы в античной мысли» [2], и новая версия данного исследования, которая была опубликована, и существенно дополнена и значительно переписана под названием «Судьба, провидение, предопределено. От древнего мира к христианству» [3]. Общий замысел итальянского автора интересен и оригинален, в его исследованиях раскрывается тема судьбы в античной философии и её

[1] Профессор теоретической философии в Университете Триеста, где он преподает историю древней философии и историю религий.

аргументационный репертуар, применительно к христианской критике гностической авторов, учений и литературы.

Полученный объёмным и кропотливым трудом массив представлений и позиций, позволяет итальянскому профессору, используя вскрытый исследовательский мотив, осуществить переход от темы судьбы, в области истории античной философии и проблемы детерминизма2, к изучению гностицизма и манихейства. Начиная со 2-ой половины 90-х гг. работы Альдо Магриса преимущественно были посвящена феномену гностицизма. Результатом этих исследований являются: «Логика гностического мышления» [4] и серия эссе по конкретным историко-философским вопросам, в том числе: «Гностическое переосмысление платонизма» [5], «Просветительский платонизм: Келсос и Ориген» [6], «Греческая философия и формирование христианской идентичности» [7], «Гностицизм» в «Энциклопедии религии» (Макмиллан, Нью-Йорк 2005), «Гностическое путешествие души» [8], «"Тимей" в гностическом толковании» [9] и «Гностицизм в Александрии» (2008).

Изучение гностицизма и проблемы судьбы и детерминизма в греческой философии, в последствии, стимулировало интерес исследований Альдо Магриса к манихейскому учению. В первой половине XXI в. он редактирует первый итальянский перевод оригинальных манихейских документов (антология текстов) - Il Manicheismo: Antologia dei testi (Morcelliana, Брешиа 2000) и публикует работу - «Учение Августина о предопределении и манихейские источники» [10]; отдельно стоит выделить интерес к проблематике «Распространения манихейства в буддийской среде: манихейство и буддизм» (в «Annuario filosofico» 17, 2001)».

Вторым автором в списке для обсуждения на круглом столе был представлен не менее значимый и известный исследователь - Эрик Хэвлок, работавший во многих североамериканских и европейских академических институтах, но более известный как один из ключевых представителей Торонтской школы коммуникации, где его основным профессиональным объектом изучения был феномен грамотности в античной культуре [11].

Основной идеей, которую он реализовывал, являлась идея того, что основные достижения западной мысли сформировались как результат перехода греческого общества от устной к письменной форме общения людей [12]. Э. Хэвлок исследует различные пути вхождения новой письменной культуры в античную традицию и рассматривает последствия данного явления для интеллектуальной истории западной культуры. Например, он отмечает следующее: «начало алфавитной революции связано с созданием топика как темы дискурса, что сделало возможным преобразование акустически запоминаемой речи в материально сохраненные видимые артефакты, которые было возможным менять местами» [11, p. 103]. При этом он отмечает и то, что греческое общество порождало и сопротивление использованию алфавита. Во-первых, устные формы языка и мысли продолжали существовать и после изобретения алфавита. Во-вторых, классическая греческая литература не может быть адекватно понята без понимания ее устности [12]. Книга Хэвлока «Предисловие к Платону», развивавшая его давние идеи о значении алфавита для расцвета греческой мысли, оказала значительное влияние на гуманитарные исследования. Подход Хэвлока заключался в том, что греческая интеллектуальная история рассматривалась как непрерывная цепь взаимосвязанных идей. Сам он предложил новую модель понимания классического мира, базирующуюся на противопоставлении литературы VI-V вв. до н. э. литературе как она стала развиваться с IV в. до н. э. Большая часть работ Э. Хэвлока сосредоточена на доказательстве тезиса, согласно которому вся западная культура, в том числе философия, образована, в основном, благодаря

[2] Отдельно по греческой философии он опубликовал тома Плотина (Mursia, Milano 1986) и работы по эллинистической философии.

созданию греческого алфавита, что и позволило осуществить так называемое «греческое чудо».

Важно отметить, что сам Эрик Хэвлок ссылается на исследовательскую гипотезу Артура Нока - исследования более позднего использования философского афоризма (философский афоризм и изобретение концептуального языка). Большое значение в формировании представлений Э. Хэвлока сыграло знакомство со взглядами Зефа Стюарта (изложенными в статье 1958 г.) и дальнейшее продвижения тезиса устной традиции, касающейся досократиков, на примере работ Ханфманна (1953). Сам Э. Хэвлок приблизился к новому пониманию феномена грамотности, «устности» и «письменности» античного мышления в своей ранней статье «Парменид и Одиссей» (1958), в которой философ выбрал гомеровские темы для создания своей собственной философской поэмы. Это был феномен, который мог бы быть полностью объяснимым только в контексте общегреческого устного установления, все еще сохранявшего во времена самого Парменида контроль над досократовской композицией и мышлением. Эта перспектива была, наконец, раскрыта в книге «Дописьменность и досократики» (1966), в которой он привел доводы в пользу предположения, что по крайней мере первые четыре досократика, чей реальный язык сохранился, сочиняли устную форму либо в стихах, либо в афоризмах, в стиле, который охватывал язык Гомера и Гесиода как нечто само собой разумеющееся, и что они даже приняли космическую мифологию Гомера и Гесиода в качестве традиционных моделей, которые должны были быть пересмотрены.

Эрик Хэвлок был автором многочисленных научных статей и книг. Помимо уже указанных, можно перечислить следующие: «Лирический гений Катулла» (1939), «Распятие интеллектуального человека» (1950), «Либеральный характер греческой политики» (1957), «Греческая концепция "Правосудие"» (1975), «Литературная революция в Греции и ее культурные последствия» (1983), «Война как образ жизни в классической культуре» (лекция Ванье), «Пролог к греческой грамотности» (лекция Сэмпла) и «Истоки западной грамотности». Вместе с профессором английского языка Йельского университета Мейнардом Маком он был соредактором греческой драматической серии «Прентис-Холл» (1970-1973) и совместно с Джексоном Хершбеллом написал работу «Искусство коммуникации в древнем мире» (1978).

Третьим автором, чьи работы представлены к обсуждению на круглом столе, это единственная монография Хью Ллойд-Джонса – «Правосудие Зевса» [13], переизданная ещё раз в 1983 г. В своей знаменитой монографии Хью Ллойд-Джонс рассматривает взгляд на раннюю греческую религию от гомеровских поэм до конца пятого века, анализируя её центральную концепцию — идею Дике, как воплощение божественной справедливости. Опираясь на литературно-философский анализ эсхиловских циклов «Орестея» и «Прометей», Ллойд-Джонс пришел к выводу, что концепция «Зевсова правосудия», как она представленна у Эсхила, и концепция божественной справедливости не содержали «ничего нового, ничего сложного, ничего глубокого» и могли быть поняты только в надлежащем контексте олимпийской религии с ее «верой в то, что вся природа Вселенной - это неизбежно противоречащий человеческим устремлениям»[3].

Четвёртым, дополнительным автором, чьи работы увидели свет уже в 21 веке и внимание, которое к себе привлекает читателей, интересующихся антиковедением, стал Мальком Кросс и его дискуссионная работа «Креативность Крита: города-государства и основы современного мира» [14], которая интересно и ярко представляет в современной исследовательской традиции пример так называемой "антиафинской" исследовательской тенденции. По мнению автора, Крит не только знаменит своей минойской цивилизацией, которая к 1200 году до нашей эры перестала существовать. Гораздо менее известно, что,

[3] Рецензия на книгу Hugh Lloyd-Jones «Justice of Zeus» (1983) — обзор Джона Перадотто, опубликованный в журнале The Classical Journal (Vol. 70, No. 3, февраль — март, 1975).

примерно через 500 лет, Крит стал «пионером идеи города-государства» и развивал ее дольше, чем где-либо еще в древнегреческом мире» [14, с. 5]. В своём исследовании автор останавливается на описании 65-ти памятников (согласно Гомеру, их число доходило до 100); городов-государств на Крите классического (500-330 гг. до н.э.) и эллинистического (330-67 гг. до н.э.) периодов, при этом он утверждает, что достижения критских городов-государств должны быть более адекватно с исторической, юридической и культурной стороны оценены. «Если своды законов и существовали в других местах в более ранние времена, то до появления критских городов-государств верховенство закона не было развито. В то время как древние Афины, как известно, развивали демократию в определенной форме, критские города-государства создавали конституции и избирали собрания, что привело к возникновению другого варианта демократии» [14, с. 5].

СПИСКОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск. 1990. 335 с.
2. Magris A. L'idea di destino nel pensiero antico. Vol. I: Dalle origini al V sec. a. C. Vol. II: Da Platone a s. Agostino (Universitá degli Studi di Trieste, Facoltá di Magisterio, serie III, nr.15). Del Bianco Editore, Udine. 1984-1985. 940 p.
3. Magris A. Destino, provvidenza, predestinato. dal mondo antico al cristianesimo. Morcelliana, Brescia. 2008. 648 p.
4. Magris A. La logica del pensiero gnostico. Morcelliana, Brescia. 1997. 523 p.
5. Magris A. Die Gnostische Umdeutung des Platonismus: Die Lehre vom Bild. In: Grazer Beiträge. 1994. No. 20. P. 165-194.
6. Magris A. Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes. In: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer. Ed. E. Dassmann. Aschendorff Verlag, Münster. 1998. S. 228-243.
7. Magris A. La filosofia greca e la formazione dell’identità Cristiana. In: Annali di Storia dell’esegesi. 2004. No. 21. P. 59-107.
8. Magris A. Il viaggio gnostico dell'anima. In: Antiche vie all'eternità. Colloquium internazionale sui aspetti dell'ascesi nei primi secoli del cristianesimo, Gaspari, Udine 2006. P. 10-35.
9. Magris A. Il *Timeo* nell'interpretazione gnostica. In: La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' di Platone. Ed. L. Napolitano. Milano. 2007. P. 405-429.
10. Magris A. Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen. In: Augustin and Manichaeism in the Latin West. Eds. van J. Oort, O. Wermelinger. Brill, Leiden 2001. P. 148-160.
11. Havelock E. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven and London: Yale University Press. 1986. 144 p.
12. Havelock E. Preface to Plato. Belknap Press, Harvard University Press. 1963. 328 p.
13. Lloyd-Jones H. The Justice of Zeus. Berkeley, University of California Press. 1971. 230 p.
14. Cross M. The Creativity of Crete: City States and the Foundations of the Modern World. Signal Books. 2011. 299 p

REFERENCES

1. Goran V. Drevnegrecheskaya mifologema sud’by [The ancient Greek mythologeme of fate]. Novosibirsk. 1990. 335 p. (In Russian)
2. Magris A. L'idea di destino nel pensiero antico. Vol. I: Dalle origini al V sec. a. C. Vol. II: Da Platone a s. Agostino (Universitá degli Studi di Trieste, Facoltá di Magisterio, serie III, nr.15). Del Bianco Editore, Udine. 1984-1985. 940 p.
3. Magris A. Destino, provvidenza, predestinato. dal mondo antico al cristianesimo. Morcelliana, Brescia. 2008. 648 p.

4. Magris A. La logica del pensiero gnostico. Morcelliana, Brescia. 1997. 523 p.
5. Magris A. Die Gnostische Umdeutung des Platonismus: Die Lehre vom Bild. In: Grazer Beiträge. 1994. No. 20. P. 165-194.
6. Magris A. Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes. In: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer. Ed. E. Dassmann. Aschendorff Verlag, Münster. 1998. S. 228-243.
7. Magris A. La filosofia greca e la formazione dell'identità Cristiana. In: Annali di Storia dell'esegesi. 2004. No. 21. P. 59-107.
8. Magris A. Il viaggio gnostico dell'anima. In: Antiche vie all'eternità. Colloquium internazionale sui aspetti dell'ascesi nei primi secoli del cristianesimo, Gaspari, Udine 2006. P. 10-35.
9. Magris A. Il *Timeo* nell'interpretazione gnostica. In: La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' di Platone. Ed. L. Napolitano. Milano. 2007. P. 405-429.
10. Magris A. Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen. In: Augustin and Manichaeism in the Latin West. Eds. van J. Oort, O. Wermelinger. Brill, Leiden 2001. P. 148-160.
11. Havelock E. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven and London: Yale University Press. 1986. 144 p.
12. Havelock E. Preface to Plato. Belknap Press, Harvard University Press. 1963. 328 p.
13. Lloyd-Jones H. The Justice of Zeus. Berkeley, University of California Press. 1971. 230 p.
14. Cross M. The Creativity of Crete: City States and the Foundations of the Modern World. Signal Books. 2011. 299 p.

Эрик Хэвлок о трагическом гуманизме греков. Из книги «Распятие интеллектуального человека»

Эндрю Брайан Дегг
Культуролог
degg@sfedu.ru

Аннотация: *В рецензии на англоязычную книгу, до сих пор не переведённую на русский язык, англо-американского исследователя-антиковеда Эрика Хэвлока (Eric Havelock) «Распятие интеллектуального человека» («The Crucifixion of Intellectual Man», 1951) рассматривается взгляд автора на особенности древнегреческой культуры. Акцент сделан на главе «Трагический гуманизм греков» («The Tragic Humanism of the Greeks»), посвящённой формированию особого древнегреческого чувства к жизни, вызванного тягой греков к познанию окружающего мира и, на самом деле, самих себя, что было несвойственно другим развитым народам, в первую очередь, из региона «плодородного полумесяца». Подобная греческая рефлексивность, как считает автор, приводит к появлению антропоцентрических тенденций, к появлению гуманизма, лучше всего выражавшийся через искусство театра. Нами подчёркнут особый вывод автора, касательно того, что в греческой драме происходит постоянная манифестация человеческой самости, театральное действие является коллективным ритуалом самовыражения, «очищения» и «облегчения». Начинает свои рассуждения автор с образа мифологического героя Прометея, олицетворяющего, по его мнению, рождение интеллекта, научного познания. А вместе с этим, появляется и «прометеевская диалектика» – человек «побеждает» окружающий мир, но эта победа одновременно и его поражение – он понимает в силу своего ума собственную бренность и ничтожность перед космосом. Именно эта диалектика и рождает трагическое чувство жизни в сознании древнегреческого человека. Эрик Хэвлок является, помимо прочего, автором идеи о решающем значении греческого алфавита, его особенностей в вопросе уже хорошего известного «греческого чуда», в частности, в аспекте интеллектуальной истории Древней Греции. Его основные работы филологического характера: «Предисловие к Платону» («Preface to Plato», 1963); «Муза учится писать: размышления об устном и письменном слове от античности до наших дней» («The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present», 1986).*

Ключевые слова: *рецензия на книгу, Эрик Хэвлок, античный гуманизм, Древняя Греция, классическая филология, миф и логос, Эсхил, Прометей Прикованный, Геродот, античная культура, греческая трагедия, фатализм, греческая драма, античный фатум, интеллект.*

Eric Havelock on the tragic humanism of the Greeks. From the book «The Crucifixion of Intellectual Man»

Andrew B. Degg
Culturologist
degg@sfedu.ru

Abstract: *The review of the English-language book, which has not yet been translated into Russian, by the Anglo-American classicist Eric Havelock «The Crucifixion of an Intellectual man», 1951, examines the author's view on the features of ancient Greek culture. Our focus is on the chapter «Tragic Humanism of the Greeks», devoted to the formation of a unique ancient Greek sense of life caused by the Greeks' desire to know the world around them and, in fact, themselves, which was unusual for other developed ancient nations, primarily from the Fertile crescent region. According to the author, such Greek reflexivity leads to the emergence of anthropocentric tendencies, to the*

emergence of humanism, best expressed through the art of theater. We emphasize the author's special conclusion regarding the fact that in Greek drama there is a constant manifestation of the human selfhood, theatrical action is a collective ritual of self-expression, «purification» and «relief». The author begins his arguments with the image of the mythological hero Prometheus, who, in his opinion, embodies the birth of intelligence and scientific knowledge. And with these facts, the «Promethean dialectic» appears – a person «conquers» the world around him, but this victory is also his defeat – he understands by virtue of his mind, his own frailty and insignificance before the cosmos. It is this dialectic that gives rise to a tragic sense of life in the consciousness of ancient Greek human. Eric Havelock is also known as the author of the idea of the decisive importance of the Greek alphabet, its features in the issue of the well-known «Greek miracle», in particular, in the aspect of the intellectual history of Ancient Greece. His main works on classical philology: «Preface to Plato», 1963; «The Muse learns to write: reflections on oral speech and writing from Antiquity to the present day», 1986.

Key words: *book review, Eric Havelock, ancient humanism, Ancient Greece, classical philology, mythos and logos, Aeschylus, Prometheus Bound, Herodotus, ancient culture, Greek tragedy, fatalism, Greek drama, ancient destiny, intelligence*

© Э.Б. Дегг (Ростов-на-Дону). degg@sfedu.ru. **Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-7-16**

Перед нами стояла задача ознакомиться с исследовательским наследием английского филолога-классика Эрика Хэвлока. Особенность в данном случае заключается в том, что автор почти (или даже, возможно, совсем) неизвестен в России и в русскоязычном постсоветском пространстве. Связанно это, конечно, в первую очередь, с отсутствием каких-либо переводов Хэвлока на русский язык, что в советское время (с возможными оговорками ленинско-марксисткой школы), что в 1990-е годы, когда русский читатель получил возможность впервые познакомиться на родном языке со многими иностранными научными исследованиями, что странно, даже в наше время. Видимо, отсутствие интереса к автору начиная ещё с советских десятилетий и заложило существующую «традицию».

Поэтому-то мы и немного «нарушим» эту «дань традиции», и постараемся хоть и достаточно бегло, но всё же приоткрыть некоторые исследовательские изыскания господина Хэвлока – «не переведён и не опубликован» — вот главная характеристика и одновременно ценность данного автора, и интерес к нему. Тем более что для гуманитаристики, в частности, её антиковедческого, философско-культурологического сегмента, здесь имеются весьма интересные тезисы, пусть даже и неоднозначно принятые в научной среде самого автора в середине прошлого века.

Можно было бы взять за основу наших изысканий, пожалуй, основную работу Хэвлока «Предисловие к Платону» [1], что было бы абсолютно логично и оправданно. Эта работа – «визитная карточка» автора, и именно она во многом была подвергнута критике, касательно выводов об исключительной роли греческой словесности, её письменной формы (алфавита) в образовании греческой культуры, научно-философской мысли, особенностей синтаксиса. Однако эта книга носит, во многом, весьма специфический филологический характер – Хэвлок классический филолог, напомним. Примерно в таком же ключе выдержана работа «Муза учится писать…» [2]. Тем не менее, мы не станем затрагивать данную область знания.

Нас же особенно привлекла отнюдь не основная книга учёного, но с весьма ярким, интригующим названием – «Распятие интеллектуального человека» («The Crucifixion of Intellectual Man», 1951). Так как мы затронули тему переводов, то сразу возникла мысль, сомнение, каким же образом корректнее было бы перевести на русский язык словосочетание «Intellectual Man»? – распятие «мудрого», «умного» человека, «мудреца», «просветлённого» и т.д., ведь важен ещё и контекст исследования для перевода. И мы поняли, что не нужно изобретать велосипед и вполне себе правомерен и корректен дословный перевод –

«интеллектуальный человек». Но при чём здесь некое его «распятие»? – был следующий вопрос. Что за непонятная фигура речи, образ Хэвлока? По началу приходили мысли о возможных рассуждениях автора о неких злободневных для его времени проблемах, связанных, возможно, с «обесцениванием» современным обществом людей научно-философского склада ума, рода деятельности, с очередным «упадком» человеческой культуры, её «омассовления» в духе Ортега-и-Гассета, её «убийство» рафинированных, чутко смыслящих людей.

Однако всё становится на свои места, когда мы читаем полное название книги: «Распятие интеллектуального человека. С включением свежего перевода на английский язык трагедии Эсхила "Прометей прикованный"» (The Crucifixion of Intellectual Man, Incorporating a Fresh Translation into English Verse of the Prometheus Bound of Aeschylus). И тут становится понятно, что на самом деле, это текст Хэвлока является «приложением» к Эсхилу, это он «включен» к основному источнику, античному тексту, хотя и предшествует ему, являясь злободневным предисловием. Данная трагедия послужила источником для образа Хэвлока и последующих рассуждений о судьбах греческой и шире, западной души.

Вспоминая Эсхила, его наиболее знаменитое произведение, мы видим главного героя трагедии – Прометея, младшего бога, дерзнувшего украсть у богов страших огонь, чтобы поделиться им с людьми. За эту наглость он и был наказан – прикован к скале и вечно терзаем орлом в отрастающую к каждому новому дню печень. Именно эти вводные Хэвлок и использует для создания своего образа. Но причём же здесь «интеллект», «интеллектуальный человек» в контексте Прометея и его деяния? Это мы и попытаемся выяснить ниже.

Но для полного понимания картины придётся начать несколько из далека, согласно последовательности, логике самого автора. А начинает он свои рассуждения с зари человеческой цивилизации, когда только появлялись первые более-менее развитые общества, государства. Человеческое сознание всегда, так или иначе, пыталось познать окружающий мир, в разные эпохи были разные видения и способы объяснить то, что видит человек. И как это закономерно происходит в жизни конкретного человека и в истории человечества, предшествующие его видения, мнения, знания кажутся наивными. Не меняется природа людей, их чувства, Хэвлок отмечает, что современные люди также ненавидят, любят, боятся, как в каком-нибудь далёком Древнем Египте. Но с высоты знания XX века египтяне покажутся нам «самоуверенными немыслящими детьми». Египтяне, как и многие другие народы в те далекие времена, создали свой замкнутый мир, объяснили себе самих себя, без какого-либо желания в дальнейшем выйти из созданных границ познания, что вызвано было на самом деле страхом, боязнью «выйти из зоны комфорта», как сейчас модно говорить.

И здесь Хэвлок приводит ещё один свой интересный образ: человеку хочется находиться в комфортной для себя «комнате» (room): «Дикарь боялся темного леса и мерцающей звезды только потому, что он думал, что они находятся с ним в одной комнате. Он мог умиротворить их и сделать их знакомыми для себя, и поэтому, он мог удовлетворить свои чувства, заполняя свой вид мебелью» (*– здесь и далее перевод Э. Дегг*) [3, с. 7]. И этот вид, пространство люди в дальнейшем всё больше заполняли. Однако как метко замечает Хэвлок «Внутренние мысли дикаря, насколько они у него могли вообще быть, не поддаются реконструкции, но, по-видимому, люди самой ранней цивилизации имели некоторое предчувствие того, к каким выводам может прийти интеллект, если дать ему волю» [3, с. 7].
Таким образом, мы выясняем, что человек боится на самом деле познания, но одновременно ничего не может с собой поделать в стремлении открывать новые горизонты. И эта «маленькая комната» горазда лучше страшного, огромного мира, перед которым человек не чувствует себя соразмерными ему, через бесконечные грани нового чувствует себя ничтожным, раздавленным – и далее через века он приходит к мысли, приписываемой Сократу: «ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα» («Я знаю, что ничего не знаю») – «В миллионах параграфах книг, в тысячах классах по всей земле, на тысячах досок, в сотнях лабораторий образованный интеллект, на разных языках, узнает тёмную тайну своей полной ничтожности» [3, с. 7].

Такой очень депрессивный вывод Хэвлок дополняет следующим умозаключением, которое расставляет все точки над i: «Но хотя наша наука может убить нас, она не позволит нам отступить. Каким-то образом мы знаем, что мы никогда *не сожжем достаточно книг, и не уничтожим достаточно интеллектуалов*, чтобы иметь возможность вернуться в теплую комнату» (*курсив мой – прим. авт.*) [3, с. 9]. За уничтожение этого уютного чувства комфорта и нужно сделать *распятие интеллектуального человека*, уничтожить за это науку.

И далее, автор говорит о мифологическом сознании. Как представитель западной, христианской культуры, он, естественно, вспоминает об описанной выше экзистенциальной трагедии через библейских миф о Древе Познания – первые люди узнают о своей наготе, о своей смертности, о своих постоянных нуждах. Продолжая же тему нужд, мы наконец-то доходим до Прометея. Ведь именно он озаботился о нужде людей в огне. Огонь по мифу придумал не человек, и он был скрыт от него – здесь мы обнаруживаем древнее, первобытное, мистическое отношение людей к этой стихии природы, когда её ещё было так тяжело добыть, укротить и удержать.

Хэвлок чётко отделает древний, «стихийный» миф от его эсхиловской обработки – если в мифе всё вертится вокруг страха (перед природой и богами), «низменной» хитрости (похищения тайной силы у богов), поклонения (огню), то в литературном произведении мы встречаем совершенно другие коннотации – «Фигура Похитителя огня и Дарителя огня превращается в фигуру великого изобретателя, учителя и мыслителя» [3, с. 15]. Огонь перестаёт быть суеверной труднодоступной тайной и становится главным инструментом homo sapiens, преобразующегося теперь в «homo civilis». За этим преображением, как отмечает автор, маскируется постепенная эволюция человеческих умений методом проб и ошибок. Но Эсхил делает особый акцент в своей трагедии на её закономерном финале – Прометей всё равно наказан, наказан ревностно, что роднит эту историю с ветхозаветным преданием. Он всё равно наказан, но теперь не как дерзкий вор, а как олицетворение рождённого человеческого интеллекта. Хэвлок говорит, что и в мифе, и в его литературной обработке уже есть это жутковатое предчувствие далеко идущих последствий перед и после рождения интеллекта, то самое «открытие ящика Пандоры», ещё одного мифа, прямо исходящего из прометеевского.

Эти далеко идущие последствия приводят, с одной стороны, к, действительно, появлению разума, укрощающего всё во благо, но он же из благородного учителя, покорителя огня, двигателя цивилизации, превращается в ядерные грибы над Хиросимой и Нагасаки, замечает автор. Человеческий ум – одно сплошное противоречие, Хэвлок называет это «горькой диалектикой Прометея» [3, с. 16]. Как только человеческий интеллект был рождён, он «победил» и одновременно был побеждён самим фактом своего рождения. Так и рождается особое греческое мировоззрение, где человек полон рефлексий, а также, в определённые моменты, фатализма.

Мы выше рассмотрели подход Эрика Хэвлока в вопросе генезиса уникальности греческой цивилизации, формирования особого типа мышления. Этот подход литературен, он отсылает к мифологии. Но нам со своей стороны хотелось бы отметить, что есть несколько другие подходы, не только филолого-лингвистический. Если мы говорим о типе мышления, появившегося в Древней Греции, то мы также можем вспомнить изыскания Жана-Пьера Вернана, который выводит рождение греческого интеллекта из более поздних, не мифологических времён [4]. Если Хэвлок делает акцент уже на чуть ли не первобытных утилитарных потребностях человека, породивших разум, то Вернан обращается к одной из первопричин (по его мнению) – к «рафинированной» философской среде, сам факт существования которой ещё не говорит о наличии «чуда» – философия была и на Древнем Востоке. Ионические философы VI века до н.э. создают новые, реалистические представления об окружающем мире, происходит переход от мифа к логосу. А ещё одной, крайне серьёзной, уже социальной причиной, становится феномен греческого полиса, породившего, действительно, уникальные формы социального взаимодействия между людьми, социальные явления и, соответственно, особый понятийный аппарат.

Также мы хотели бы обратить внимание и на отечественную науку, на ростовскую философско-культурологическую школу, которая во многом развивает идеи Ж.-П. Вернана. Мы можем вспомнить про работу Феохария Кессиди «От мифа к логосу» [5], прямо продолжавшую проблематику иррационального и рационального мышления, про оригинальное исследование Константина Петрова о факторе Эгейского моря, эгейских пиратов и моряков, породивших новый тип личности [6] и Геннадия Драча, активно развивавшего философско-антропологические идеи Петрова и отмечающего не только особый, активный, открытый образ жизни древних греков в широтах Средиземноморья, но и их «естественную теологию» [7].

В любом случае, как бы то ни было, выше речь шла о спорах, касающихся причин, «первопричин» формирования особенности греческой культуры и греческой личности. Но можно с уверенностью сказать, что, как и упомянутые авторы, так и сам Хэвлок и, традиционно, всё международное научное сообщество приходят к единой закономерной, финальной мысли – рождается удивительный греческий гуманизм и его трагедия. На эту трагедию и обращает пристальное внимание Хэвлок, а вместе с ним и мы.

Греки, как утверждает автор, были первыми в истории, кто осознал этот самый интеллект, кто отделил его от прочей человеческой природы и чувств, от признаков «дикаря» и варвара. Они же, вспоминая хэвлоковскую room и окружающий мир, поняли свою ничтожность перед историей. «Поэтому есть фундаментальные причины отчитывать нашу историю от культуры греков» [3, с. 32]. Если смотреть с высоты нашего времени, то греки покажутся нам своим взглядом на действительность гораздо более современными, нежели римляне, венецианцы или даже итальянцы [3, с. 32]. И даже итальянский гуманизм Возрождения, как замечает Хэвлок, был лишь изменённой копией греческого оригинала, потеряв ту прежнюю основательность.

Перейдём же к тому духовному состоянию греков, упомянутому нами выше, о котором говорит автор: «Состояние человека они воспринимали как противоречивое, а дилемма современного ума была предвидена с ясностью. Человек в греческой перспективе представлен как победитель, который благодаря своему интеллекту одержал верх, и все же в момент победы был побежден. В день своей технологической мощи он узнал свою собственную незначительность» [3, с. 34]. В этой картине мире человек является песчинкой подвластной безличным космическим силам, они управляют его неясной судьбой, которая у Гомера обозначается как «αἶσα» (часть) и «μοῖρα» (доля), а позже персонифицируется в Ἀνάγκη (необходимость) и Τύχη (Тюхе). Это состояние есть не только у Гомера, но и у Фукидида и «не отсутствует у Платона». Но этот фатализм, как отмечает Хэвлок, компенсируется взглядом на внешний мир изнутри себя, человек снова становится «победителем» благодаря славе и известности (поэтическая героика) или вдохновляясь «светом своего прошлого».

«Слишком часто греческий взгляд на жизнь отождествляется с безмятежностью. Его современные апологеты любят повторять, что греки видели жизнь устойчивой и видели ее целиком. Вернее же то, что они видели жизнь трагически — что означает не мрачно или патетически, а парадоксально, в настроении, смешанном с гордостью и разочарованием, динамичном настроении, которое порождает как амбиции, так и осторожность, как действие, так и размышление. Это греческое настроение — тонкая и простая вещь» [3, с. 35] – пожалуй, это одна из важнейших мыслей автора в нашем контексте.

И мы, следуя автору, хотели бы показать приведённую им цитату из текста Геродота, описывающую эту «тонкую и простую вещь». История эта, как признаётся сам Хэвлок, «причудливая». Речь пойдёт об истории греко-персидских войн. Царь Ксеркс, покоривший уже почти весь известный тогда свет, двинулся на Грецию, встав со своим войском на границе Европы и Азии – у города Абидос на Геллеспонте. Казалось, это пик могущества и славы Царя, его Империи – его победоносная и гордая армия готова пересечь пролив и покорить последний рубеж сопротивления.

Но… Дальше происходит следующий диалог:

«*„И сначала“, —* говорит историк*, — „он превозносил свою собственную добрую удачу, но затем заплакал... и сказал: „Я обдумал и просчитал этот план, и жалость вошла в моё сердце... из-за того, что* ***вся жизнь человека так коротка, если из всех этих людей через сто лет не останется ни одного в живых****!“.* На это его дядя и советник Артабан отвечает с мрачными чувствами: *„Есть и другие вещи, более жалкие, которые нам приходится терпеть в течение жизни.* ***Как бы ни была коротка наша жизнь, ни один человек не преминет иногда пожелать умереть, чем жить***. ***Превратности обрушиваются на нас, болезни поражают нас, заставляя даже нашу короткую жизнь казаться длинной****!“...». [3, с. 35-36]*. (*жир. шрифт и курсив мой – прим. авт.*).

«Небольшой диалог похож на литанию, которую монарх затем завершает с шаблонной точностью: „*И теперь, что касается жизни человека, поскольку она даже такова, как ты её определяешь, давайте сделаем это* [*пересечь пролив и завоевать Грецию – прим. и курсив мой – прим. авт.*]*“*» [3, с. 36]. Далее Хэвлок говорит, что Ксеркс здесь вещает устами «интеллектуального человека», для которого главным объектом изучения, познания **является он сам**. Он сам для себя является мерилом, и понимает, несмотря на свой триумф (на самом деле мимолётный), свою собственную ничтожность, истребляющую всякую гордость. А заключает Хэвлок данную мысль тем, что: «Объективность этих размышлений, вложенных в уста того, кто был классическим врагом Греции и её классическим образцом человеческой гордыни и власти, несравненна» [3, с. 36].

Со своей же стороны также добавим, что при первом (и внимательном) прочтении данного диалога, замечается, без сомнения, совершенно нетипичная рефлексивность героев, ты действительно угадываешь в них, скорее греков, почему-то обличённых в персидские одежды, нежели самих персов – в традиционной цивилизационной маркировке, представителей отнюдь неиндивидуалистической, нерефлексивной восточной цивилизации. Это не только высшая степень объективности грека Геродота, как отмечает Хэвлок, но, по нашему мнению, скорее даже «ментальный перенос» со стороны греков на другой народ: для них их рефлективность была тогда уже настолько естественна, что свою коллективную психологию они «стихийно», неосознанно приписывали и другим обществам, культурам, в той или иной степени. Даже несмотря на аспект возможной антиперсидской авторской пропаганды, это пропаганда и предвзятость всё равно будут уже существовать в рамках имеющегося греческого самосознания.

Но что же сделало возможным этот парадокс греческого мышления? – задаётся вопросом Хэвлок, что делало греческий взгляд на жизнь таким динамичным, напряжённым и драматичным? Для этого он обращается к культурологической, религиоведческой компаративистике. И в пример приводит ветхозаветных евреев и их тип мышления, миросозерцания. Их мироощущение оказывается не готовым к подобным сдвигам потому что: «Человек в Ветхом Завете рассматривается извне, как полностью затмлённый своей средой. Среда – это всё, потому что она – Бог; человек – ничто» [3, с. 36]. И что человек грешен и слеп. «Такое мышление монолитно и не предполагает каких-либо изменений. Для такого мировоззрения совершенно характерно то, что **оно не столько враждебно науке, сколько безразлично к ней**. Ибо оно безразлично к тем силам, какими бы они ни были, которые находятся в нас, в наших интеллектах, и **которые требуют для своего проявления изначальной презумпции, своего рода гордости, веры в наши силы**. **Гордость** [*считай гордыня – прим. авт.*] **такого рода просто греховна**. Человек будет искушаться использовать эту силу и пробуждённая ревность бога, составляющая среду человека, накажет его» (*жир. шрифт мой – прим. авт.*) [3, с. 36]. Одна из главных добродетелей – это поклонение перед Богом, смирение, а также долготерпение, справедливое отношение.

Греки разделяли эти чувства, как замечает Хэвлок, но не к единоличному Богу, а к своему космосу, вселенной. Он приводит в пример опять свой главный объект исследования – греческую литературу, которая изобилуют максимами вроде «Избегай излишеств», «Познай себя», «Помни, что ты смертен» в назидание перед жаждой расточительности и гордыней. И

здесь нам в таком сходстве взглядов хочется обобщить философию этих народов. Но в чём тогда разница? Ведь эту общность можно ошибочно перенести на все восточно-средиземноморские народы. Но филолог предостерегает нас: «греки не были религиозными в том смысле, в каком были евреи или, возможно, египтяне или вавилоняне. Даже без их литературы, мы могли бы сделать вывод из их искусства, по мере того, как оно развивалось от архаичных к классическим формам, ***что во всём, до глубины души они всегда и инстинктивно были гуманистами, и что если они и изобрели науку, то это только потому, что они сначала изобрели гуманизм***» (*жир. шрифт и курсив мой – прим. авт.*) [3, с. 37] – также важнейшая для нас мысль автора.

И когда мы подходим к сути, к главному понятию нашей главной «героини» повествования – четвёртой главы книги «Трагический гуманизм греков» (The Tragic Humanism of the Greeks), Хэвлок спешит дать ему рамки, так как оно «приобрело определённые философские обертоны». Для автора *гуманизм* – это термин, который описывает нечто фундаментальное в истории культуры, это «предположение или предубеждение, что наиболее интересный объект на этой земле для человека – это он сам: что этот объект достоин и значим и обладает силами, которые пробуждают любопытство и который теряет свою силу, если её преувеличивать или искажать: и поэтому эти свойства требуют дальнейшего исследования и анализа» [3, с. 38]. Стихийная гомеровская героика, не лишённая деструктивных дионисийских тенденций, обнаруживается в лице Ахилла, который «бессознательно эпически самоутверждается», но затем эта стихия обуздывается «интеллектуальной рассудочностью Сократа», заявляющего, что самость есть конечный объект познания.

Но Хэвлок также особо подчёркивает, что «греческий гуманизм – это не весь греческий взгляд на жизнь, а скорее **наиболее мощный отдельный элемент, который составляет этот взгляд**. Это рождение наивного высокомерия, молодости и бесстрашия, которое отделило греков от других средиземноморских культур и дало им **свободу мыслить вовне себя** и даже идентифицировать весь космос по своему собственному образу**. Этот гуманный оптимизм, тесно и сложно противостоящий религиозному пессимизму, составил ту диалектику, из которой греки построили свой трагический взгляд на жизнь»** (*жир. шрифт мой – прим. авт.*) [3, с. 38]. Трагический взгляд не является отнюдь однобоким прямолинейным фатализмом, это вещь «тонкой настройки», как мы выяснили, он также не является специфическим религиозным взглядом, он слишком двусмыслен. Он обладает «сократической энергией», постоянно задающей вопросы, даже если ответов на эти вопросы нет и не предвидится. И далее мы находим ещё один интересный образ, созданный Хэвлоком: эта энергия «**возвышает человека от червя до фигуры вопросительного знака**. Это сделало греков более самосознательными, чем другие народы, **более интроспективными** и более любопытными к тому, что происходило в их собственных головах. **Из этого они пошли дальше, чтобы открыть *интеллектуального человека*, существо, которое в других культурах оставалось, по-видимому, неразгаданным** (*жир. шрифт и курсив мой – прим. авт.*) [3, с. 38].

И, действительно, мы можем согласиться с автором в том, что как Ближний, так и Дальний Восток, его, безусловно, великие цивилизации, тем не менее, не смогли совершить такой философский, антропологический поворот в своём сознании. Они по-прежнему смотрели на себя через призму пресловутой «среды», природы, богов и прочего. Человека, как самостоятельной величины и, тем более, мерила всего, просто не существовало. Для них явление, маркируемое Хэвлоком «интеллектуальный человек», как в гуманистическом понимании, так и с научной точки зрения (в смысле рождения подлинно научного, технологического мышления человеком) оставалось закрытым. Они не превратились в «вопросительный знак». Только классическая Греция, особая среда её полисов смогли родить этот взгляд на жизнь. Традиционную «мудрость» восточных философов, мыслителей греки заменили «мастерством ремесленника» и благодаря этому мастерству сформировали первые основы науки, как замечает Хэвлок. Но он также нам напоминает о том, что был ведь ещё и

греческий *антигуманизм*. И, соответственно, гуманизм нельзя рассматривать в отрыве от своего идейного противника, который едва не одержал верх.

И далее автор затрагивает ещё одну важную тему, шире и фактурнее раскрывающую вопрос греческого гуманизма. Так как взгляд греков на жизнь, «на себя был и тотальным [*т.е. всеобъемлющим – прим. авт.*], и трагичным», то «это нашло довольно уникальное выражение в пятом веке до н. э. в **публичной драме**, исполнявшейся в Афинах, из которой нами заимствовано слово «*трагический*», используемое для выражения греческой концепции судьбы человека» (*жир. шрифт и курсив мой – прим. авт.*) [3, с. 39]. В самой греческой драме были укоренены причины подобного развития этого явления. Греческая драма – это коллективное *ритуальное, церемониальное* действие, групповое сознание греков, их самовыражение.

Мы бы со своей стороны, в дополнение, определили это как κάθαρσις (очищение, возвышение). Драматург же может «вмешиваться» для придания той или иной ситуации большей индивидуальности, однако всё же уровень этой авторской редакции, как замечает, Хэвлок, гораздо ниже уровня личного участия автора в современном искусстве. Драма позволяла «выпестовать» гуманистический взгляд на мир и сделать его своим орудием в столкновении на театральной сцене со «старым» средиземноморским сознанием, конкурировать с ним в хитросплетениях сюжетов. Подобное положение также определяется Хэвлоком как диалектическое, причём, мы бы добавили, непрерывно диалектическое.

Две концепции человека сталкиваются между собой в этой театральной битве и, в итоге, на греческой сцене нет однозначно «плохих» и «хороших» персонажей, **но есть люди, есть человек** со своим уникальным внутренним миром, чувствами и теми самыми превратностями судьбы, которые и создают его трагедию, трагический взгляд на жизнь. Эти люди, эти «человеки» всегда великие и напористые. Какой-либо герой греческой драмы, как правило, власть имущий, является олицетворением индивидуалистического духа. Это постоянная «манифестация» своей самости. Хэвлок определяет её символическими фразами ***«Я хочу», «Я надеюсь», «Я люблю», «Я ненавижу», «Я буду»***. Эти фразы «раскрывают в непрерывной панораме очарованность грека собой, своей собственной природой и силами, и его веру в себя как в абсолютно значимого субъекта» [3, с. 39]. Такая постановка проблемы автором касательно темы греческой трагедии, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения. Это явление античной культуры, наверное, ещё не до конца понято нами.

Движимые своей самостью, герои сталкиваются с природой, её силами, бунтуют против неё (хотя и понимают свою ничтожность), их замыслы заходят достаточно далеко, чтобы произошло противостояние, но оно не происходит. Хэвлок объясняет это тем, что «Если бы это было так, то гуманизм пьес был бы более очевидным, поскольку зло и катастрофы были бы чётко связаны с ошибочными замыслами самого человека и, следовательно, они могли бы быть исправлены самим человеком. **Подлинный ужас греческой трагедии заключается в том, что конечная расплата, применяемая к человеку, не пропорциональна допущенным им ошибкам**» (*жир. шрифт мой – прим. авт.*) [3, с. 39] – крайне неутешительно завершает автор свою мысль. И эта описанная ситуация, действительно, крайне близка к состоянию фатальности, рока, но всё же им не является, как мы выяснили ранее. Его величество случай, судьба, по-прежнему правит бал в жизни греческого человека. Однако он волен **выбирать** свою судьбу. Для него лишь остаётся в итоге мука выбора – проявить свою самость, свои амбиции или нет? Укротить себя, свою гордыню или дать волю безрассудству? Внутренняя духовная борьба, а точнее её результат, проявляется в *событиях* в жизни человека. Они «происходят с ним, независимо от того, являются ли они проявлением воли богов или результатом несчастного случая. **Но имели бы эти события какое-либо значение без человека? Обязан ли он рисковать, чтобы стать уязвимым для самой фортуны**? Или ему следовало бы смириться с незначительностью и тщетностью своего состояния и желать смирения, и поступиться перед вселенной, которой он не может противостоять, перед которой он остаётся нагим и одиноким?» (*жир. шрифт мой – прим. авт.*) [3, с. 39]. – Вот последний

вопрос, с которым нас оставляет Хэвлок, возвращая нас к началу нашей дискуссии – нагой, одинокий и испуганный человек в пустой комнате, наедине со звёздами, со Вселенной.

Впрочем, как он сам замечает, эту мучительную «диалектику» оставляют нерешенной античные драматурги. Возможно, с одной стороны, в этой *нерешённости* и есть весь смысл греческого гуманизма, его суть и прелесть, из-за которой мы до сих пор восторгаемся им или же, с другой стороны, это по-прежнему актуальный для нас экзистенциальный ужас. Однако ни в последующие долгие столетия после Античности, ни современный западный человек, наследующий культуре греков и римлян, не способен ответить на этот, вроде бы, такой и простой, и, одновременно, невероятно сложный вопрос.

Таким образом, в нашем обзоре мы рассмотрели работу Эрика Хэвлока «Распятие интеллектуального человека» – и, конкретнее, рассуждения в ней о трагическом гуманизме греков. Вводная часть нашего повествования была достаточно обширна. Однако без неё невозможно было бы понять образный и смысловой ряд автора. Господин Хэвлок, действительно, полон на различные метафоры, его язык интересен, как и не менее интересна тема, которую он решил рассмотреть – вопросы места человека в этой жизни, гуманизма, в том числе, с философской, образовательной точки зрения, всегда остаются актуальными. А изыскания о двойственности, «тонкой настройке» греческого гуманизма, заставляют смотреть на это явление более тщательно и скрупулёзно. **Мы, действительно, привыкли воспринимать и рассматривать греческий гуманизм как монолитное явление, гармоничное и спокойное. Именно этот взгляд и критикует Хэвлок**. Не менее интересно заключение автора касательно греческой драмы, театра, как «острия» гуманизма и его коллективного проявления и созерцания древними греками.

Греческий гуманизм, его двойственность и противоречивость, ноты этого состояния, на самом деле, хорошо знакомы русскому читателю, благодаря русской же классике – «горе от ума» – вот уж, действительно, выражение, которое лучше всего описало бы состояние рефлексивной греческой личности, будь то «эллинизированный» Ксеркс, Ахилл или Ясон, роднящее их с таким же трагическим, «интроспективным» Чацким.

Наша же работа не претендует на особую оригинальность: мы постарались впервые донести до русского читателя на русском языке некоторые наиболее важные мысли автора, попутно давая некоторые комментарии, рассуждая также о том, как можно было бы продолжить исследовательскую линию английского учёного. Будем смиренно надеется, что наш скромный труд поспособствует в дальнейшем популяризации научного наследия Эрика Хэвлока и мы увидим, наконец, полные и профессиональные переводы на русский язык его работы «Распятие интеллектуального человека», а также основного труда «Предисловие к Платону» и других.

СПИСКОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Havelock E. Preface to Plato. Belknap Press, Harvard University Press. 1963. 328 p.
2. Havelock E. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven and London: Yale University Press. 1986. 144 p.
3. Havelock E. The Crucifixion of Intellectual Man. Boston: The Beacon Press. 1950. 218 p.
4. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М. 1988. 224 с.
5. Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб. 2003. 360 с.
6. Петров К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М. 1995. 238 с.
7. Драч Г.В. Об античном полисе и проблемах происхождения науки и философии: перечитывая Петрова // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2024. № 49 (1). С. 5–16.

REFERENCES

1. Havelock E. Preface to Plato. Belknap Press, Harvard University Press. 1963. 328 p.
2. Havelock E. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven and London: Yale University Press. 1986. 144 p.
3. Havelock E. The Crucifixion of Intellectual Man. Boston: The Beacon Press. 1950. 218 p.
4. Vernant J.-P. Proiskhozhdenie drevnegrecheskoi mysli [The origin of Ancient Greek Thought]. Moscow. 1988. 224 p. (In Russian)
5. Kessidi F. Ot mifa k logosu. Stanovlenie grecheskoi filosofii [From Myth to Logos. The Emergence of Greek Philosophy]. Saint-Petersburg. 2003. 360 p. (In Russian)
6. Petrov K. Iskusstvo i nauka. Piraty Egeiskogo morya i lichnost' [Art and science. Pirates of the Aegean and identity]. Moscow. 1995. 238 p. (In Russian)
7. Drach G.V. 2024. Ob antichnom polise i problemakh proiskhozhdeniya nauki i filosofii: perechityvaya Petrova [On the Ancient Polis and the Problem of the Origin of Science and Philosophy: Rereading Petrov]. In: NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law. No. 49 (1). P. 5–16. (In Russian)

Читая Канта: роль главы о схематизме в интерпретациях А. Филоненко и М. Хайдеггера

Артемий Алексеевич Азаров
Студент, Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук
artemiy.aaa@mail.ru

Аннотация: *В тексте представлен анализ герменевтически непрозрачной главы о схематизме чистого рассудка в "Критике чистого разума" (КЧР). Центральное положение занимает сравнительная интерпретация Мартина Хайдеггера и Алексиса Филоненко, предлагающих противоположные прочтения главы о схематизме в свете двух изданий КЧР - 1781 г. и 1787 г. Хайдеггер видит в КЧР обоснование метафизики, отдает предпочтение первому изданию из-за роли трансцендентального воображения в субъективной дедукции и считает схематизм (временной синтез) ключевым, но проблематичным для связи с апперцепцией и обоснования онтологии. Филоненко, оспаривая Хайдеггера, доказывает, что неизменность главы о схематизме во втором издании опровергает тезис о содержательной переориентации Канта и свидетельствует о её совместимости с общей систематикой критической философии. Филоненко трактует схематизм как решение проблемы абстрактных представлений (критика эмпиризма Беркли/Юма) и контрдоказательство, подтверждающее результаты трансцендентальной дедукции категорий, а не как онтологическое разбирательство. Таким образом, Хайдеггер предлагает метафизико-герменевтическое прочтение схематизма, тогда как Филоненко акцентирует его историко-проблемное и эпистемологическое измерение в рамках критики эмпиризма. Сопоставление этих интерпретаций открывает новые перспективы прочтения КЧР, сочетая историко-философский анализ (Филоненко) и нормативное герменевтическое толкование (Хайдеггер).*
Ключевые слова: *схематизм, трансцендентальная апперцепция, дедукция категорий, схематизм, чувственность, категории, quid facti, quid juris.*

Reading Kant: The Role of the Schematism Chapter in the Interpretations of A. Philonenko and M. Heidegger

Artemii Alekseevich Azarov
Student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
artemiy.aaa@mail.ru

Abstract: *The text presents an analysis of the hermeneutic opaque chapter on the schematism of pure understanding in the Critique of Pure Reason (CPR). The central position is occupied by the comparative interpretation of Martin Heidegger and Alexis Philonenko, who offer opposite readings of the chapter on schematism in light of two editions of the CPR - 1781 and 1787. Heidegger sees in the CPR a justification of metaphysics, gives preference to the first edition due to the role of transcendental imagination in subjective deduction and considers schematism (temporal synthesis) key, but problematic for the connection with apperception and the justification of ontology. Philonenko, disputing Heidegger, proves that the immutability of the chapter on schematism in the second edition refutes the thesis of Kant's substantive reorientation and testifies to its compatibility with the general systematics of critical philosophy. Filonenko interprets schematism as a solution to the problem of abstract representations (critique of Berkeley/Hume's empiricism) and a counter-proof confirming the results of the transcendental deduction of categories, and not as an ontological investigation. Thus, Heidegger offers a metaphysical-hermeneutic reading of schematism, while*

Filonenko emphasizes its historical-problematic and epistemological dimension within the framework of the critique of empiricism. A comparison of these interpretations opens up new perspectives for reading the KCR, combining historical-philosophical analysis (Philonenko) and normative hermeneutic interpretation (Heidegger).
Keywords: *transcendental apperception, deduction of the categories, schematism, sensibility, categories, quid facti, quid juris.*

© А.А. Азаров (Ростов-на-Дону). artemiy.aaa@mail.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-17-22**

Кантовское учение о схематизме чистого рассудка представляет собой основополагающий элемент трансцендентальной философии и его историко-философская значимость представляется тем более выраженной, чем менее ясными кажутся его внутренние структурные основания. Вниманию предлагается рассмотрение двух различающихся и содержащих историографически противоположные для прочтения позиции интерпретации - версия Алексиса Филоненко (1932-2018), выдающегося французского историка философии, и М. Хайдеггера, одного из всеопределяющих и задающих тон философствования мыслителей XX в. Поводом для данного разбирательства является попытка прояснения статуса систематического положения главы о схематизме в "Критике чистого разума" ввиду двух содержательно отличающихся изданий последней.

Стоит упомянуть, что интенция оспорить хайдеггеровское толкование принадлежит Алексису Филоненко, который видел в нём захватывающую умы современников и приобретающую всё большее число последователей "сильную" интерпретацию, по формальным причинам игнорирующую определённые положения кантовского учения [1, p. 7]. В свою очередь, отправным пунктом интерпретации Хайдеггера является признание кардинального различия между первым и вторым изданием "Критики чистого разума", - 1781 г. и 1787 г. соответственно - которое указывает на пересмотр дедукции категорий (в первом издании - субъективная/психологическая, во втором - объективная [2, сс. 92-120, 499-515] и подвешенное положение главы о схематизме исходя их данного ракурса. Согласно Хайдеггеру: «Die Absicht der Kritik der reinen Vernunft bleibt demnach grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als „Theorie der Erfahrung" oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat mit „Erkenntnistheorie" nichts zu schaffen»[1] [3, SS. 16-17]. После указания на причины считать неверными теоретико-познавательные прочтения "Критики чистого разума", предложенные неокантианцами, Хайдеггер выдвигает герменевтический по своим перспективам тезис: проект критической философии следует осмыслять в русле обоснования метафизики. Не безосновательное утверждение. То, как происходит экспозиция дедукции категорий, сводится к переосмыслению и уточнению понятия времени. Обращаясь к различным изложениям учения о категориях в двух изданиях, Хайдеггер отдаёт предпочтение субъективной дедукции категорий из первого издания ввиду того, что Кант именно в ней вплотную приблизился к проблеме обоснования метафизики на основании времени и субъективных синтезах (синтез прекогниции, синтез аппрегензии, синтез репродукции). Согласно Хайдеггеру, синтез репродукции обеспечивает трансцендентальное единство чувственности и апперцепции ввиду того, что продуктивный синтез воображения единит данные чувственности, явления, временная связь которых имеет своим предельным основанием чистое единство внутреннего чувства, и чистые понятия рассудка как формальные принципы, принадлежащие численному тождеству «Ich denke». Эти существенные свойства способности представления Хайдеггер находит в субъективной дедукции категорий и тем

[1] Здесь и далее перевод мой - авт.: «Цель “Критики чистого разума” оказывается понятой неверно, когда это произведение истолковывается как "теория опыта или, тем более, как теория позитивных наук. Критика чистого разума не имеет ничего общего с "теорией познания"».

самым архитектоника КЧР сохраняет методическую слаженность ввиду следующей за дедукцией главы о схематизме. Приведём достаточно обширную цитату Хайдеггера, позволяющую предельно лаконично определить теоретические мотивы принятого им решения о преимущественном положении издания 1781 г.:

«Wird jedoch die transzendentale Einbildungskraft, wie das in der zweiten Auflage geschieht, als eigenes Grundvermögen gestrichen und ihre Funktion dem Verstand als der bloßen Spontaneität übertragen, dann schwindet die Möglichkeit, reine Sinnlichkeit und reines Denken hinsichtlich ihrer Einheit in einer endlichen menschlichen Vernunft zu begreifen, ja auch nur zum Problem zu machen. Weil die transzendentale Einbildungskraft aber auf Grund ihrer unzerreißbaren ursprünglichen Struktur die Möglichkeit einer Grundlegung der ontologischen Erkenntnis und damit der Metaphysik eröffnet, deshalb bleibt die erste Auflage dem innersten Zuge der Problematik einer Grundlegung der Metaphysik näher. Im Hinblick auf diese zentralste Frage des ganzen Werkes verdient sie daher grundsätzlich den Vorzug vor der zweiten»[2] [3, S. 197].

Данное хайдеггером толкование помимо чётко выраженной ориентации на структуру обоснования метафизики, содержащую в себе общую способность представления и анализ чистого единства чувственности и категорий, предполагает вхождение в предметное поле толкования в качестве собственно предшествующих и обусловливающих любое *обнаруживаемое* или *дедуцируемое*[3] категориальное или индивидуальное - в смысле

[2] «Если же трансцендентальная способность воображения отрицается как собственно принципиальная способность, что происходит во 2-ом издании, и ее функция передается рассудку как исключительно спонтанности, то становится невозможно понять чистую чувственность и чистое мышление в отношении их единства в конечном человеческом разуме и даже поставить саму проблему. Так что поскольку трансцендентальная способность воображения на основании своей неразложимой осново-структуры открывает возможность обоснования онтологического познания и тем самым — метафизики, постольку первое издание остается ближе внутреннему устремлению проблематики обоснования метафизики. Поэтому в отношении к этому центральнейшему вопросу всей работы оно заслуживает принципиального предпочтения перед вторым».

[3] Разница между обнаруживаемыми и дедуцированными истинами представляется интуитивно ясной ввиду широты их словоупотребления в обыденной речи в том числе как эквивалентных им по смыслу слов “найденное”, “замеченное” и “выведенное”и “установленное”. Это замечание высказано в перспективе равно для обоих изданий КЧР основополгающего различия quid facti и quid juris, удержать которое в поле прочтения, как это демонстрируют многие аппликативные попытки дать трактовку проекту критической философии, предстает не такой уж и простой задачей ввиду фрагментарно определяющегося смысла используемых Кантом формулировок. Например, игнорирование различия вопроса права и вопроса факта в обращении Сартра к кантовскому утверждению о том, что «Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können» [2, с. 100] и его внушительный комментарий к процитированным строчкам: «Il s'agit en effet de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience. Une de ces conditions, c'est que je puisse toujours considérer ma perception ou ma pensée comme mienne: voilà tout» или «Si donc on accorde à Kant la question de droit, la question de fait n'est pas tranchée pour autant...le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos repré sentations, mais les accompagne-t-il en fait?» [4, pp. 14-15] - смешение кардинального различия между фактом и правом даёт Сартру повод заключать о нескольких положениях учения о трансцедентальной апперцепции в КЧР: 1) вместо того, чтобы принять в расчёт доженствующий характер возможности сопровождения суждением “Ich denke” всякого представления, тем самым непосредственно следуя написанному Кантом, в “Трансценденции эго” долженствование, muß, опускается и акцент ставится на возможности, которая неправомерно подвергается субстантивации и обозначает измерение quid juris как предлог для иного положения дел в измерении факта - т.е. данная возможность допускает только возможность усомниться в фактическом сопровождении “Ich denke” всех представлений, в то время как смысл кантовской гипотезы о трансцендентальной апперцепции становится предельно ясным и систематически выверенным только в случае понимания превалирующей роли долженствования (если должно = необходимость возможности чего-либо) как конструкции, которую, к слову, А. Шнелль в своих работах о Канте и Фихте тематизировал в терминах гипотетического долженствования, или гипотетической категоричности, в смысле четкого отграничения от фактических определений сознания, или эмпирической апперцепции, в пределах рассуждений о выявлении необходимости в возможности [5, pp. 409-410]. 2) отмеченное А. Филоненко различие, которое имеет свой источник в постулируемых Кантом необходимости “Ich denke” и свойствах эмпричических способностей: «...Sartre n'a pas saisi le sens de l'opération du “Ich denke”. A titre de véhicule des catégories, celui-ci est l'unité suprême des synthèses. Le pouvoir de la synthèse, chez Kant, est conféré à l'imagination (qu'il s'agisse de synthèses empiriques ou de synthèses pures). Mais l'imagination, pouvoir d'association et de reproduction, ne comprend jamais en son acte le caractère de la nécessitté» [6, pp. 507-508]. На русском: «Сартр не уловил смысла операции «Ich denke», даже если

объективных или фактических - различение. Известно, что проблема субсумации категорий решается Кантом на почве трансцендентального понятия времени, т.е. категории как чистые понятия рассудка и условия возможности опыта приобретают объективную значимость (применимы к явлениям эмпирического созерцания, или представления) посредством темпоральных определений, являющихся продуктами способности воображения - схемами [2, с. 124-127]. В хайдеггеровском ракурсе способность воображения выступает главенствующей способностью, обеспечивающей онтологический, временной синтез, приводящий транцендентальную апперцепцию и операции схематизма к первоначальному синтетическому единству [3, SS. 61-65, 101-108]. Проблемой в таком случае выступает возможность трансценденции, или обоснование онтологии, которую Хайдеггер отмечает как нерешённую Кантом из-за того, временные определения, схемы, не до конца остались связанными с трансцендентальной апперцепцией.

Алексис Филоненко полемизирует с хайдегеровской интерпретацией, выдвигая в некотором смысле противоположный герменевтический тезис: да, нельзя ни в коем случае упускать из виду разницу между субъективной и объективной дедукциями, однако она не служит указанием на содержательную переориентацию Канта во втором издании. Дело в том, подчёркивает Филоненко, что глава о схематизме, являясь сердцем "Критики чистого разума", не была подвергнута пересмотру и именно этот исторический факт венчает собой проблематичность хайдеггеровского толкования: «En admettant comme le veut Heidegger que la fin de la seconde édition soit de rétablir les prérogatives de la raison, l'absence de tout remaniement de ce fameux chapitre implique que dans l'esprit de Kant il n'est nullement contraire à la rationalité et que loin de menacer, comme le voulait Heidegger, la suprématie de la raison/la doctrine du schématisme transcendantal devait bien plutôt l'étayer. Certes la lecture heideggerienne est digne d'intérêt, surtout dans l'analyse de la première version de la déduction transcendantale, mais dés qu'il pénètre sur le terrain du schématisme, l'objection formelle interdit de le suivre comme guide»[4] [1, p. 13-14].

Отправным пунктом истолкования Филоненко является пересмотр хайдеггеровского прочтения кантовского учения о схематизме и переоценка роли этой главы. В ракурсе такой интерпретации центральной проблемой учения о схематизме является структурный характер психологического понимания применения категорий и значения темпорального характера схем. Филоненко связывает главу о схематизме с попыткой решения проблемы абстрактных представлений и общих понятий, которая своеобразно решалась английскими эмпириками, такими как Локк, Беркли и Юм. Как известно, Юм утверждал, что общие представления, или идеи, возникают на основе привычки в качестве ассоциаций. Локковское учение об абстрактных идеях на примере идеи треугольника как такового оказало влияние (негативное или критическое) на последующие теоретико-познавательные учения, в том числе выявившие абсурдность подобной постановки проблемы. Беркли, ссылаясь на непосредственный опыт каждого индивида, пришёл к выводу о невозможности общей идеи треугольника, ибо представить себе множество видов треугольников в одном представлении, которое содержало бы все эти виды, фактически невозможно.

Филоненко видит в главе о схематизме подтверждение результатов дедукции, поскольку

он не занимается должным образом вопросом права. Будучи посредником категорий, оно является высшей единицей синтеза. Для Канта способность к синтезу принадлежит воображению (будь то в эмпирических синтезах или в чистых синтезах). Но воображение, сила ассоциации и репродукции, никогда не включает в свой акт характер необходимости».

[4] «Если предположить, как хочет Хайдеггер, что целью второго издания является восстановление прерогатив разума, то отсутствие какой-либо переработки этой знаменитой главы подразумевает, что в сознании Канта она ни в коей мере не противоречит разумности и что отнюдь не угрожает, как хотел Хайдеггер, верховенству разума/учению о трансцендентальном схематизме, а скорее поддерживает его. Конечно, хайдеггерианское прочтение заслуживает интереса, особенно в анализе первой версии трансцендентальной дедукции, но как только он проникает на территорию схематизма, формальное возражение запрещает следовать за ним как за проводником».

Кант в ней показывает как общие представления в операции схематизма обретают объективную значимость в опыте. И более того, с точки зрения Филоненко, Кант «Il serait puéril de méconnaître qu'il écrit certaines pages directement destinées à la critique de la philosophie empiriste anglosaxonne de Berkeley à Hume»[5] [1, p. 14]. Таким образом, Филоненко отвечает на вопрос о том, почему Кант не внёс существенные корректировки в главу о схематизме несмотря на переписывание дедукции категорий следующим: «Le problème de l'applicabilité est celui de la compréhensibilité et c'est pour cette raison qu'une absence de solution pourrait obérer gravement les résultats obtenus dans la déduction transcendantale. Il n'est ni question de transcendance, ni de finitude, encore moins d'ontologie... La tâche de Kant sera de montrer qu'en fait la thèse de Berkeley n'est qu'une pseudo-évidence et d'en tirer les conclusions»[6] [1, pp. 16, 17].

Следует отметить, что истолкование "Критики чистого разума" в подобном ключе поистине является интересным, т.к. под таким углом зрения критическая философия приобретает более отчётливые исторические очертания посредством генетического пересмотра поднятых или имплицитно содержащихся в ней проблем в первом и втором издании. В случае с Филоненко мы можем пронаблюдать действенность проблематического подхода в историко-философских штудиях. Здесь нас интересует постановка вопросов со стороны толкования в полемических рамках - важно именно то, с каких позиций может происходить оспаривание итогов какой-либо интерпретации. Филоненко приходит к следующему выводу: «Le schématisme transcendantal n'est pas d'abord l'ultime dévoilement de la pensée de Kant, mais plutôt une sorte de contre-épreuve, permettant la validation complète de la déduction»[7] [1, pp. 14-15]. Итогом полемического выступления Филоненко становится уяснение проблемно-исторической роли учения о схематизме и снятии хайдеггеровской постановки проблемы различия первого и второго издания КЧР.

Таким образом, сопоставляя интерпретации Филоненко и Хайдеггера, можно по-новому перечитать "Критику чистого разума" и выделить для себя несколько планов прочтения: историко-философское исследование проблематического измерения критической философии (Филоненко) и самостоятельное толкование положений критической философии исходя из настоящего момента, что в свою очередь может принести немало герменевтических открытий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Philonenko A. Etudes kantiennes. Paris, Vrin. 1981. 212 p.
2. Кант И. Критика чистого разума. М. 1994. 591, [1] с.
3. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., Klostermann. 1973. 268 s.
4. Sartre J.-P. La transcendance de l’Ego. Paris, Vrin, 1966. 135 p.
5. Schnell A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: Archives de philosophie. 2009. No. 3 T. 72. p. 405-422. [Электронный ресурс]. URL: https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405?lang=fr. (дата обращения 08.05.2025).
6. Philonenko A. Sartre et La Logique Transcendantale Classique. Les Essences et Les Normes. In: Revue de Métaphysique et de Morale. 1987. No. 4. Vol. 92. P. 503–525. [Электронный ресурс]. URL: http://www.jstor.org/stable/40902313 (дата обращения 22.04.2025).

[5] «Было бы ребячеством игнорировать тот факт, что он написал несколько страниц, непосредственно направленных на критику англосаксонской эмпиристской философии от Беркли до Юма»

[6] «Проблема применимости - это проблема понятности, и именно по этой причине отсутствие решения может серьезно подорвать результаты, полученные в трансцендентальной дедукции. Здесь нет вопроса о трансценденции, конечности или онтологии... Задача Канта - показать, что тезис Беркли на самом деле является псевдоочевидностью, и сделать из этого выводы».

[7] «Трансцендентальный схематизм - это, прежде всего, не окончательное раскрытие мысли Канта, а своего рода контрдоказательство, позволяющее полностью подтвердить дедукцию».

REFERENCES

1. Philonenko A. Etudes kantiennes. Paris, Vrin. 1981. 212 p.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow. 1994. 591, [1] p. (In Russian)
3. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., Klostermann. 1973. 268 s.
4. Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. Paris, Vrin, 1966. 135 p.
5. Schnell A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: Archives de philosophie. 2009. No. 3 T. 72. p. 405-422. [Electronic resource]. URL: https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405?lang=fr. (accessed: 08.05.2025).
6. Philonenko A. Sartre et La Logique Transcendantale Classique. Les Essences et Les Normes. In: Revue de Métaphysique et de Morale. 1987. No. 4. Vol. 92. P. 503–525. [Electronic resource]. URL: http://www.jstor.org/stable/40902313 (accessed: 22.04.2025).

Что такое онтологическая категория?

Артем Александрович Заржецкий
Студент, Южный Федеральный Университет
zarzhetskii@sfedu.ru

Аннотация: *Доклад посвящен проблеме определения онтологической категории. Рассматриваются альтернативные подходы к определению онтологической категории и обсуждаются проблемы, связанные с ними. Формулируется дилемма, свидетельствующая о невозможности сформулировать полностью удовлетворительное определение онтологической категории.*
Ключевые слова: *онтологическая категория, система категорий, гиперинтенсиональность*

What is an ontological category?

Artyom Zarzhetskii
Student, Southern Federal University
zarzhetskii@sfedu.ru

Abstract: *The report is devoted to the problem of the definition of ontological category. Considering alternative ways to define ontological category and issues according to the related topic, formulating a dilemma, which tells us about the impossibility of giving a satisfactory account.*
Keywords: *ontological category, system of categories, hyperintensionality*

© А.А. Заржецкий (Ростов-на-Дону). zarzhetskii@sfedu.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-23-25**

История философии знает множество категориальных систем и даже сегодня интерес к ним не угасает. Однако можно ли дать исчерпывающее определение термину «онтологическая категория»? Минимальными требованиями к такому определению мы считаем: (1) нейтральность, т.е. адекватное определение должно быть приложимо ко всем категориальным системам и (2) решение проблемы отсечения (*cut-off problem*)[1]. Вариантов подходов к определению существует большое множество, мы рассмотрим два из них, — один современный и один классический: гиперинтенсиональный подход и стратегия определения на основе «общности».

Не включенные в этот список, но достойными упоминания являются скептический подход, который заключается в отрицании возможности формулировки адекватного определения, и подход «длинного списка», который предлагает простое перечисление всех онтологических категорий. В работе Яна Вестерхоффа [1] эти стратегии признаются заведомо ошибочными, поскольку: первая из них не имеет адекватных аргументов в свою пользу, а вторая не предлагает, собственно, определения в терминах необходимых и достаточных условий и не справляется с т. н. проблемой отсечения (*cut-off problem*). На наш взгляд скептический подход все же является жизнеспособным, и мы к нему еще вернемся в дальнейшем.

Начнем с классического подхода, суть которого заключается в том, что онтологическая категория – это категория, которая обладает наибольшей степенью общности по отношению к определенным классам объектов. В работе Брайана Нортона [2] предлагается следующее определение общности: *A является более общим, чем класс объектов B (который мы будем записывать как A >G B), если это следует из того факта, что, если у B есть некоторые элементы, то и у A есть некоторые элементы, то есть, если A пуст, то пуст и B.* Как

[1] Проблема отсечения: что отличает онтологические категории от неонтологических?

указывается в [1] у этого определения возникают проблемы, если мы, к примеру, примем за *A* класс колес, а в качестве *B* возьмем класс автомобилей.

Другой вариант определения взят из работы Хоффмана и Розенкранца [3]: *A является более общим, чем множество B, если A включает в себя B, где включение определяется как: «Необходимо, что B является подмножеством A, и возможно, что есть что-то, что находится в A, но не в B».* Этот вариант выглядит уже лучше, чем предыдущий, но он сталкивается с проблемой «странных» множеств. Мы можем проиллюстрировать ее путем подстановки вместо *A* множества {Добрый Жук, Пизанская башня}, а вместо *B* – {Добрый Жук}. Остается загадкой, почему произвольное множество объектов, никак между собой не связанных, могло бы считаться онтологической категорией. Возможным решением могло бы стать добавление отношения онтологической зависимости:

A является более общим, чем B (A >G B) ете

1. B является собственным подмножеством A,

2. B зависит от A (B <D A =df Необходимо, что если нет As, то нет и Bs)

3. Никакие два элемента из одного и того же множества не могут зависеть друг от друга

Неплохой подход, но все еще не позволяет создать максимально упорядоченное по общности (>D max) множество категорий.

Зависимость категорий друг от друга представляется верным наблюдением. Также мы должны учитывать, хотя, это и не было упомянуто ранее, что, по всей видимости, онтологическая категория продолжает «оставаться собой» в различных модальных контекстах. Сформулированное в явном виде, мы находим это требование у Питера Ван Инвагена: *если A является онтологической категорией и у A есть элементы, то необходимо, что эти элементы образуют или составляют онтологическую категорию* [4]. Предварительным выводом на данном этапе исследования является дополнение пунктов (1) и (2) из начала доклада следующими положением: (3) определение должно объяснять модальную устойчивость. Также нам следует учесть, что, хотя, определение через общность является неудовлетворительным, концепция онтологической категории подразумевает определенную степень общности.

Теперь обратимся к гиперинтесиональной стратегии из статьи Миллера [5]. Признавая, что понятие модальной устойчивости не может быть адекватно выражено с помощью экстенсиональных и интенсиональных терминов, а определение, включающее «общность» не являются удовлетворительными, Миллер предлагает гиперинтенсиональное решение, устраняющее проблему отсечения и включающее требование модальной устойчивости. Он опирается на понятие экзистенциальной и сущностной зависимости:

(1) Экзистенциальная зависимость: существование x зависит от существования y = df. Необходимо, что x существует только в том случае, если существует y.

(2) Сущностная зависимость: существование x зависит от y = df есть составляющая сущности x такая, что x существует только, если существует y.

(2), в отличие от (1), требует определения в терминах гиперинтенсиональности.

Если мы принимаем это различие в формах зависимости и то, что категории характеризуются через отношения зависимости, мы сможем утверждать, что:

Онтологическая категория — характеристика ее отношений требует (еще и) сущностной зависимости

Неонтологическая категория — характеристика ее отношений требует только экзистенциальной зависимости

Это решение отличается изяществом, но тоже не обходится без вопросов, к примеру: может ли этот подход охватить все возможные системы категорий? (Что делать с однокатегорной онтологией?) Является ли отношение зависимости базовым?

Также, учитывая связь любой онтологической категориальной системы с определенной метаонтологией, мы можем сформулировать такую дилемму: если мы хотим дать нейтральное

определение онтологической категории, то критерии, зависящие от метаонтологии, нам не подойдут потому, что автоматически делают такое определение не универсальным. В то же время, если мы пытаемся дать определение, которое не зависит от конкретной метаонтологической парадигмы, то единственной адекватной характеристикой, разделяемой всеми исследователями, будет общность, однако, критерии, основанные на общности, несостоятельны. Таким образом, мы вынуждены, либо отказаться от притязаний на нейтральность, либо признать, что (пока что) не в состоянии дать определение онтологической категории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Westerhoff J. Ontological categories: their nature and significance. New York, Oxford University Press. 2005. xiv, 261 p.
2. Norton B. On defining ‘ontology’. In: Metaphilosophy. 1976. No. 7 (2). P. 102–115.
3. Hoffman J. Substance Among Other Categories. Cambridge University Press. 1994. ix, 198 p.
4. Inwagen P. V. Existence: essays in Ontology. Cambridge University Press. 2014. viii, 262 p.
5. Miller J. T. M. Hyperintensionality and Ontological Categories. In: Erkenntnis. 2024. No. 89 (7). P. 2663-2681.

REFERENCES:

1. Westerhoff J. Ontological categories: their nature and significance. New York, Oxford University Press. 2005. xiv, 261 p.
2. Norton B. On defining ‘ontology’. In: Metaphilosophy. 1976. No. 7 (2). P. 102–115.
3. Hoffman J. Substance Among Other Categories. Cambridge University Press. 1994. ix, 198 p.
4. Inwagen P. V. Existence: essays in Ontology. Cambridge University Press. 2014. viii, 262 p.
5. Miller J. T. M. Hyperintensionality and Ontological Categories. In: Erkenntnis. 2024. No. 89 (7). P. 2663-2681.

Манипулирование византийским наследством: византизм, неовизантизм, поствизантизм и современное социальное пространство

Анастасия Викторовна Селютина
Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, преподаватель
avselyutina@mail.ru

Аннотация: *Доклад посвящен рассмотрению стратегий использования «византийского наследия» в политических и геополитических интересах России и Запада, а также объединенных одним социальным пространством и социальным ландшафтом государств. Особое внимание уделяется манипулированию нарративами, связанными с сюжетами сакрализации власти, преемственностью римских и византийских идей и форм государственного устройства и политической организации, использование идеологических конструкций «Москва-Третий Рим» и «Православие. Самодержавие. Народность» для формирования образа государства, его исторической миссии и международных отношений. Осмысляется риторика отличия России от Европы ввиду её преемственности от Византии в международных отношениях и на уровне ментальности. Проблема самоопределения России до сих пор актуальна. Попытки России заявить о своем особенном пути развития, не являющимся полным копированием византийского или западного образца, инициируют создание множества мифов и контр-мифов, фальсификаций, нарративов и другого об истории России, ее культурного и политического пути, цивилизационного развития. Камнем преткновения для современной политики и международных отношений является «империализм», к которому сейчас подходят с большой осторожностью и видят в его возрождении опасность. Однако некоторые империалистические идеи продолжают циркулировать в социальном пространстве Запада и России. В докладе предлагается рассмотрение концепции византизма и двух ее интерпретаций/стадий развития в приложении их к современности для выявления основных сюжетов, использующихся в «новых войнах» и для манипулирования этими сюжетами для достижения своих политических целей.*

Manipulating Byzantine inheritance: Byzantism, neo-Byzantism, post-Byzantism and contemporary social space

Anastasia Viktorovna Selyutina
Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Lecturer
avselyutina@mail.ru

Abstract: *The report is devoted to the consideration of strategies of using the 'Byzantine inheritance' in the political and geopolitical interests of Russia and the West, as well as states united by the same social space and social landscape. Particular attention is paid to the manipulation of narratives related to the themes of socialization of power, the continuity of Roman and Byzantine ideas and forms of state structure and political organization, the use of ideological constructs 'Moscow is the Third Rome' and 'Orthodoxy. Autocracy. Nationality' for the formation of the image of the state, its historical mission and international relations. The rhetoric of Russia's difference from Europe due to its continuity from Byzantium in international relations and at the level of mentality is comprehended. The problem of Russia's self-determination is still topical. Russia's attempts to claim its own special way of development, which is not a complete copy of the Byzantine or Western model, initiate the creation of many myths and counter-myths, falsifications, narratives and other about the history of*

Russia, its cultural and political path and civilizational development. The stumbling block for contemporary politics and international relations is 'imperialism', which is now approached with great caution and seen as a danger in its revival. However, some imperialist ideas continue to circulate in the social space of the West and Russia. The report proposes to examine the concept of Byzantism and its two interpretations/stages of development in relation to modernity in order to identify the main plots used in the 'new wars' and for the manipulation of these plots to achieve their political goals.

© А.В. Селютина (Ростов-на-Дону). avselyutina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-26-27

История древнегреческой философии

Антропологическая тематика раннегреческой философии в исследовании Г.В. Драча

Андрей Владимирович Тихонов
к.ф.н., Южный федеральный университет, доцент Института философии и социально-политических наук
avtihonov@sfedu.ru

The anthropological theme of Early Greek Philosophy in the study of G.V. Drach

Andrey Tikhonov
Ph.D., Associate professor, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
avtihonov@sfedu.ru

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). avtihonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-28-31

В конце декабря 1989-го года в Тбилисском государственном университете им. Ивана Джавахишвили состоялось важное для отечественного антиковедения событие – зашита докторской дисертации по истории философии Г.В. Драчом по антропологической проблематике философов-«досократиков» и предфилософской поэзии. Относительно последней, автор занимает позицию, близкую к «мифо-поэтической» теории происхождения самой интенции философствования, утверждая находящееся в древнем эпосе «смещение центра эпического повествования с богов на человека» [1, с. 12].

Главной задачей данного исследования, мне кажется, является открытие автором антропологических смыслов в ключевых словах-предкатегориях поэм Гомера и Гесиода и в категориях греческой натурфилософии, в условиях четкой ориентации в массиве специализированных работ, где эти смыслы до этого момента не выделялись. Это важное обстоятельство отмечает профессор А.Ф. Зотов в своем отзыве на работу.

Правда, у самого основательного отечественного исследователя античности А.Ф. Лосева, относительно древних фисиологов есть умозаключения, касающиеся утверждения в этих учениях единства человека и космоса (то есть, по сути – идея присутствия человека в космологических схемах). В «Очерках античного символизма и мифологии» написано, что у Фалеса «душа и дух, душа и материя, мышление и материя, человек и Бог – это единое Понятие, данное как развивающийся образ вечной полноты Бытия, мистически символизируемой в божественной Первовлаге» [2, с. 110]. То есть, антропологический смысл здесь Лосев находит в единстве человека со всем его окружающим; эту точку зрения разделяет и Геннадий Владимирович. Только у Алексея Федоровича дальнейшие выводы из найденного «единства» продиктованы собственной концепцией мифа, собственной философией (по мнению многих современных отечественных историков философии – иногда даже затуманивающей, перекрывающей своим содержанием «объективное» изложение древнегреческих учений). Лосев учит о «диалектике» собственного типа, которую, с его точки зрения, и разрабатывают философы; принимая эту точку зрения, мы сталкиваемся с «мифо-символизмом»; все это есть его собственная философская концепция, обозначенная как «православный энергетизм в его специальной символической интерпретации» [3, с. 925]. Если ей не заниматься специально, то такие понятия как «душа», «дух», символизация и так далее остаются не полностью ясными. Драч же, относительно антропологических смыслов

(«социально-антропологических ценностей») древних натурфилософов, демонстрирует в своей работе их «перенесение на картину мира», «насыщение модели космоса» ими, что «превращает "физику" в "метафизику"»[1] [1, с. 17]. Развитие представлений о человеке в античности приводит, по мнению Геннадия Владимировича, к вполне ясным культурным явлениям, свойственным европейскому мышлению: к «рациональному отношению к миру», к «системе просвещения», что в итоге приводит в свою очередь к панлогизму и сверх-рационализму до определенного исторического момента и вполне может быть объяснено концепцией «От Мифа к Логосу», выдвинутой его учителем – знаменитым антиковедом Ф.Х. Кессиди [4]. В соответствии с этой концепцией, Μῦθος есть вымышленное слово, не нуждающееся ни в каком рационалистическом обосновании, а Λόγος – логизированное слово, требующее доказательности.

Но и с другой стороны, необходимо видеть, что антропологические смыслы в исследовании Геннадия Владимировича более тесно связаны с социально-нравственной проблематикой, с представлениями о справедливости и правильной жизни, с мироощущением древнего грека, нежели с логико-гносеологическими конструкциями, взятыми в чистом виде. Если Курт фон Фритц, к примеру, обращаясь к производному от νοῦς понятию νόημα в фрагменте B 23 [5] ([Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознаньем[2]) подчеркивает, что человеческий разум у Ксенофана был не только сопоставлен с божественным в своей недостаточности, но еще и мыслился Ксенофаном как явление крайне редкое, не являющееся достоянием абсолютно всех [7, p. 34-35], что уводит нас в гносеологическую проблематику «правильности» познания, постижения объекта, то Геннадий Владимирович рассуждает в плоскости его «полезности»: мудрые (обладающие разумом) мужи «обеспечивают в городе торжество справедливости и благозакония» [1, с. 32].

Относительно известнейшего фрагмента Анаксиманлра B 1 (DK) необходимо сказать, что существует множество его переводов, и множество его пониманий. У Лебедева мы читаем: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени» [6]. Яп Мансфелд считает, что Анаксимандр под этими «вещами» имел ввиду «множественные миры» [8, p. 143]. Лосев видит в «апейроне» «лоно всех рождений и перерождений» [2, 118][3]. О.Н. Кессиди понимает это следующим образом: речь идет о вещах, и здесь не имеется ввиду сам «апейрон» [9, с. 19], вещи происходят из вещей; «апейрон» стоит вне этого процесса, взаимоотношения происходят между вещами, принадлежащим стихиям. Г.В. Драч близок к этой позиции; он также согласен с переводом В. Йегера [10]. Его вывод по данному фрагменту следующий: «апейрон» порождает мир, «однако мирообразующие стихии, вторгаясь в пределы друг друга, совершают несправедливость» [11, с. 131]. Своеобразие авторской трактовки «апейрона» отметил в своем отзыве А.Ф. Зотов.

Правда, Анатолий Федорович отмечает в качестве замечания, что автор не написал специального параграфа, посвященного «семи мудрецам». Феномен высказываний «семи мудрецов», являющих собой, по сути, предфилософскую мысль («профилософию»), занимает место среди теорий о происхождении философии в Древней Греции и был подробно проанализирован А.Н. Чанышевым. Его смысл заключается в том, что эти высказывания, выражающие «житейскую мудрость», уже были свободны от мифологии, и они противопоставляются религиозному и мифологическому мировоззрению и открывают, в своем противопоставлении мифу, дорогу для развития философии. Все это движение имеет

[1] Не совсем понятна претензия к этой фразе, прозвучавшая в одном из отзывов на диссертацию. Метафизическая реальность не дана человеку непосредственно чувственным образом, и, по логике изложения исследования, она создается уже вторичным образом.

[2] Пер. А.В. Лебедева [6].

[3] При этом надо учитывать, что одновременно «апейрон» является и «понятием» [2, с. 118].

социально-историческую обусловленность. Г.В. Драч согласен с тем, что в этих высказываниях уже содержится этико-антропологическая проблематика.

Но с другой стороны, усматривая философские смыслы во всех возможных формах интеллектуальной активности человека, а философию в своем чистом виде считая лишь продуктом «промышленно-торгового городского класса, демоса, борющегося за власть против землевладельческой аристократии» [12, с. 174], и выводя тем самым ее природу из противопоставления новых форм организации власти и труда в обществе архаичным, можно легко потерять ее специфику. Что конкретно делает высказывания «мудрецов», ориентированные на позиции обычного здравого смысла, философскими? Развивая данную линию, есть опастность не удержать предполагаемые сугубо философские смыслы и понятия в рамках «профилософии» и прийти к убеждению, что философия в той или иной степени присутствует во всём, она – всеобща и доступна всем. А это будет противоречить тем специфическим, присущим только философии, «элитарным» основаниям, заложенным как раз в античную эпоху. Об этой «элитарности», особенности философии свидетельствует феномен недоверия горожан к философии (что хорошо показал Платон в своих диалогах, в первую очередь - в «Государстве»; да и примерами из собственной жизни и философской практики). Принимая мысль о том, что общефилософский настрой в древней Греции был, конечно, связан с определенным образом жизни, все-таки, я считаю, надо учитывать, что философия в стенах Академии – это строгая наука. И тогда нет смысла исследователю писать специальный параграф по высказываниям, в которых открывается «житейская мудрость», раз эти идеи получат свое понятийное оформление позднее в философских учениях.

Относительно соотношения антропологических предфилософских смыслов и Древнегреческой философии, в качестве примера, можно привести следующее высказывание: «Интерес Солона к человеку и полисной справедливости наследует возникающая философия, представляющая собой часть широкого духовного движения, внутри которого она зародилась и обоснованием которого она стала» [11, с. 114]. Стоит обратить здесь внимание на имеющееся в виду отличие «зарождающейся» философии от любых форм протофилософского мышления: быть «обоснованием» духовной жизни – означает, по сути, обладать объектом универсального характера; а такие объекты принадлежат лишь философии. Но она именно «наследует» старые смыслы, интересы и переживания; и сам процесс этого наследования, сдвига смыслов в новую интеллектуальную среду, и является предметом диссертационной работы, о которой мы говорим, и которая, несомненно, представляет собой значимую веху в отечественном антиковедении. Полная стенограмма защиты данной докторской диссертации, вместе со всеми отзывами, представлена в этом номере журнала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Драч Г.В. Учение о человеке в раннегреческой философии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора наук по специальности 09.00.03 – история философии. Тбилиси. 1989. 38 с.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. 1993. 959 с.
3. Гоготишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. 1993. С. 922-942.
4. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М. 1972. 312 с.
5. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Erste Band. Berlin. 1960. 660 p.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики/ под ред. А.В. Лебедева. М. 1989. 576 с.
7. Fritz K., von. *Nous, Noein,* and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy. In: The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays. Ed. A. Mourelatos. New-York. 1974. P. 23-85.
8. Mansfeld J. Studies in early Greek Philosophy. A Collection of Papers and One Review. Koninklijke Brill NV, Leiden. 2018. 428 p.

9. Кессиди О.Н. Натурфилософия Анаксимандра. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук по специальности 09.00.03 – история философии. Москва. 1975. 34 с.
10. Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936. University Press Oxford, 1947. 260 p.
11. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М. 2003. 318 с.
12. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира: Учеб. для вузов. М. 1999. 703 с.

REFERENCES:

1. Dratch G.V. Uchenie o cheloveke v rannegrecheskoij filosofii. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoij stepeni doktora nauk po spetsial'nosti 09.00.03 – istoriya filosofii [The doctrine of man in Early Greek philosophy. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Sciences in specialty 09.00.03 – history of philosophy]. Tbilisi. 1989. 38 p. (In Russian)
2. Losev A.F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Ancient symbolism and mythology]. Moscow. 1993. 959 p. (In Russian)
3. Gogotishvili L.A. Platonism v zazerkal'e XX veka, ili Vniz po lestnitse, vedutscheij vverkh [Platonism through the Looking Glass of the twentieth Century, or Down the stairs leading up]. In: Losev A.F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Ancient symbolism and mythology]. Moscow. 1993. P. 922-942. (In Russian)
4. Kessidi F. Ot mifa k logosu [From Myth to Logos]. Moscow. 1972. 312 p. (In Russian)
5. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Erste Band. Berlin. 1960. 660 p.
6. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' 1. Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki [Fragments of early Greek philosophers. Part 1. From epic theocosmogonies to the rise of atomistics]. Ed. A. Lebedev. Moscow. 1989. 576 p. (In Russian)
7. Fritz K., von. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy. In: The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays. Ed. A. Mourelatos. New-York. 1974. P. 23-85.
8. Mansfeld J. Studies in early Greek Philosophy. A Collection of Papers and One Review. Koninklijke Brill NV, Leiden. 2018. 428 p.
9. Kessidi O. Naturfilosofiya Anaksimandra. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoij stepeni kandidata nauk po spetsial'nosti 09.00.03 – istoriya filosofii [The natural philosophy of Anaximander. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Sciences in the specialty 09.00.03 – history of philosophy]. Moscow. 1975. 34 p. (In Russian)
10. Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936. University Press Oxford, 1947. 260 p.
11. Dratch G.V. Rozhdenie antichnoy filosofii i nachalo antropologicheskoy problematiki [The birth of ancient philosophy and the origin of anthropological problems]. Moscow. 2003. 318 p. (In Russian)
12. Chanyshev A.N. Filosofiya Drevnego mira [The Philosophy of Ancient world]. Moscow. 1999. 703 p. (In Russian)

Учение о человеке в раннегреческой философии

Геннадий Владимирович Драч
д.ф.н., проф. ИФиСПН, Южный федеральный университет
gvdrach@sfedu.ru

The Doctrine of Man in Early Greek philosophy

Gennady Vladimirovich Drach
Ph.D., Full Professor
Southern Federal University
gvdrach@sfedu.ru

© Г.В. Драч (Ростов-на-Дону). gvdrach@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-32-68

СТЕНОГРАММА

открытого заседания специализированного совета Д 067.03.10 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук по философским наукам при Тбилисском государственном университете по специальностям: 09.00.01 - диалектический и исторический материализм, 09.00.03 - история философии от 22 декабря 1989 года (протокол № 9).

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ - председатель специализированного совета, доктор философских наук, профессор А.Ф. Бегиашвили

УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ - ученый секретарь специализированного совета, доктор философских наук, профессор Н.И. Кварацхелия

ПРИСУТСТВОВАЛИ: из 22 членов специализированного совета присутствовало 16 (в том числе 4 доктора наук по профилю диссертации):

1. Бегиашвили А.Ф. - доктор философских наук, профессор, 09.00.01;
2. Лутидзе Б.И. - доктор философских наук, профессор, 09.00.0I;
3. Тевзадзе Г.В. - доктор философских наук, профессор, 09.00.03;
4. Нанобашвили Т.В. - доктор философских наук, профессор, 09.00.01;
5. Бечвая Д.К. - кандидат философских наук, доцент, 09.00.01;
6. Кварацхелия Н.И. - доктор философских наук, профессор,09.00.01;
7. Авалиани С.Ш. - доктор философских наук, профессор, 09.00.01;
8. Асатиани Г.П. - доктор философских наук, профессор, 09.00.0l;
9. Бакурия М.В. - доктор философских наук, профессор, 09.00.01;
10. Джиоев О.И. - доктор философских наук, ст. науч. сотр.,09.00.01;
11. Еркомайшвили Б.Л. - доктор философских наук, профессор,09.00.01;
12. Каландаришвили В.И.- доктор философских наук, профессор,09.00.01;
13. Кешелава В.В. - доктор философских наук, профессор,09.00.03;
14. Кодуа Э.И. - доктор философских наук, профессор, 09.00.01;
15. Хидашели Ш.В. - доктор философских наук, профессор, 09.00.03;
16. Челидзе М.И. - доктор философских наук, профессор, 09.00.03.

ПОВЕСТКА ДНЯ:

Защита диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук ДРАЧОМ Геннадием Владимировичем на тему "Учение о человеке в раннегреческой философии" (специальность 09.00.03 - история философии).

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОППОНЕНТЫ: доктор философских наук, действительный

член АН ГССР, профессор Хидашели Ш.В. доктор филологических наук, член-корреспондент АН ГССР, профессор Гордезиани Р.В., Доктор философских наук, профессор Попович М.В. Доктор философских наук, профессор Кукава Т.Г.

ВЕДУЩАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ: Московский государственный университет им. М.В Ломоносова, кафедра истории зарубежной философии.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Из 22 членов специализированного совета на заседание явилось 16 человек. Совет полномочен приступить к работе. Заседание специализированного совета Д 057.03.10 по защите диссертаций на соискание учёной степени доктора наук по философским наукам при Тбилисском государственном университете по специальностям 09.00.01 - диалектический и исторический материализм, 09.00.03 - история философии объявляю открытым. На повестке дня - защита диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук доцентом кафедры истории философии Ростовского государственного университета ДРАЧОМ Геннадием Владимировичем на тему: "Учение о человеке в раннегреческой философии". Специальность: 09.00.03 - история философии. По профилю диссертации на заседании присутствуют 4 доктора наук, на заседание явились официальные оппоненты: доктор философских наук, действительный член АН ГССР, профессор Хидашели Ш.В.; доктор филологических наук, член-корреспондент АН ГССР, профессор Гордезиани Р.Б., доктор философских наук, профессор Кукава Т.Г. Как известно, профессор Попович М.В. известил совет, что он не сможет приехать на защиту, и профессор Кукава Т.Г. была назначена дополнительно официальным оппонентом. Так что мы вполне правомочны в проведении сегодня защиты диссертации тов. Драча Г.В.

Проголосуем за утверждение повестки дня. Кто за? Кто против? Кто воздержался? Повестка дня утверждается единогласно.

Для оглашения содержания представленных диссертантом документов слово предоставляется ученому секретарю совета профессору Кварацхелия Н.И.

УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ: На имя председателя нашего специализированного совета профессора А.Ф. Бегиашвили 17 апреля 1989 г. поступило заявление доцента кафедры истории философии философского факультета Ростовского государственного университета ДРАЧА Геннадия Владимировича о приеме его диссертационной работы "Учение о человеке в раннегреческой философии" на защиту на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.03 - история философии.

Тема диссертации была утверждена ученым советом Ростовского государственного университета 25 июня 1982 г. (протокол № 6). Работа выполнена на кафедре истории философии РГУ. К заявлению прилагается характеристика с места работы, личный листок по учету кадров, список научных трудов соискателя, копии дипломов высшей школы и кандидата наук, а также аттестата доцента.

Диссертация Г.В. Драча была рассмотрена на кафедре истории философии Тбилисского государственного университета 17 мая 1989 г. Были заслушаны выступления члена-корреспондента АН ГССР доктора философских наук, профессора Г.В. Тевзадзе, члена-корреспондента АН ГССР, доктора филологических наук, профессора Р.В. Гордезиани, доктора философских наук, профессора М.И. Челидзе, кандидата философских наук М.Г. Санайа. В результате обсуждения диссертации Г.В. Драча кафедра решила рекомендовать её к защите на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.03 - история философии. Это было вторым обсуждением на кафедре, в представленном варианте диссертации были учтены замечания кафедры, сделанные в декабре 1987 года.

На основе этих материалов наш совет принял диссертацию на защиту и 19 мая 1989 г. (протокол № I) были назначены официальные оппоненты: доктора философских наук, профессора Ш.В. Хидашели, М.В. Попович и доктор филологических наук, профессор Р.В. Гордезиани. В связи с уведомлением профессора М.В. Поповича о невозможности прибыть на защиту в декабре 1989 г. был назначен дополнительный оппонент - доктор философских наук,

профессор Т.Г. Кукава. Автореферат был разослан 17 ноября 1989 г., объявление о защите опубликовано в "Бюллетене ВАК", № 5, 1989 г.

Разрешите ознакомить вас с краткими биографическими данными диссертанта. ДРАЧ Геннадий Владимирович родился в I942 г., русский, член КПСС. Трудовую деятельность начал в 1959 г., после окончания средней школы, рабочим на Туапсинском судоремонтном заводе. После прохождения службы в Советской Армии в 1964 г. поступил на исторический факультет Ростовского госуниверситета. Окончил его с отличием и был рекомендован и поступил в очную аспирантуру по кафедре философии РГУ. В 1970 г. был переведен в заочную аспирантуру и принят на работу в должности преподавателя на кафедру истории философии, где и работает по настоящее время в должности доцента. В 1975 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему "Изменение представлений о космосе в связи с социальным развитием полиса (к проблеме социально-исторической обусловленности античной философии)".

В деле имеется также отзыв официального оппонента профессора М.В. Поповича, ведущей организации - кафедры истории зарубежной философии МГУ и поступившие отзывы на автореферат.

Все документы в деле соответствуют требованиям ВАК.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Есть ли вопросы к ученому секретарю по личному делу диссертанта? Вопросов нет. Слово предоставляется диссертанту Г.В. Драчу.

ДИССЕРТАНТ: Уважаемый товарищ председатель! Уважаемые товарищи члены ученого совета! Уважаемые товарищи!

Вашему вниманию представляется диссертация на тему: "Учение о человеке в раннегреческой философии". Обращение к античности, обладающее огромным культурным и научным значением, всегда актуально, в особенности в связи с такой вечной проблемой, какую представляет проблема самого человека. Хотелось бы обратить внимание на особое звучание данной проблемы при обращении с вопросом о понимании человека, о природе человека и о месте человека в природе, в античной натурфилософии. Совместимы ли были в ней мощный дух познания и антропологические искания, что может пролить свет на проблемы антропологической ориентации современной науки и гуманизации научного поиска.

Ряд недоразумений в понимании раннегреческой натурфилософии связан с толкованием терминов "фюсис", "дике", "адикия" и др. Чаще всего древнегреческое "фюсис" переводят однозначно как "природа", трактуя древнегреческую натурфилософию ("фисиологию") как философию чистой природы, видя в ней прообраз современного естествознания. Используемые же древними "фисиологами" социо-антропологические термины и выражения характеризуются как "родимые пятна мифологии", "рецидивы мифологического мышления". Однако за терминологическими спорами скрывается концептуальная позиция, согласно которой проблема человека является привилегией более позднего, развитого периода античной философии. Речь идет прежде всего об основных направлениях в мировой литературе, посвященной началу античной философии - мифогенном, гносеогенном, теологическом. Но и в советской литературе (работы А.О. Маковельского, В.Ф. Асмуса, А.Ф. Лосева, А.Н. Чанышева) термин "натурфилософия", употребляемый при характеристике древнегреческой натурфилософии, ориентирует на трактовку охватываемых им учений о природе в противоположность учению о человеке, начинаемому обычно с софистов и Сократа.

В то же время в мировой литературе имеется огромный массив работ по преимуществу историко-культурного, историко-филологического характера, позволяющих по-новому осмыслить содержание раннегреческой натурфилософии. В полной мере учтены в диссертации работы этого направления, имеющиеся в советской литературе: С.С. Аверинцева, Р.В. Гордезиани, А.И. Доватура, А.А. Зайцева, А.А. Тахо-Годи, В.Н. Ярхо, И.В. Шталь. Из работ советских историков, нашедших применение в диссертации, обобщающими являются: двухтомное исследование "Античная Греция. Проблемы развития полиса", работы Ю.В. Андреева, А.К. Зельина, С.Л. Утченко, И.Д. Фролова, В.Ш. Штаейрман.

Что же касается историко-философских исследований антропологии досократиков, то в советской литературе к ним могут быть отнесены отдельные статьи В.Т. Звиревича, в зарубежной - монография В. Кранца о человеке и космосе в представлениях ранней Греции, современные работы кипрского ученого К. Михаэлидеса (по этой же теме, но с акцентом не на медицинский, а на историко-философский материал), и польской исследовательницы Я. Гайды (о природном праве и человеческих установлениях в досократовской философии). Необходимо также отметить работу Р. Мюллера об образе человека и гуманизме в античности. В этих работах не ставится, однако, задача переосмысления роли досократиков в историко-философском процессе. Прямо ставит под сомнение понимание философии досократиков как предыстории к собственно философии, начинаемой Сократом, В. Шадевальдт, ссылаясь на М. Хайдеггера как на первооткрывателя проблемы. Между тем, её дальнейшее обсуждение заставляет обратиться к более ранним работам - К. Йоля и В. Йегера, к исследованиям досократовской философии, начиная с Э. Целлера, чему в диссертации отводится большое место.

Современное состояние исследуемой проблемы сводится к следующему: хотя ряд антропологических вопросов раннегреческой философии затронут в полемизирующих с гносеогенными концепциями (Эд. Целлер, Дж. Бернет) и между собой авторами мифогенных и теологических концепций (Ф. Корнфорд, В. Нестле, К. Йель, В. Йегер), эффект антропологического прочтения философии досократиков возникает вместе с отказом от классицистски рационалистического образа античности, провозглашенным в XIX веке Ф. Ницше и обоснованный в XX веке М. Хайдеггером. Более того, антропологическое осмысление философии досократиков свидетельствовало о преодолении рационалистической парадигмы XIX века (с его непоколебимой верой в силу разума и науки, провозвестницей которой объявлялась уже раннегреческая натурфилософия) и, что не менее важно, о преодолении панлогизма Гегеля, с которым было связано учение об историческом развитии философии.

Основную методологическую проблему мы видим в том, чтобы осуществить антропологическое осмысление раннегреческой натурфилософии в историко-культурном контексте античного общества. При этом мы опираемся на все имеющиеся в советской литературе исследования раннегреческой философии, в которых рассматриваются близкие к антропологической проблематике или позволяющие пролить на нее свет вопросы. Это - исследования философии и теологии Ксенофана Колофонского - С.К. Данелия, наметившийся в нашей антиковедческой литературе поворот к этико-социальной и этико-антропологической стороне античной натурфилософии - работы А.С. Богомолова, М.К. Петрова, В.В. Соколова, Ф.Х. Кессиди.

Общая цель работы состоит в том, чтобы путем вновь произведенной реконструкции философии ранних досократиков (от Фалеса до Гераклита включительно) выявить антропологическое содержание их учений, т.е., обратившись к ранней натурфилософии с вопросом о ее понимании человека, соответственно поставить в центр исследовательского интереса вопрос о соотношении учения о природе с вопросами о месте человека в природе и о его назначении, другими словами, предполагается довести обсуждение проблемы до определения конститутивных признаков раннегреческой натурфилософии и о человеке как о таковом признаке. Поскольку, однако, в практике историко-философского исследования приходится иметь дело с завершенным философским учением, в котором философское содержание и его социокультурные предпосылки неотделимы друг от друга, мы придерживаемся следующих методологических приемов. Восстановив социо-культурный контекст античной философии на пути развития общества от Микен к полису, затем при обращении к определенному философскому учению мы рассматриваем основную мировую литературу и, выявляя проблемную ситуацию в его понимании, стремимся высветить те вопросы, интересующие раннегреческих мыслителей, которые в этом социо-культурном контексте были бы уместны, и, принимая во внимание которые, данную проблемную

ситуацию можно было бы дополнить и разрешить. Анализ первоисточников, таким образом, дополняется анализом и сопоставлением существующих в мировой и отечественной литературе интерпретаций, на основе марксистской методологии.

Из приведенных выше соображений вытекает структура работы. Диссертация включает в себя введение, два раздела (семь глав), заключение, библиографию. Во введении обосновывается актуальность темы исследования и дается подробный обзор историографии проблемы и характеристика ее современного состояния. Характеризуется состояние источников, избираемые методы работы с ними и методологические принципы исследования. В первом разделе реконструируется антропологическое содержание предфилософии Гомера (глава 1) и Гесиода (глава 2) и в этом контексте освещается рождение философии (глава 3 "Полис и философия").

Развитие личностного сознания, характерно, по-нашему мнению, уже для гомеровского человека. Анализ поэм Гесиода позволяет показать усложнение личностного мира человека предполисного общества (протополиса). Уже в этом обществе вместе с приобретением государственных ориентиров (борьба за кодификацию права) перед личностью открывался путь к осознанию и формированию своего внутреннего мира. В полисе Дике превращается в «дике» – абстрактную правовую идею, подлежащую обсуждению. Произошедшие изменения в самосознании личности позволило установить обращение к лирике, воспринимающей настоящее через призму личных чувств и размышлений, что позволяло довести переживаемый момент до целостности, обеспечению которой служило обращение к прошлому, синхронизация прошлого и настоящего.

Интерес лирики к человеку наследует возникающая философия, в той мере, в какой обоснование природы человека и поиск меры человеческих дел подлежали рациональному обоснованию, происходило обращение к понятию "фюсис", ключевому для раннегреческого космоса. Люди и боги становились частью космоса, а сам он объявлялся «божественным» и репрезентировал меру человеческих дел, человеческой ответственности и самосознания.

Второй раздел диссертации "Первые философы о человеке" состоит из четырех глав, в которых анализируются начальные (от Фалеса до Гераклита включительно) формы философского осмысления человека. Реконструкция антропологических концепций древнегреческих философов осуществляется с учетом социальной, политической и культурной жизни древнегреческих городов - государств. При этом проведенное в первом разделе исследование роли антропологических размышлений в рождении философии и главный его результат - рассмотрение возникающей философии как способа обоснования личностных ориентаций человека нового (полисного) общества, задает тон предпринимаемому историко-философскому анализу и определяет его направление.

Заключение содержит теоретическое резюме проведенного исторического исследования. Основные выводы диссертации могут быть сведены к следующим положениям:

1. Раннегреческая натурфилософия, при всей ее космологической модельности, демонстрирует устойчивую направленность на осмысление проблем человеческого бытия (социального и личного), более того, сам мир - космос при громадной его смысловой насыщенности демонстрирует развернутую на наглядно-образном уровне проблему человека.
2. Наивно объединяя человека и космос (гилозоизм), раннегреческая натурфилософия тем самым получала возможность постановки и решения глобальных человеческих проблем - смысла жизни и назначения человека и т.п.
3. В основании перехода от олимпийского космоса (космизированного бытия богов) к смыслообразному видению мира (космизированному бытию человека) находится процессирующее развитие личности, усложнение внутреннего мира человека.
4. Возникающая философия, как ценностное смыслообосновывающее образование, еще до Сократа, обратившегося к поиску рациональных оснований человеческого бытия, с самого начала имела дело с человеком, реально заявившим о себе как о "мере вещей".

5. Дорефлексивный (космологический) период философствования, опирающийся на "фисиологическую" аргументацию, разрушается вместе с обоснованием у Парменида "мира истины" и отказом от "мира мнения" с его мифологическим восприятием.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Есть ли у членов специализированного совета вопросы к диссертанту? Есть ли у кого-нибудь из присутствующих вопросы к диссертанту? У меня такой вопрос: в диссертации Вы неоднократно применяете понятие "предфилософия". Объясните его.

ДИССЕРТАНТ: Понятие "предфилософия" используется в диссертации прежде всего, а том же смысле, что и "постмифология", т.е. поздняя, перезрелая мифология, отмеченная печатью рационализации и рефлексии. Права гражданства данное понятие, и, прежде всего, в приведенном значении, получило в работах А.Н. Чанышева. В нашей работе понятие "предфилософия" получает и новое толкование. Речь идет о предфилософском содержании поэм Гомера и Гесиода, где под "предфилософией" понимается переориентация мышления с богов на человека, первые попытки осмыслить взаимоотношения человека с богами и природой, и рационализация природы (переход от теогонии к космогонии), характеризующая предфилософию, объясняется как нечто производное от происшедшей антропологической переориентации.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Есть ли еще вопросы к диссертанту? Вопросов нет. Тогда для ознакомления с поступившими в совет письменными отзывами на диссертацию и автореферат слово предоставляется ученому секретарю совета.

УЧЁНЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

1. Оглашает поступившие отзывы на автореферат:
2. Отзыв кафедры истории философии Уральского государственного университета им. М. Горького (подписан заведующим кафедрой, заслуженным деятелем науки РСФСР, доктором философских наук, профессором К.И. Любутиным).
3. Отзыв доктора философских наук, ведущего научного сотрудника института философии АН СССР, профессора Д.В. Джохадзе.
4. Отзыв доктора философских наук, профессора кафедры философии днепропетровского государственного университета А.В. Семушкина.
5. Отзыв кандидата философских наук, доцента Ленинградского государственного университета В.А. Гуторова.

Отзывы положительные и не содержат существенных замечаний.

В деле диссертанта имеется заключение кафедры истории философии Ростовского государственного университета (выписка из протокола №9 заседания кафедры от 30 июня 1988 года), где работа проходила апробацию по месту выполнения. Оглашает заключение кафедры по месту выполнения.

Оглашает заключение кафедры истории философии Тбилисского государственного университета (выписка из протокола № 16 заседания кафедры от 17 мая 1989 года), где работа проходила апробацию по месту защиты.

В заключении, в частности, отмечается следующее:

Новизна и актуальность диссертационной работы Драча Г.В. заключена уже в выборе темы, постановке проблемы и цели, в позиции автора исследования столь важной темы антиковедения.

В советской историко-философской науке диссертантом впервые поставлен и в определенном смысле и обоснован вопрос об антропологическом статусе раннегреческой философии.

В диссертационной работе доказывается, что космологическая проблематика, характерная для раннегреческой натурфилософии, переплетается с антропологической, что присутствие человека в мире предполагается постоянно, для первых греческих философов само собой разумеющимся было то, что человек должен жить "по природе", в соответствии с

природой. Они ставили вопросы объяснения появления человека в мире в аспекте рождения самого мира, растительного и животного.

Диссертационная работа Драча Г.В. "Учение о человеке в раннегреческой философии" выполнена на высоком теоретическом уровне, содержание и конструкция диссертации позволяют заключить, что она характеризуется новизной и должной практической значимостью, выводы достаточно доказательны, что дает полное право ходатайствовать перед специализированным советом о присуждении автору искомой степени доктора философских наук по специальности 09.00.03.

Зачитывает отзыв ведущей организации - кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, который подписывает заведующий кафедрой, доктор философских наук, профессор А.Ф. Зотов (отзыв прилагается).

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово для ответа на замечания, которые содержатся в отзыве ведущей организации, предоставляется диссертанту.

ДИССЕРТАНТ: Позвольте остановиться на сделанных в отзыве замечаниях. Первое - о необходимости специального рассмотрения проблематики "семи мудрецов". Я согласен с самой постановкой вопроса, содержащей два момента:

1. Что в изречениях семи мудрецов "весьма четко представлена моральная рефлексия, без которой нет философской антропологии";
2. Сами изречения - "красноречивые выражения становления личностного сознания" - без чего "невозможно представить формирование собственно философского сознания".

Более того, в диссертации и проводится мысль о моральной рефлексии, практическом философствовании, направленном на обучение человека достойному образу жизни, добродетельному поведению как о событии историко-философского ряда. И об этом речь идет не только в параграфе о Фалесе. Моральная рефлексия и практическое (т.е. направленное на обучение человека достойной жизни) философствование выступают неистребимой потребностью раннегреческого философствования, на что в диссертации обращалось внимание при анализе философии древних пифагорейцев, Ксенофана, Гераклита.

Другое дело, что моральная рефлексия, действительно свидетельствующая о становлении личностного сознания, выступает предпосылкой и обязательным условием формирования собственно философского сознания. Этому важнейшему вопросу в диссертации отведено действительно мало места, хотя в 3 параграфе 3 гл., там, где речь идет о "религиозном кризисе VII - VI вв. до н.э.", пользуясь языком В. Нестле, и о крушении традиционных религиозных верований и поиске новых, рациональных долженствований, весьма уместно было бы обращение не только к Солону, а ко всему списку (тем более, что он не один) семи мудрецов и к обстоятельному рассмотрению их высказываний. К сожалению, объем диссертации не позволил этого сделать.

Второе замечание - о проблеме микро- и макрокосмоса, которой, как указывается в отзыве, уделено недостаточное внимание. Здесь хотелось бы пояснить свою позицию. Действительно, был в Древней Греции философ, который повернул эту проблему в сторону "сугубой антропологии (физиологической и психологической), и фактически игнорировал вопросы натурфилософии (фисиологии в ее античном смысле)". Философ Алкмеон. Этот философ не фигурирует в главе о пифагорейцах, а, видимо, стоило обратиться к нему в указанном в отзыве аспекте. Но Алкмеон отнюдь не бесспорный представитель этой школы. Кроме того, мы хотели связать анализ не с обращением к персоналиям, а с реконструкцией древней пифагорейской традиции, т.е., восстанавливая самые древние ее пласты, и в этом смысле и обращение к Филолаю происходило как к источнику, позволяющему реконструировать пифагорейское учение о числе. В целом же в содержательном отношении проблеме микро- и макрокосмоса отводится при анализе пифагореизма фундаментальная роль: число выступает основным принципом упорядочения души (здесь надо сказать, что антропологический крен данной проблемы в диссертации отмечен, хотя Алкмеон и не указан, но идет речь о пифагорейской медицине и психотерапии) и устройства космоса.

И последнее замечание - о замене термина "проблема", фигурирующего в заголовке монографии, на слово "учение" в диссертации. Действительно с этой заменой привносится и иной смысл: об учении как о преемственности идей, но прежний смысл сохраняется и мы его подчеркиваем: учение о человеке присутствует в раннегреческой философии. Натурфилософские учения этого времени есть одновременно и учения о человеке и в этом смысле отступления от понятия проблема человека нет.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Поскольку поступившие отзывы на автореферат не содержат существенных замечаний, отвечать на них нет необходимости. Переходим к обсуждению диссертации. Слово предоставляется официальному оппоненту, доктору философских наук, действительному члену АН ГССР профессору Хидашели Шалве Васильевичу.

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕТ Хидашели Ш.Б.:

Зачитывает отзыв (отзыв прилагается).

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово для ответа официальному оппоненту предоставляется диссертанту.

ДИССЕРТАНТ: Прежде всего мы хотим выразить благодарность нашему официальному оппоненту за внимательное прочтение диссертации, глубокий анализ и сделанные замечания.

Прежде всего, позвольте прояснить нашу позицию по вопросу о структуре диссертации, и соответственно о периодизации истории раннегреческой философии и привлекаемых персоналиях. Парменид, а также Анаксагор и Эмпедокл в диссертации не рассматриваются. По нашему мнению, их следует отнести к поздней натурфилософии. В диссертации анализируется проблема человека у ранних натурфилософов, от Фалеса до Гераклита включительно, Выход за эти рамки превышал бы возможности диссертации, хотя это и докторская диссертация. Но есть и содержательного порядка соображения, позволяющие сосредоточить внимание на исследуемом в диссертации периоде античной философии и на отобранных, при этом персоналиях.

Одна из устойчивых позиций в историко-философском рассмотрении раннегреческой философии состоит в противопоставлении Гераклита и Парменида, противопоставлении, которое доводится при этом до оппозиции диалектика - метафизика. В этом случае расположение материала обычно такое: Гераклит рассматривается как продолжатель диалектических традиций милетской философии и относится к ионийской философии. Ксенофан же в далекой Элее (которую иногда изображают как отсталую периферию античного мира) основывает иную традицию - ’’неподвижников". В советской литературе подобное расположение материала (но без вульгаризаторских крайностей) можно найти в работах А.Н. Чанышева: ионийская философия; Италийская философия, что, соответственна, вынесено в заглавие опубликованных им монографий.

Такое расположение материала основывается и на свидетельствах Аристотеля. Но за последние десятилетия проблема исторических свидетельств Аристотеля приобрела огромное значение для философского антиковедения, здесь есть много нового, что сегодня невозможно не учитывать. А самое главное, в современной историко-философской литературе снимается былое (прямое), во многом упрощенное, противопоставление Гераклита и Парменида. В зарубежной литературе - это известная монография Кирка ’’Космические фрагменты Гераклита". В советской литературе надо отметить статью В.В. Соколова, где автор показывает, что и Гераклит, в той мере, в какой он обращается к поиску устойчивых оснований мироздания, - "метафизик", но в античном смысле этого слова, т.е. исследователь первых причин и начал. И в этом он не отличается от Парменида. А Парменид вовсе не отрицал движения и изменения как характеристик "мира мнения", т.е. существующего мира. В этой связи надо вспомнить весьма ценное замечание Ф. Энгельса о том, что все древнегреческие философы учили о движении и изменении, Гераклит наиболее ярко выразил эту мысль.

Другое дело, что Парменид порывает с господствующими до него представлениями о бытии (это один из центральных моментов в диссертации), с фюсис-концепцией бытия, где

"фюсис" - это и "природа", и "рост", но и "бытие". Сравните с этимологией распространенного в русском языке выражения "жить - быть". Критически переосмысливая эту концепцию, Парменид приходит к заключению, что в таком случае каждая сущая вещь (рождаясь из первооснования и погибая в нем), неизбежно оказывается и несущей, что делает распространенные представления о мире нелогичными и позволяет Пармениду сказать о защитниках таких представлений: "люди о двух головах". Т.е. налицо разрыв с фюсис-концепцией и присущей ей "фисиологической" аргументацией рождения, роста и гибели и переход к логической аргументации, что знаменует начало поздней натурфилософии.

Что касается Ксенофана, то в своей обращенности к человеку, к проблемам его добродетели и мудрости, к проблеме бога, он во многом находится в русле духовного поиска пифагорейцев, так что некоторые исследователи, например, О. Гигон, говорят даже о влиянии Пифагора на Ксенофана. В этой связи нам показалось уместно отнести Ксенофана к ранним этапам антропологического поиска в Древней Греции.

В отношении Гесиода. Полностью согласен, что вопрос об упорядоченности богов - это вопрос мировоззренческий, а поскольку у Гесиода есть к тому же рационализм, то, видимо, следует здесь усмотреть переход к философии. В диссертации мы и стремимся к такой позиции, но надо сказать, что ряд исследователей, в частности, Диллер, усматривают у Гесиода начало философии.

Вопрос о соотношении гилозоизма и пантеизма Фалеса не нашел в диссертации подробного рассмотрения, я согласен, что следует задуматься над, тем, насколько целесообразным будет отождествление учения Фалеса об одушевленности космоса с его пантеизмом. О Ксенофане как об основателе элейской философии частично речь уже шла выше. Поскольку элейская школа философии выходит за пределы нашего историко-философского исследования, специально этот вопрос не ставится и не рассматривается, хотя, надо сказать, современное состояние проблемы, в частности, точка зрения английского исследователя Стокса, нами учитывается. В диссертации преследуется иная цель: характеристики определенного типа антропологических умонастроений, в контекст которого, по нашему мнению, вписывается Ксенофан. Резюмирует этот тип, так сказать, космической антропологии Гераклит (его знаменитый фрагмент В 30). Вопрос же об эмпиризме Ксенофана обосновывается в диссертации на основе широкого текстологического исследования. Античный скептицизм причислял Ксенофана к своим предшественникам, некоторые современные исследователи поддерживают эту давнюю традицию. Но ведь Ксенофан не отбрасывал человеческое знание, зная его пределы, расценивая его как мнение, он понимал, что человеку много не дано. Но именно на этой основе и строится человеческая культура, а не на божественном знании. Об этом говорит, в частности, фрагмент В 18.

В диссертации проанализирован также с учетом современной литературы фрагмент В 34, из которого следует, что Ксенофан не доверял человеческому мнению лишь в вопросе о богах. Люди, обычно сметливые и знающие свой интерес, в этом вопросе обычно следуют вымыслам прежних времен, т.е. мифу, а не логосу.

Вопрос о математике у пифагорейцев и у Платона, что у них общего и в чем различие? Здесь мы хотели бы обратить внимание на то, что математика у пифагорейцев была занятием не только интеллектуальным, но и моральным, поскольку сообщала человеку добродетели, приводя его душу в соответствие с гармонией мироздания. У Платона же математика - это довод для "теории идей", доказательство теории припоминания (диалог "Менон"), но моральное значение она теряет.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Уважаемый официальный оппонент! Удовлетворены ли Вы ответом диссертанта?

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕТ Хидашели Ш.Б.: Ответом я вполне удовлетворен. Оценка диссертации остается в силе.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово предоставляется официальному оппоненту, доктору филологических наук, члену-корреспонденту АН ГССР, профессору Гордезиани Рисмагу Вениаминовичу.

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕТ Гордезиани Р.В.: Зачитывает отзыв (отзыв прилагается).

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово для ответа официальному оппоненту предоставляется диссертанту.

ДИССЕРТАНТ: Прежде всего мы хотим выразить благодарность нашему уважаемому официальному оппоненту за прочтение диссертации, проведенный ее анализ, сделанные замечания и пожелания.

Я согласен, что ряд положений, высказанных в диссертации, можно было бы подкрепить цитированием соответствующих мест из грекоязычных источников, и прежде всего из такого первоклассного источника, каким являются поэмы Гомера, думаю, что рассмотрение семантического поля слов "эргон" и "мютос" и "эпос" и "эргон" имеет огромное значение не только для изучения эпической традиции, но и для архаического мышления в целом, включая Парменида. Парменид завершает период архаики и без изучения семантических возможностей языка Гомера становится непонятной философия Парменида и вся раннегреческая философия, но обращение к этой стороне исследования в то же время открывает перспективы, которые выходят за пределы диссертации и изучения антропологической традиции в раннегреческом мышлении.

В отношении вопроса о существовании гетерии в гомеровском обществе, то я должен пояснить, что опирался в этом вопросе прежде всего на литературу этнографическую и историческую, в которой термин "гетерия" употребляется для обозначения такого феномена разрушающегося родового общества, каким выступают так называемые "мужские союзы". Теперь же, после сделанного Вами замечания, я вижу, что здесь вполне уместным был бы и филологический анализ.

Положение о созидательной деятельности богов, содержащееся на с. 62 диссертации, действительно получило слишком расширительное значение, думаю, что его надо было как-то ограничить и прежде всего, конечно, указать, о каком поколении богов идет речь. Что касается ссылки Я. Буркхардта на миф о Прометее, то при анализе Гомера этой ссылкой мы хотели прояснить позицию самого Буркхардта по вопросам отношения бог - человек у древних греков, в том числе и у Гомера. Что касается сравнения поэм "Илиада" и "Одиссея", то в процессе работы над диссертацией я проводил работу в этом направлении и привлекал достаточно широкий круг литературы по этому вопросу. К сожалению, рамки диссертации не позволили уместить этот материал в соответствующий раздел, посвященный Гомеру.

В отношении поэм Гесиода я должен сказать, что по этому вопросу была проведана большая текстологическая работа, которая нашла выражение в анализе целого ряда понятий, таких как "айдос", "дике", "хюбрис" и т.д., редко вовлекаемых в философский анализ. Что касается фрагментов Гесиода, в частности "Каталога женщин" и издания творений Гесиода, принадлежащего К.Л. Уэсту, то они нам известны, другое дело, что вовлечение их в анализ потребовало бы значительного расширения соответствующих разделов диссертации.

В отношении греческой лирики, я согласен с замечанием, что с точки зрения проблемы личностного начала, занимающей в диссертации центральное место, очень интересным было бы привлечение к анализу песенной или мелической лирики, Сафо и Анакреонта, а также хоровой лирики. Много интересного, я вполне согласен, содержит фрагмент Солона, полемизирующего с Мимнермом, элегия Солона о ступенях человеческой жизни. Эти замечания будут реализованы в последующей работе.

В отношении фрагмента Анаксимандра B I, этой "жемчужины раннегреческой прозы", можно отметить, что признание множественности формы конечно, не избавляет от дальнейших вопросов и здесь я полностью согласен, что надо принять во внимание и еще раз обдумать то обстоятельство, что данные выражения являются нейтральными плюралисами. В

то же время принятый в диссертации перевод опирается на достаточно авторитетную историко-философскую традицию, начало которой положил Ф. Корнфорд.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Уважаемый официальный оппонент! Удовлетворены ли Вы ответам диссертанта?

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕТ Гордезиани Р.В.: Ответом я вполне удовлетворен. Оценка диссертации остается в силе.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово предоставляется дополнительному официальному оппоненту, доктору философских наук, профессору Кукаве Тамаре Григорьевне.

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕНТ Кукава Т.Г.: Зачитывает отзыв (отзыв прилагается).

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово для ответа официальному оппоненту предоставляется диссертанту.

ДИССЕРТАНТ: Прежде всего позвольте поблагодарить нашего официального оппонента профессора Кукаву Т.Г. за прочтение работы, ее положительную оценку и сделанные замечания. Я полностью разделяю Вашу направленность, Вашу мысль о важности не только текстологической, но и в особенности переводческой работы, работы с оригиналом, которым выступают в диссертации древнегреческие тексты, позвольте остановиться на сделанных замечаниях.

Перевод фрагмента Анаксимандра B I. Здесь я действительно учитываю множественную форму, но, естественно, этим не снимаются все трудности перевода этого фрагмента, в частности, так и остается непонятным, о чем идет речь во фрагменте. Если об апейроне, то почему употребляется множественная форма? Я следовал в данном случае прочтению Френсиса Корнфорда, который обосновал мысль о том, что во фрагменте речь идет о взаимоотношении мировых стихий, поэтому множественная форма здесь становится уместной. Однако, как показывают замечания уважаемого профессора Рисмага Вениаминовича Гордезиани, и такое толкование уязвимо для критики. Соответственно уязвим для критики и перевод множественной формы - "те вещи". Приведенное Вами сообщение A I действительно указывает на апейрон как на содержание фрагмента. Но настораживает налет аристотелизма. Я высоко оцениваю свидетельства и, главное, адекватное понимание Аристотелем своих предшественников, но это не значит, что все используемые им термины были аутентичны, а через Теофраста они повлияли на всю доксографическую традицию. В данном случае это фрагмент Анаксимена B 2. Здесь, действительно, надо было уточнить, что воздух идентифицируется с жизненным дыханием человека, т.е. происходит отождествление дыхания с жизнью - давняя греческая, да и не только греческая, традиция. Сравниваются же в диссертации не воздух с душой, а человек с мирозданием (космосом). Т.е. вслед за Бернетом и целым рядом других ученых мы видим здесь аналогию между микро- и макрокосмосом.

Фрагменты Ксенофана. Фрагмент B 14. Как правильно перевести "докуси" - "думают" или "имеют мнение"? Мне кажется, второй перевод более точен - ибо мнение («докса») - удел смертных. Вот здесь я хочу применить Ваш исследовательский прием - обращения ко всему массиву имеющихся фрагментов, и тогда становится ясно, что речь идет в отношении мышления смертных о мнении как уделе смертных (B34).

Фрагмент B 18. Я согласен, что содержащаяся в переводе вставка "люди" более абстрактная, чем в подлиннике употребляемое противопоставление и надо было оставить первоначальное "смертные".

Фрагмент B 23 – этот "источник головной боли" для исследователя, по выражению Стокса. Мне представляется, что мой перевод отличается от перевода Дильса. Дело в том, что Дильс поставил запятую после слова бог: а далее следует распространенное определение. И лишь после этого следует то же, что и в нашем переводе: "не подобен смертным ни телом, ни мыслью". Построение фразы у Дильса сохраняет семантические возможности для выражения модальности: есть один бог, не подобный смертным ни телом, ни мыслью, и все, что о нем сказано при этом позитивно - что он величайший и по отношению к тому, что высоко ценили

в богах люди, и по отношению к самим людям - имеет не буквальный смысл, а используется как сравнение.

Вашу интерпретацию перевода Дильсом фрагмента В 24 я разделяю. Фрагмент Гераклита В 30. Я согласен, что перевод греческого на немецкий весьма выразителен. Но этим проблема не снимается. Во фрагменте речь идет о креационных возможностях, вернее ограничении креационных возможностей по отношению к богам и людям. Но в чем они ограничены, в чем отказано богам и людям: в том, что они не могут упорядочить мир, существовавший ранее в хаотическом состоянии, или они не могут создать мир? На наш взгляд, радикальным образом отрицается идея возможности сотворения мира. Нам представляется, что здесь уже содержится древнегреческая максима. В этой трактовке мы опираемся не только на Властоса, но и на целую историко-философскую традицию, которая была положена Ф. Корнфордом. Замечания по переводу фрагмента В 28 я принимаю.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Уважаемый официальный оппонент! Удовлетворены ли Вы ответом диссертанта?

ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОППОНЕТ Кукава Т.Г.; Ответом я вполне удовлетворена. Оценка диссертации остается в силе.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Зачитываем отзыв официального оппонента, доктора философских наук, профессора Поповича Мирослава Владимировича (отзыв прилагается). Слово для ответа на замечания, которые содержатся в отзыве, предоставляется диссертанту.

ДИССЕРТАНТ: Позвольте выразить слова благодарности нашему официальному оппоненту профессору Поповичу М.В. за вдумчивое прочтение диссертации, за сделанные замечания и советы.

Остановлюсь на основном - о константах мировоззренческих ориентаций эпического человека. Как отмечено в отзыве, "речь идет о структурировании Космоса, упорядочении мира в соответствии с представлениями человека той культуры, философа и не философа". В этом плане у нас речь идет о константах мировоззренческих ориентаций прежде всего гомеровского человека и происходит обращение к таким понятиям, как "айдос", "немесис", "кюдос", "арете" и ряду других, позволяющих реконструировать социокультурный контекст античного человека, становления личностного начала. При этом мы опирались прежде всего на реконструкцию моральных ценностей гомеровского человека, проведенную Адкинсом, на ряд работ историко- культурного, историко-филологического плана, в частности, на работы фон Эрфы, а также Борнкамма, Ренаты Грабш и др.

Суть замечания состоит в том, что "можно было бы получить гораздо больше, если бы наши историки философии владели историко-семиотическими методами работы". С этим замечанием я согласен. Большой интерес представляет высказанное в отзыве соображение о пространственных координатах, выделяемых в каждой архаической культуре, о мировой символике, в частности, мирового дерева. Частично этот символ привлекается к анализу, при обращении к Гесиоду и Анаксимандру. Но вот человеческие координаты "мирового дерева" как структурирования мира человека в космос действительно не рассмотрены. Это во многом отвлекло бы исследование на решение историко-культурных, историко-семиотических проблем.

Что касается замечания о необоснованности вывода о "решительном размежевании с мифологическим мировосприятием и верой в божественное происхождение человеческого знания", то положение носит в диссертации частный характер: оно адресуется Ксенофану и характеризует его позицию по вопросу об источниках человеческой культуры, по вопросу фрагмента В 18.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Кто из членов совета хочет высказаться? Желающих нет. Кто из присутствующих хочет высказать свое мнение? Слово предоставляется доктору философских наук, профессору Джохадзе Давиду Викторовичу, ведущему наушному сотруднику Института философии АН СССР.

ДЖОХАДЗЕ Д.В.: Антропологическая проблематика, исследуемая в диссертации, заслуживает большого внимания в силу ее недостаточного концептуального рассмотрения, что особенно справедливо по отношению к раннегреческой философии. Этому периоду античной философии в советской литературе посвящено не так уж много исследований, тем более - монографических. Поэтому и монография диссертанта "Проблема человека в раннегреческой философии", получившая положительную оценку в опубликованных рецензиях, и представленная диссертация заслуживают положительной оценки. Исследование Г.В. Драча отличает четкая постановка и анализ проблемы, выводы, доказательные обобщения. Им введены в научный оборот и новые материалы и предложены новые решения достаточно традиционных вопросов (например, об апейроне у Анаксимандра). В результате раскрыт большой круг антропологических вопросов, характерных уже для ранней натурфилософии. О большой проделанной работе свидетельствует также библиография диссертации, привлечена огромная литература.

Надо сказать, что тов. Драч Г.В. активно работает в Институте философии АН СССР. Он принимает участие в проводимых конференциях и обсуждениях, является членом редколлегии и одним из авторов двух коллективных трудов - "Зарубежное философское антиковедение", эта работа подписана к печати в издательстве "Наука", и международного коллективного труда "Философское антиковедение в СССР и странах социализма". Полностью согласен и поддерживаю заключение официальных оппонентов о присуждении Драчу Геннадию Владимировичу искомой степени доктора философских наук.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Кто еще желает высказаться? Желающих нет.

Нам необходимо принять заключение по данной диссертационной работе. Я ознакомлю вас с проектом заключения (зачитывает проект заключения).

Есть ли у членов совета замечания, возражения, предложения или вопросы по проекту заключения? Замечаний, возражений, предложений, вопросов нет. Прошу голосовать за принятие данного заключения. Кто за? Кто против? Кто воздержался?

Результаты открытого голосования: за - 16, против - нет. Принято единогласно. (Текст заключения приведен в первом пункте постановления совета).

Для проведения тайного голосования предлагаю избрать счетную комиссию в составе:

Доктор философских наук, член-корреспондент АН ГССР, ст. научн. сотр. Джиоев О.И.

Доктор философских наук, профессор Асатиани Г.Д.

Доктор философских наук, профессор Авалиани С.Ш.

Есть ли другие предложения? Других предложений нет. Счетная комиссия избирается единогласно. Прошу членов счетной комиссии приступить к работе. Объявляется перерыв для проведения тайного голосования.

ПОСЛЕ ПЕРЕРЫВА

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Слово предоставляется председателю счетной комиссии члену-корреспонденту АН ГССР, ст. научн. сотр. Джиоеву О.И.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СЧЕТНОЙ КОМИССИИ член-корреспондент АН ГССР Джиоев О.И. зачитывает протокол заседания счетной комиссии.

Протокол № 9 заседания счетной комиссии, избранной специализированным советом Д 057.03.10 при Тбилисском государственном университете, от 22 декабря 1989 года.

Состав счетной комиссии: доктор философских наук, член-корреспондент АН ГССР, ст. научн. сотр. Джиоев О.И. (председатель), доктор философских наук, профессор Асатиани Г.П., доктор философских наук, профессор Авалиани С.Ш.

Комиссия избрана для подсчета голосов при баллотировке ДРАЧА Геннадия Васильевича на соискание ученой степени доктора философских наук.

Приказом Председателя Высшей аттестационной Комиссии при Совете Министров СССР от 3 апреля 1989 года № 66-в состав специализированного совета утвержден в количестве 22 человек на срок до 31 декабря 1990 года. Присутствовали на заседании 16 членов совета, из них доктора наук по профилю рассматриваемой диссертации - 4, роздано

бюллетеней членам совета - 16, осталось не розданных бюллетеней - 6, оказалось в урне бюллетеней - 16.

Результаты голосования: за присуждение ученой степени доктора философских наук ДРАЧУ Геннадию Владимировичу подано голосов: за - 15 против – 1.

Недействительных бюллетеней нет.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СЧЕТНОЙ КОМИССИИ Джиоев О.И.

ЧЛЕНЫ СЧЕТНОЙ КОМИССИИ Асатиани Г.П., Авалиани С.Ш.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Протокол счетной комиссии выносится на открытое голосование. Прошу голосовать. Кто за утверждение протокола счетной комиссии? Кто против? Кто воздержался? Протокол счетной комиссии утверждается единогласно.

Специализированный совет Д 057.03.10 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук по философским наукам при Тбилисском государственном университете

ПОСТАНОВЛЯЕТ:

1. Диссертация Драча Г.В. "Учение о человеке в раннегреческой философии" посвящена актуальной в научном, идейно-теоретическом и общекультурном отношениях теме. Ее актуальность обусловлена потребностью осознания человеческого начала, антропологических и социокультурных оснований духовного поиска, знаменующего рождение философии в Древней Греции.

Научная новизна диссертационного исследования определяется тем, что в нем:

- впервые в марксистской литературе осуществлен обобщающий, целостный анализ проблемы человека на ранних этапах древнегреческой философии;

- выявлено антропологическое содержание натурфилософских учений древнегреческих философов (от Фалеса до Гераклита включительно).

Материалы и выводы диссертации могут быть использованы для дальнейшего теоретического рассмотрения истории античной философии, в учебной работе, при подготовке историко-философских курсов, проведении спецкурсов и спецсеминаров, имеют большое общекультурное значение и могут быть адресованы широкому кругу читателей. Диссертация Драча Г.Б. "Учение о человеке в раннегреческой философии" является самостоятельной, завершенной работой, которая в целом отличается обоснованностью, глубиной и логичностью изложения, научной новизной, теоретической и практической значимостью.

2. На основании результатов тайного голосования членов совета (за – l5, против - I, недействительных бюллетеней - нет) считать, что диссертация Драча Г.В. "Учение о человеке в раннегреческой философии" соответствует требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени доктора философских наук (п. 27 "Положения") и ходатайствовать перед Высшей аттестационной Комиссией при Совете Министров СССР о присуждении ДРАЧУ Геннадию Владимировичу ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 - история философии).

Председатель специализированного совета
профессор А.Ф. БЕГИАШВИЛИ

Ученый секретарь специализированного совета
профессор Н.И. КВАРАЦХЕЛИЯ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
Ростовского государственного университета
им. М.А. Суслова о диссертации Драча Г.В.
"Проблема человека в раннегреческой философии",
представленной на соискание ученой степени
доктора философских наук, но специальности
09.00.03 - история философии

ВЫПИСКА

из протокола № 9 заседания кафедры истории философии философского факультета Ростовского государственного университета им. М.А.Суслова от 30 июня 1988 г.

ПРИСУТСТВОВАЛИ: проф. Давидович В.Е., проф. Предвечный Г.П.,

проф. Яковлев В.П., доц. Драч Г.В., доц. Ерыгин А.Н., доц. Молчанов В.И., доц. Тищенко Ю.Р., к.ф.н. Дубровин Б.Н, преп. Липовой С.П.

СЛУШАЛИ: Об утверждении заключения об апробации диссертации кандидата философских наук, доцента кафедры истории философии философского факультета РГУ Драча Г.В. "Проблема человека в раннегреческой философии".

ВЫСТУПИЛИ:

Рецензент - заведующий кафедрой философии ИПК при РГУ, доктор философских наук, профессор Давидович В.Е.: Диссертационное исследование Драча Г.В. представляет собой серьезное, новое переосмысление ранних этапов древнегреческой философии. Содержащаяся в нем идея рассмотрения антропологической проблематики раннегреческой философии свежа и подразумевает обстоятельный анализ широкого круга первоисточников и отечественной и зарубежной литературы, который и содержится в диссертации. Диссертационное исследование дает возможность уточнить современное понимание специфики философии. Диссертация не требует дополнительной доработки и может быть рекомендована к дальнейшему прохождению на соискание искомой ученой степени.

Рецензент - заместитель Председателя Северо-Кавказского Научного Центра Высшей Школы, доктор философских наук, профессор Предвечный Г. П.: В диссертации Г.В. Драча внимание акцентируется на серьезной проблеме историко-философской науки, исследование которой потребовало от автора не только переосмысления традиционно используемого круга философских текстов, но и привлечения новых источников, в частности обращения к эпической и лирической поэзии древней Греции. Ряд проблем, рассмотренных в диссертации, вызывают замечания: почему Гомера, Гесиода, Архилоха нельзя считать философами? Используемое автором понятие "предфилософия" достаточно неопределенно. Речь, видимо, должна вестись о соотношении философских взглядов (Гомера, Гесиода, Архилоха и т.д.) и философии в её институционной форме. вызывает сомнение, что греческие мифы лишены рациональности, наоборот, они очень рациональны. В целом же, как член Совета я проголосовал бы за данную диссертацию, она представляет собой завершенное научное исследование.

Кандидат философских наук, доцент Ерыгин А.Н.: Диссертация Г.В. Драча вызывает интерес обращением к социально-историческому материалу. Однако, на наш взгляд, полис характеризует не зрелые классовые отношения, а ступень к зрелому классовому обществу. Неясно, где кроятся источники динамизма общины, который автор связывает с крушением деспотического начала. Автор не использует весь спектр значений, в которых могут проявляться философские воззрения на человека. Хочу отметить, что диссертация Г.В. Драча представляет результат 20-летней работы, начатой еще на студенческой скамье. Г.В. Драч доказал за эти годы, что он является специалистом в избранной им области исследования и достоин искомой степени доктора наук.

Кандидат философских наук, ст. преподаватель Дубровин В.Н.: Присоединяюсь к положительной оценке диссертации Г.В. Драча. Автору еще раз следует подумать, не стирает

ли он грань между досократиками и Сократом, между космогенетической ориентацией досократиков и человеческой ориентацией Сократа. Утверждение Протагора о человеке как "мере вещей" было настоящим открытием, как и положение Сократа, что "мерой вещей" человек выступает как "человек понимающий". В целом же, работа носит завершающий характер.

Рецензент - заведующий кафедрой истории философии философского факультета РГУ, доктор философских наук, профессор Яковлев В.П.: Присоединяюсь к положительной оценке работы, считаю необходимым сделать следующие замечания: в историографическом описании литературы следует усилить аналитический момент; на защиту вынесено слишком много тезисов, надо уплотнить их, продумать их объективную связь. Рецензенты единодушны в положительной оценке работы, диссертацию Г.В. Драча можно рекомендовать для дальнейшего прохождения. Предлагаю утвердить заключение.

ПОСТАНОВИЛИ: Обсудив в порядке предварительное экспертизы (согласно п. 32 "Положения о присуждении ученых степеней и присвоения ученых званий") диссертацию Г.В. Драча, утвердить следующее заключение:

1. Диссертационная работа Г.В. Драча "Проблема человека в раннегреческой философии", представленная на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.03 - история философии, выполнена на кафедре истории философии Рос¬товского государственного университета им. М.А. Суслова. Тема диссертации утверждена Ученым Советом ВУЗа.

2. Исследование выполнено лично Г.В. Драчом на основе глубокого изучения работ классиков марксизма-ленинизма выступающих методологическим базисом осуществляемого им историко-философского анализа широкого круга источников по истории древнегреческой философии, проводимого при сопоставлении результатов научных исследований как отечественных, так и зарубежных авторов.

3. Проведенное автором исследование обладает новизной, которая заключается в следующем: впервые в советской историко-философской литературе поставлен и широко обоснован вопрос об антропологическом статусе раннегреческой философии; внесены существенные изменения в понимание специфики сущ¬ности античной натурфилософии, ее социальной направленности, её предмета и задач, особенностей присущего ей натурфилософского обоснования проблемы человека; на основе проведенной историко-философской реконструкции исследуемых учений (предфилософии Гомера, Гесиода, орфиков и философии Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора и ранних пифагорейцев, Ксенофана, Гераклита) обосновывается новая концепция историко-философского процесса досократического периода.

4. Полученные результаты аргументированы в следующих тезисах, выносимых на защиту: интерес к человеку, смещение центра эпического повествования с богов на человека характеризует предфилософскую направленность эпоса, начиная с Гомера. Основное предфилософское содержание поэм Гомера и Гесиода состоит не столько в космогонических повествованиях, сколько в представлениях о мироздании, которые приобретают уже целостное очертание и дают характерную для последующих греческих представлений картину мира - космоса, как сферы жизнеобеспеченности человека, при центральном положении земли - арены человеческих дел, где боги лишь участники происходящих событий;

гомеровская сатира на богов и деструктивная теология не представляли собой начало буффонады, а свидетельствовали о серьезной мировоззренческой переориентации: с грозных богов-создателей мира с их неограниченной властью над человеком и его судьбой на антропоморфных и ограниченных в своих креационных потенциях богов, самих подвластных судьбе. Смех, сатира Гомера и рационалистическое обоснование благочестия у Гесиода позволяют разрушить прежние представления о грозных хтонических божествах - властелинах мира, освободить человека от страха перед ними и тем самым провести мысль о незыблемости миропорядка, в котором и поведение богов поддается рациональному

толкованию, а контакт с ними - разумному прогнозированию; социальным основанием антропологического интереса в древнегреческой предфилософии выступает процессирующее движение древнегреческой общины к полису, осуществляемое на пути от Микен к полису, от устных норм обычного права, осуществляемых на основе личных обязательств и личного участия в правовых обязательствах, к безличной, подлежащей обсуждению правовом идее. Последнее предполагало рациональную ориентацию на нормы личной добродетели, выбор между "хюбрис и дике", превращение "айдос" во внутреннее измерение человеческой жизни, что и проявляется в раннегреческой лирике, спешно осуществляет попытку довести внутренний мир человека до целостности, а внешний мир до его полноты. Философия доводит до завершения этот наметившийся поиск космологических ориентиров, придает им недостающее субстанциональное обоснование. Наследуемые от мифа космогонические повествования служат космологическому обоснованию человека;

основным историческим источником по философии досократиков остаются свидетельства Аристотеля, чья научная компетентность, стремление разобраться во взглядах предшественников не подлежат сомнению. Помещение исторических свидетельств в контекст собственных размышлений Аристотеля при анализе им позитивной проблемы и использование собственной терминологии не должно подрывать доверия к аутентичному толкованию досократовской философии со стороны Аристотеля, которую он рассматривает в русле поиска первооснований вещей;

гилозоистические концепции античных натурфилософов, начиная с Фалеса, выступали одновременно натуралистическими концепциями человека, а начиная с Анаксимандра мы встречаем модель мироздания, включающую в себя в результате осмысления и коррекции процессов "дике" и "адикии", происходящих в обществе, и космологическое обоснование этико-социальных ориентаций полисного человека;

развивая традиции античного эпоса в ориентации на "дике" и "арете", Ксенофан дает рациональное их переосмысление в концепции "мудрого мужа", помещая в её основание разум (логос) и отвергая начало знания, восходящее к богам, связывая его с человеческим поиском и человеческой же мудростью, которая противопоставляется "силе ладьей и лошадей". Критика же Гомера и Гесиода за искаженное (сатирическое) изображение богов представляет собой не попытку их обновления, а окончательное размежевание с мифологическими повествованиями и отказом от них на путях обоснования человеческой мудрости;

Ксенофан, подвергая критике антропоморфизм, скептически относится и к натурфилософским спекуляциям Анаксимандра и, широко используя идею цикла, лишает физическое рассмотрение мира метафизических украшений. В то же время принимая природу, а не богов за источник знания, и перенося на нее привилегии божества, Ксенофан характеризует мир как альтернативу олимпийским божеством. Пантеизм Ксенофана предполагает, т.о., рационалистическую программу обновления "анэр агатос", гражданина полиса;

орфизм, реформируя дионисийские мистерии, содержит размышления о личностной ответственности (о судьбах индивидуальной души), чем и объясняется его антропологическое содержание и предфилософское значение и что, в конечном счете, отвечало проблемам развития полисного сознания и проблемам социальной справедливости внутри полиса. "Пифагорейский образ жизни" предполагал отказ от мистерий и построение рациональной системы ориентации индивидуального поведения, направленную на развитие разума, приведение души в гармоническое состояние и означало выход за рамки гилозоизма и обращение к рационалистическим интерпретациям человека, его психологической жизни, проблеме иррационального;

число и космическая гармония в раннем пифагоризме предполагают обращение к человеку как микрокосмосу, где гармония космическая и человеческая совпадают. Математика - это не только путь гармонизации душ, но и приведения ее в соответствие с

числовой гармонией мира. Получение знания о внешнем мире на путях самоуглубления, позволяли достичь человеку внутренней гармонии и совершенства;

антропологический стиль философствования ранних досократиков наиболее отчетливо выражен у Гераклита. Его обращение к человеку насыщено постоянным стремлением раскрыть ему смысл наблюдаемого, помочь за отдельным увидеть целое, с тем, чтобы субъективный и объективный логос могли совпасть, а жизнь человека могла протекать на основе жизни по природе. Разум, добродетель, личность - ценности нового, полисного общества, которое досократовская философия обосновывает, адресуясь к личности, к человеку, делая его центрально проблемой натурфилософских размышлений.

5. Полученные Г.В. Драчом в результате проведенного научного исследования результаты могут быть квалифицированы как решение крупной научной проблемы. Диссертационная работа имеет завершенный характер, тезисы, выносимые на защиту и пункты новизны соответствуют содержанию диссертации.

6. Основное содержание диссертации отражено в публикациях общим объемом свыше 20 п .л., в том числе в монографии "Проблема человека в раннегреческой философии" (Изд. РГУ, 1987). Содержание монографии освещено в советской реферативной печати (Р.ж. Общественные науки в СССР. Серия 3. Философские науки, 1988, № 1, с.77—81). Диссертация апробирована на встречах и совещаниях советских антиковедов в Институте философии АН СССР, на всесоюзных и региональных симпозиумах и конференциях.

7. Результата проведенного исследования открывают дальнейшие возможности в изучении социо-антропологических оснований античной философии и применяются автором при чтении курсов и с/курсов но истории античной философии на философском факультете РГУ. Проведенное исследование имеет большое общекультурное значение и может быть адресовано широкому кругу читателей.

8. Диссертация Г.В. Драча "Проблема человека в раннегреческой философии" соответствует квалификационным требованиям п. 27 "Положения о порядке присуждения ученых степеней и присвоения ученых званий".

9. Учитывая, что в Северо-Кавказском регионе нет специализированного Совета по специальности 09.00.03 - история философии, ходатайствовать перед Специализированным Советом Д.057.03.10 по защитам диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Тбилисском государственном университете о принятии к защите диссертации Г.В. Драча.

Заведующий кафедрой истории философии философского факультета Ростовского госуниверситета, профессор В.П. Яковлев.

ОТЗЫВ

ведущей организации кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова на монографическое исследование Г.В. Драча «Учение о человеке в раннегреческой философии", представленной в Спец.совет Д.057.03.10 при Тбилисском государственном университете для защиты его в качестве докторской диссертации по философии (по спец. 09.00.03).

Названное исследование состоит из Ведения, двух разделов и Заключения. Первый раздел заключает в себе три главы, второй - четыре (каждая из глав состоит из нескольких параграфов - стр. 4-321 текста + 322-347 стр. библиографии на русском и иностранном языках).

Отечественная литература (особенно монографическая) по сравнению с зарубежными в общем совсем небогаты исследованиями проблемы человека в древнегреческой философии, несмотря на огромный и все растущий интерес к античной культуре в кругах советской

интеллигенции и вообще читающей публики. Необходимо признать, что кандидат философских наук Г.В. Драч избрал темой своей докторской диссертации совсем нестандартную проблематику, трактующую различные вопросы антропологии в дофилософский период (в первом разделе) и у ранних греческих философов (второй раздел).

Нестандартность, новизне аспекта, избранного Г.В. Драчем для своей диссертации, становится совершенно очевидной, если учесть, что в довольно прочно укоренившейся у нас в известной мере и зарубежной - традиций исследований и тем более обзоров возникновения и первых шагов древнегреческой философской мысли акценты обычно сосредоточены на вопросах истолкования природы, в контексте которых антропологическая проблематика отступает на задний план, а то и просто теряется (особенно у тех наших авторов, которые материализм первых греческих философов трактуют схематично, почти исключительно связывая его с размышлениями "фисиологов" о природе.

В свете сказанного следует признать безусловную оригинальность - по крайней мере в русскоязычной историко-философской литературе - Г.В. Драча, который в фокус своего исследования поместил именно проблему человека. При этом уделено должное внимание вопросам натурфилософии, космогонии и космологии, но их рассмотрение подчинено выявлению вопросов антропологии в широком смысле этого термина, который невозможно изолировать и от различных трактовок вопросов этики. Не обойдены и вопросы теологии, без и вне которых в ту эпоху были невозможны ни вопросы антропологии, ни вопросы этики.

Вся очерченная выше проблематике содержится в основной публикации нынешнего диссертанта - в его монографии "Проблема человека в раннегреческой философии" (Ростов н/Д, 1987), однако нынешняя диссертация не равняется тексту этой содержательной книги.

Во Ведении к рецензируемой рукописи дан весьма насыщенный обзор русскоязычной и иноязычной литературы, в котором и позитивно, и критически зафиксирована та антропологическая проблематика начального периода древнегреческой философии, авторская интерпретация которой представлена в дальнейшее тексте диссертации. Внимательная проработка первоисточников - в их русских переводах, сопоставляемых во множестве случаев с их древнегреческими оригиналами - сочетается с попутными позитивными к критическим контактам, с обширной литературой.

Само оглавление представленной диссертации раскрывает четкий - в основном хронологический - план проведенного в ней исследования, треть которого (примерно) трактует дофилософскую стадию развития древнегреческого мировоззрения, а две трети собственно философского (философы милетской школы, пифагорейцы /включая орфиков/, элеаты, Гераклит). "Персональное" изложение материала фактически повсюду подчинено выявлению антропологической проблематики (ряд параграфов формулируют методологическую заостренность в самих их заголовках).

Конечно, при существовании огромной исторической, литературоведческой, филологической, да и не столь уж малой философской антиковедческой литературы даже на русском языке более чем трудно в философском сочинении, трактующем проблемку человека максимально обобщенном, сформулировать новые подходы и позиции. Однако автору данной диссертации удалось по-своему прочитать в избранном им мировоззренческом ракурсе гомеровский эпос, поэмы Гесиода, провести интересное сравнение их мифологической проблематики с таковой же проблематикой ближне-древневосточных стран (в частности и в особенности с знаменитой поэмой «Энума Элиш»). В общем убедительна трактовка диссертантом избранной им проблематики в культурно-социальном контексте архаической Греции (в особенности в параграфах "От Микен к полису" и "Полис" в третьей главе). Оригинален и параграф "От лирики к философии" в содержании которого у диссертанта практически нет предшественников среди советских философов последних десятилетий.

Немало собственных прозрений демонстрирует диссертант и в собственно философских главах своего труда (например, по проблеме "фюсис" на с. 147-149 и далее), как и по другим значительным ключевым понятиям ("архе", "дике" и "адикиа", "теос", "нус",

"ананке", "гармония" и др.). Интересна и авторская трактовка анаксимандровского "алейрона" (с. 177-178). Немало и других моментов, отмеченных печатью авторской оригинальности, во всех четырех собтственно философских главах рецензируемой диссертации. Нет смысла их перечислять в этом отзыве, поскольку все они фигурируют в названной монографии диссертанта, положительно отмеченной в опубликованных рецензиях. В теперешней диссертации прибавлено весьма содержательное Заключение (в книге оно занимает только одну страницу), в котором автор удачно обобщил руководящие идеи всего своего исследования. Написано оно добротным литературным языком, фразы которого, как правило, кратки и прозрачны. Можно сделать и некоторые, по нашему мнению, существенные замечания. При этом сразу оговоримся, что фактически они касаются главным образом того, что отсутствует в нынешней диссертации, но требуется самой темой, вынесенной в ее название.

Так, в ней нет хотя бы особого параграфа, в котором были бы специально рассмотрена проблематика "семи мудрецов". Правда, некоторые из них упоминаются в разных контекстах в различных параграфах (например, в параграфе о Фалесе), но ведь нельзя уйти от того первостепенного историко-философского факта, что моральная рефлексия, без которой нет философской антропологии, весьма четко представлена в изречениях так называемых "семи мудрецов". Без рассмотрения их изречений - красноречивого выражения становления личностного сознания в древнегреческом мире - невозможно представить и формирования собственно философского сознания в его отличии от мифологического.

Другая проблема, получившая, как представляется, недостаточное (попутное) освещение в диссертации - это фундаментальная проблема соотношения (и даже взаимодействия) микро- и макрокосма, В сущности она - главная проблема, соединяющая философское мировоззрение с мифологическим, в ранней греческой философии, (как, впрочем, и в последующей, вплоть до философии Нового времени) она играла огромную роль. Был и философ, который повернул ее в сторону сугубой антропологии (физиологической и психологической) и фактически игнорировал вопросы натурфилософии (фисиологии в ее античном смысле). Этот философ - Алкмеон, принадлежавший к первым пифагорейцам и открывший мозг как подлинный орган человеческого сознания. И не столь существенно, что Алкмеон не бесспорный представитель этой школы (в отличие от Филолая, по-видимому несколько более молодого, чем Алкмеон). Между тем Филолай фигурирует в главе о пифагорейцах, Алкмеон же полностью обойден.

Как первое, так и второе замечание мы формулируем здесь в интересах более полного и адекватного раскрытия темы рецензируемой диссертации. Но при этом мы вполне понимаем, что учет этих замечаний, - а они все же принципиальные, - привел бы к весьма заметному объему нынешней диссертации (как и книги, которую она в основном воспроизводит). Так что сделанные выше замечания - пожелания на будущую деятельность диссертанта, если он подучит возможность нового издания своей книги.

Более категорично более частное замечание. Не очень ясно, почему-автор заменил грекоязычный термин "проблема”, укоренившийся в русском языке и фигурирующий в заголовке книги, на слово "учение” в диссертации? Единственный падеж, употребленный здесь диссертантом, толкает к мысли о некоем едином учении о человеке, развивавшемся раннегреческими философами. Но такового ведь не было, и оно вообще невозможно в любую эпоху.

Но пора сделать и общий вывод о представленной диссертации. Она отличается безусловной новизной, поскольку в таком аспекте у нас не писались обобщающие труды по древнегреческим философам. Вполне оригинально и исполнение темы - по проработке использованных первоисточников, по использованной литературе, по ряду авторских решений первостепенных философских вопросов, частично отмечавшихся выше.

Специально отмечать актуальность темы диссертации совершенно излишне, поскольку пока существует человечество тема человека даже по отношению к самым отдаленным эпохам

всегда будет актуальной. И тем более в нашу сложную эпоху, которая, наконец, осознала, что идеалы социализма и коммунизма свое определяющее содержание черпают именно в проблеме человека.

Завершая отзыв, совершенно закономерно сделать вывод, что рецензируемая диссертация вполне соответствует требование, предъявляемым инструкцией ВАКа к докторским диссертациям, а ее автор Геннадий Владимирович Драч вполне заслуживает присвоения искомой степени доктора философских наук.

Автореферат диссертации соответствует ее тексту.

Заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор А.Ф. Зотов.

ОТЗЫВ
На исследование Драча Геннадия Владимировича -
"Учение о человеке в раннегреческой философии", -
представленного на соискание ученой ступени
доктора философских наук.

Работа охватывает период самых ранних представителей мировой философской мысли, от Фалеса до Гераклита, в том числе Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, ранних пифагорейцев и орфических идей, Ксенофана Колофонского и Гераклита.

Перечисленные философы относятся, по традиционному делению древнегреческой философии, к периоду досократиков, которые занимались преимущественно натурфилософскими вопросами. Автор диссертационной работы, отдавая должную дань "старшему поколению советских антиковедов" /С.И. Данелия, А.Ф. Асмусу, С.Я. Лурье, А.О. Маковельскому, А.Ф. Лосеву и др./ и современным авторам, предпринимает попытку - осветить указанный период античной философии с новой точки зрения. Хотя в советской науке имеются отдельные статьи, которые относятся непосредственно к предмету исследования диссертанта, тем не менее, не подлежит сомнению, что в диссертационной работе "впервые в советской историко-философской литературе поставлен и широко обоснован вопрос об антропологическом статусе раннегреческой философии" (с. 36). И следует сказать прямо, что задача выполнена на должной научной высоте.

Основная особенность и соотв., достоинство диссертационной работы, это точка зрения автора, направленная на раскрытие именно антропологических идей античных философов, охватываемого исследованием периода. Автор пишет: "Антропологическое осмысление философии досократиков свидетельствовало о преодолении рационалистической парадигмы XIX века /с его непоколебимой верой в силу разума и науки, провозвестницей которой объявлялась уже раннегреческая натурфилософия/ и, что не менее важно, о преодолении панлогизма Гегеля, с которым было связано учение об историческом развитии философии. Хайдеггер, как и Ницше, выступает с позиций антигегелевских, между тем гегелевское учение о поступательном движении духа позволяло субстантивировать историческое развитие философии" (с. 32-33).

Исходя из изложенных соображений, автор диссертационной работы видит свою задачу в том, "чтобы осуществить антропологическое осмысление раннегреческой натурфилософии в контексте материалистически интерпретируемого духовного развития античного общества" (с. 33). Иными словами: следует исходить из марксистского положения - последовательно выводить "духовные представления" из "общественных условий жизни".

Отсюда и интерес автора к полису, как важному фактору не только возникновения и развития философии вообще, но и антропологических идей; интерес к конституированию межличностных отношений на пути греческого общества от Микен к полису, т.е.

формированию социальных связей нового типа, подразумевающих развитую личность и духовное пространство, в котором развертывается философия (с. 119-130).

Следуя установившейся в науке традиции - усматривать в предшествующих античной философии формах культурного общества исторические и логические предпосылки философии, оттенять там вопросы, которые получают затем философское решение, автор диссертационной работы предпринимает обстоятельный и вполне успешный экскурс в область дофилософской и древнегреческой идеологии.

Соответственно, диссертационная работа делится на два больших раздела. Первый раздел озаглавлен: "Рождение философии и начало антропологической философии", второй: "Первые философы о человеке".

В первом разделе выделяются представления Гомера о космосе, как среде, обеспечивающей весь цикл человеческого существования "от рождения до смерти"; среде "его жизнедеятельности, протекающей в единстве с природой". Внимание автора сосредоточено на человеке, как "суверенной и важнейшей части природы". Подчеркивается идея "очеловечения" богов, как характерная особенность Гомера и всей греческой религии того времени. Боги Гомера "не противоречат Вселенной, ... а действуют в сфере природной и природным же способом". И наконец, анализируя соотношение "арете" /доблесть/ и "тиме" /честь/, автор приходит к выводу, что у героев Гомера тут проявляются именно личностные ориентации.

"Антропологические размышления" - выражаясь словами диссертанта, - выявляются и в воззрениях Гесиода, причем - как в "Теогонии", так и в сочинении "Труды и дни". Земля - по словам Гесиода "всеобщий приют безопасный", а Небо "жилище богов всеблаженных".

Примечательно, что диссертант уже тут, в "Теогонии" Гесиода усматривает переход мифологического образа мышления к "рациональным рассуждениям". В сочинении "Труды и дни", этот древнегреческий поэт "стремится наставить человека на путь труда и справедливости".

Возникновение в Греции философских учений совпадает, как известно, с возникновением полиса, с "формированием социальных связей нового типа, подразумевающих развитую личность". Отсюда и интерес диссертанта к полису, когда возникают и социальные учреждения, способствующие формированию личности, как-то суды, народные собрания и др.

Исходя из взглядов К. Маркса о полисе, диссертант полагает, что именно полис "представляет собой союз, корпорацию самостоятельных собственников" и что "в системе полисной общности меняется структура личности". Это значит, что "важным компонентом полисных добродетелей становится добродетели разума, умеренности, рассудительности и справедливости".

В лирике древнего периода диссертант усматривает переходный этап на пути к возникновению философии, и полемизируя против существующего в науке взгляда справедливо усматривает в творчестве лириков "не только разрушение унаследованной морали, но и формирование новой, свидетельствующей о личностно-ценностной ориентации", где полис "воспринимается сквозь призму личных чувств и размышлений, и симпатий".

Таким образом, предпринятое в 1-ом разделе исследование вопроса антропологических размышлений в раннегреческих дофилософских формах общественного сознания, служит предпосылкой для понимания того значения, которое должны были иметь личностные ориентации человека нового, т.е. полисного общества: "Космос становился божественным", а люди, вместе с богами "становились частью космоса".

Второй раздел исследования касается поставленной автором проблемы в собственно философских школах и в учениях их отдельных представителей.

У первого из них, - Фалеса - эта идея выражена, по словам диссертанта, тем, что "природный мир рассматривается ... через призму человека".

В доксографии Анаксимандра подтверждается, одновременно с противоположностью основных космических стихий /воздуха, огня и воды/, - "новая концепция "дике", в виде

"социальной и космической справедливости". А "адикия" характеризует не только отношение апейрона и вещей; она проявляется и внутри мира, во всех мировых стихиях, "до человека включительно". Но представленная Анаксимандром "грандиозная картина рождения и гибели миров", нуждается в моральной поддержке со стороны людей - "быть охранителями и блюстителями "дике".

При анализе взглядов Анаксимена, диссертант подчеркивает "очеловечение, одушевление ... окружающего человека мира". Тут же он выделяет во взглядах Анаксимена - отношение человека к божеству, как "одну из антропологических тем". Божественное у Анаксимена сводится "к разумному устройству космоса, а человек выступает как разумная часть его", т.е. как микрокосм.

Касаясь пифагорейской философии и антропологического содержания учения орфиков, диссертант ограничивается только ранними их представителями. Тут говорится о культе Дионисия, возрождающего божества, подчеркивается "вечное возрождение природы, где человек - непременный его участник"; говорится о "начале пифагорейской антропологии", осмыслением проблемы человеческого "Я".

Диссертант выделяет вопрос политической активности пифагорейцев, их стремление к достижению личного счастья.

Во взглядах пифагорейцев о теле и душе, диссертант усматривает четко выраженный /по его словам - радикальный/ дуализм, а в их концепции души, как "управляющего начала тела" – их "антропологический заряд".

Учение пифагорейцев о числах находит много аналогов с Платоном, и это хорошо известно диссертанту. Но главным ему представляется то важное обстоятельство, что "космология пифагорейцев проливается свет на центральные вопросы пифагорейского, учения о человеке". И пифагорейская космология толкуется одновременно, как "антропология, теология и этика". Понятие человека толкуется, как этический феномен.

Наибольший материал предоставляется диссертанту при анализе взглядов Ксенофана Колофонского и Гераклита. Эти мыслители составляют не только более высокую ступень в развитии раннегреческой философии; о них сохранились и больше древних свидетельств, и больше отрывков из их сочинений.

Внимание диссертанта в учении Ксенофана привлекает вопрос, как о происхождении Земли, так и о происхождении человека: "Цикл превращений земли необходимо завершается рождением человека". Подчеркивая при этом критику Ксенофаном антропоморфизма, диссертант делает упор на фрагмент: "Един бог, величайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом". Замечу между прочим, что диссертантом использована прекрасная работа о Ксенофане проф. Данелия, которая вышла в 1927 г., но не утратила своего значения до настоящего времени.

"Отождествляя природу и божество и эпистемологизируя прежних богов, - заключает диссертант главу о Ксенофане, - он благодаря этому переориентировал человека на рациональное отношение к миру, на систему просвещения".

Исследование заканчивается главой, посвященной Гераклиту. Суждения диссертанта тут категоричнее, что продиктовано не только относительным обилием фрагментов из сочинения Гераклита, но и содержанием его учения. В нем диссертант видит "наиболее полную реализацию" того "антропологического умонастроения", которое было показано на предыдущих страницах своей работы.

Мир для Гераклита, это, прежде всего, "мир, который окружает человека"; "Суверенное бытие человека - это бытие перед лицом человека". "Гилозоизм Гераклита органически сливается с его пантеизмом. Мир тождества и единства, вечности и совершенства - божественный мир". Космическая гармония и порядок, существуют в понимании Гераклита в отношении человека и для него.

Объем работы составляет 322 страницы исследования, с приложением обширной библиографии вопроса - 317 названий. Среди них - 168 работ на иностранных языках. Следует

выделить - издания первоисточников; Г. Дильс, В. Кранц – Die Fragmente der Vorsokratiker, 1964., А.О. Маковельский – Досократики /части I, П, Ш, Казань, 1914, 1915, 1916 гг./ и "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" Диогена Лаэртского, Москва, 1979 г.

Из фундаментальных исследований следует назвать "Философию греков в её историческом развитии" Эд. Целлера /немецкое изд. в 5 частях, Лейпциг, 1923 г./ и "Историю греческой философии" Гатри /английское изд., Кембридж, 1962 г./.

Безусловным достоинством работы является, как было указано и выше, позиция автора, точка зрения, направленная на взгляды ранних философов о человеке. Но этого недостаточно и требуется соответствующая обстоятельность исследования, знание материала и научное его освоение. И в этом отношении исследование стоит на должной высоте. Утверждения автора – обоснованы и убедительны.

На протяжении всей работы, при анализе поставленных проблем, диссертант оперирует довольно обширной современной литературой, как советской, так и зарубежной.

Следует принять во внимание и сложности, вызванные специфическими, характерными вообще для исследуемого периода античной философии особенностями: фрагментарность дошедших до нас их сочинений и, часто, эпизодичность сохранившихся о них сведений.

Основное замечание вызывает установленная диссертантом веха, отделяющая исследуемых диссертантом мыслителей, от той группы философов, которые известны по установленному в науке термину - досократиками.

Нам не понятно, по каким объективным соображениям отрывается напр., Ксенофан от Парменида и далее от Парменида и Зенона; или Милетские мыслители - от Анаксагора, или Эмпедокла; или же, старшие пифагорейцы - от главного и самого значительного представителя этой школы - Филолая?!

Что касается отдельных замечаний, - укажем на некоторые, представляющиеся сомнительными, или требующие дополнительных разъяснений:

1. Положение о том, что Гесиод /в "Трудах и днях"/ пытается /"упорядочить родословную богов" и "переходит к рациональным рассуждениям" (с. 117). Упорядочение богов - это сфера мировоззренческая, и если тут уже у Гесиода намечается "переход к рационализму", то тут уже следует усмотреть переход к философии.
2. Отождествление учение Фалеса об одушевлении космоса с его пантеизмом (с. 160).

Правда, такой взгляд существует в науке, но настолько сомнителен, что не следовало повторять.

3. Сомнительно положение, что у Платона "математика служит пропедевтическим целям, у пифагорейцев имеет назначение метафизическое" (с. 239).
4. Положение - ''Ксенофан, если не рассматривать его в качестве основателя элейской философии, остается одинокой фигурой среди досократиков" (с. 246). Но тут не может не возникнуть вопрос: Можно ли, и нужно ли рассматривать Ксенофана как не основоположника Элейской школы?

И, наконец, 5. Представляется спорным считать Ксенофана ''трезвым эмпириком" (с. 258), который освобождает ''физику от метафизических спекуляций".

Всё сказанное и общее впечатление от представленной на соискание ученой степени доктора философских наук работы - "Учение о человеке в раннегреческой философии", - дает основание - ходатайствовать перед ученым советом - присвоить её автору Геннадию Владимировичу Драчу ученую степень доктора философских наук.

5 декабря, 1989 г. г. Тбилиси.

Хидашели Ш.В. Академик АН Грузинской ССР, доктор философских наук.

РЕЦЕНЗИЯ

на диссертационную работу Геннадия Владимировича Драча ”Учение о человеке в раннегреческой философии”, представленную на соискание ученой степени доктора философских наук, Ростов-на-Дону, 1989 г.

Проблема человека в доклассическом греческом мышлении за последние два-три десятилетия стала, пожалуй, одной из центральных в науке об античности. После того, как рамки истории греческой культуры в результате открытия микенского мира и расшифровки линейного Б письма заметно расширились, после того, как стадо возможным выделение до архаики целого периода - т.н., эпохи геометрического ренессанса и наши знания о самой архаике значительно обогатились новыми исследованиями в области папирологии, заметно изменились и наш представления как о греческой культуре на ранних стадиях ее развития вообще, так и о столь сложной проблеме, какой является учение о человеке в античном мире. В частности, стало очевидным, что бытующий доселе в науке тезис о том, что античное мышление было ориентировано на т.н. антропологическую проблематику лишь после появления софистов, требует серьезного переосмысления.

В сфере исследования данной проблематики ранняя философия занимает, безусловно, значительное место. Новейшие работы по т.н. досократической философии показывают, сколь большое значение придается формированию в раннегреческом мышлении (от Гомера до Парменида) учения о человеке. К сожалению, эти тенденции пока не нашли должного отражения в отечественной классической филологии и истории философии. Хотя первые шаги в этом направлении уже делаются (так, в 1985 г. в Тбилиси была проведена международная научная конференция, на которой специально обсуждался вопрос о принципах индивидуализации героев в литературе и искусстве античной эпохи), однако мы все еще весьма далеки от восполнения, существующего в данной сфере пробела. Работа Геннадия Владимировича в сущности является первым монографическим исследованием целого комплекса проблем учения о человеке. Хотя в заглавии его труда исследование проблемы ограничивается лишь философией, фактически работа посвящается вообще всей истории раннегреческого мышления, всем жанрам греческой письменности этого периода.

О содержании и структуре работы здесь уже шла довольно подробно речь, они четко отражены и в автореферате, так что я позволю себе, минуя изложения основных положений диссертации, высказать свое мнение непосредственно о достоинствах представленной работы.

Безусловной заслугой диссертанта мне представляется в первую очередь выбор темы, весьма актуальной в современной науке об античности. Следует особо отметить довольно широкий диапазон работы. Автор рассматривает факты, охватывающие период от микенской Греции до раннегреческой философии. Все это требовало довольно глубоко вникнуть в проблематику творчества не только философов, но и многих поэтов: Гомера, Гесиода, лириков, исследование творчества каждого из которых связано с большой, кропотливой и, я бы сказал, весьма дифференцированной работой, так как и гомерология, и гесиодоведение и штудии по греческим лирикам являются самостоятельными, обширными и интенсивно изучаемыми сферами классической филологии. К чести автора следует сказать, что он в основном справился с этой весьма сложной задачей.

Значительным и новым представляется мне заключение автора о том, что антропологизм как принцип философствования был характерным для раннегреческой (архаической) философии. Геннадий Владимирович показывает, что этот принцип возник не на пустом месте, он формировался в течение долгого времени в недрах греческой литературы - эпоса и лирики. Следовательно, диссертант отвергает довольно распространенное мнение о том, что греческая философия на ранних этапах ее развития была философией природы (натурфилософией), без обращения к человеку. Это, естественно, ставит вопрос о правомочности того осмысления истории т.н. досократовской философии, которое и по сей день бытует в наших курсах по истории античной философии.

Во многом новой и в основном убедительной представляется мне та картина развития учения о человеке, его сущности и месте в космосе, которую предлагает автор. Особо следует отметить, что автор показывает закономерность того, как от эпоса до лирики превращается человек из “подчиненного "божественной мере" в "меру всех вещей””.

Здесь можно было бы указать и на целый ряд удачных наблюдений, соображений автора относительно того или иного аспекта греческой культуры, творчества отдельных авторов.

Все вышесказанное указывает на то, что работа Геннадия Владимировича и по своей тематике, и по новизне своих выводов является значительным, самостоятельным исследованием, научные результаты которого могут способствовать основательному переосмыслению наших представлений об удельном весе антропологизма в доклассическом греческом мышлении. В данном случае речь идет не об отдельных деталях греческой культуры, здесь мы имеем дело с переосмыслением одной из центральных проблем греческого мышления. Следовательно, можно лишь приветствовать появление данного труда и считать его значительным приобретением как для отечественной науки о древности, так и для истории философии вообще.

Вместе с этим нам бы хотелось высказать и ряд пожеланий и замечаний. В первую очередь следует отметить, что автор при выдвижении того или иного соображения нередко, особенно в главах о поэтах, явно пренебрегает возможностью подкрепить свои выводы цитированием соответствующих мест из грекоязычных источников. Из-за этого не всегда понятно, на что он опирается при выдвижении того или иного соображения. В подтверждении этого здесь можно было бы привести немало примеров, но я ограничусь лишь некоторыми: на 109-ой странице работы автор предлагает следующий тезис: "у Гомера "слово” - "дело" ("эргон" - "мюфос") образуют обязательную пару; у Гесиода речь идет только о "делах" ("трудах"). Вторая сторона не упоминается..." Считаю, что эту мысль следовало подкрепить анализом соответствующих мест из поэм Гомера. Мне не совсем ясно выражение: "образуют обязательную пару", тем более, что семантические поля слов ἔργον и μυθοσ весьма обширны в гомеровском эпосе. Думаю, как у Гомера, так и у Гесиода чаще всего спариваются термины ἔροσ и ἔργον (Ср. Hesiod, Works and Days, ed. M.L. West, 1978, стр. 331).

На стр. 125 диссертант утверждает: "В "Илиаде" есть некоторые свидетельства о существовании гетерии, в которую входил и Гектор. Но на сына Гектора - Астианикта преимущества членства в гетерии не распространяются". Естественно, без указания соответствующих мест из поэмы трудно понять, какие пассажи "Илиады" имеет диссертант здесь в виду, тем более, что гомеровский эпос вовсе не знает термина гетерия, а слово εταιρειοσ употребляется лишь раз в самом позднем из гомеровских гимнов к Гермесу (с. 58).

Трудно мне согласиться с утверждением диссертанта о том, что у Гомера "созидательная деятельность богов не простирается далее сооружения оборонительных стен или изготовления оружия" (с. 62). В данном случае, очевидно, следовало указать, о каком поколении богов идет речь. Ведь Гомер совершенно ясно говорит о том, что Океан является γενεσισ παντσσι (т.е. создателем всех вещей) (Ил. XIV 245-246). Гомер, думаю, дает совершенно ясно понять, что процесс созидания, даже в той сфере, которая, казалось бы, является наиболее характерной для человеческого общества, т.е. в сфере языка, происходит на двух уровнях: божественном и человеческом. Именно это обуславливает представление Гомера о существовании языковых фактов двух уровней - языка богов и языка смертных. При суждении о гомеровском человеке автор совершенно справедливо уделяет большое внимание т.н. внешним характеристикам гомеровских персонажей, т.е. тем, которые сравнительно легко можно заметить невооруженным взглядом. Однако, как известно, в последние годы проводится довольно детальный анализ более глубинных сфер характеристики у Гомера. В частности, выясняется, что речи главных персонажей Гомера показывают, сколь далеко зашел Гомер по направлению индивидуализации своих героев не только на уровне частотности употребления слов и словосочетаний, свойственных чертам характера каждого отдельного

героя, но и на уровне индивидуализации всей лексической и семантической структуры речей этих героев. Думаю, диссертанту следовало учесть результаты новейших исследований по этому направлению.

На 36-ой странице диссертации, рассуждая о богах в гомеровском эпосе, автор приводит мысль Буркхардта о том, что миф о Прометее дает наглядное представление об отношении богов к людям. Как известно, Прометей вообще отсутствует в гомеровском эпосе. Без комментариев диссертанта здесь у читателя может создаться ложное представление о том, что сказанное Буркхардтом относится к Гомеру.

Очевидно, диссертанту в т.н. гомеровской части работу следовало более основательно рассмотреть и данные "Одиссеи", в частности, современные соображения о сходствах и различиях двух поэм в изображении мира богов и людей.

Довольно интересны рассуждения диссертанта о Гесиоде, однако мне трудно принять ряд его положений по той причине, что Геннадий Владимирович игнорирует фрагменты Гесиода, без учета которых сегодня трудно говорить объективно о специфике мышления поэта. Как известно, Гесиод дает немало интересных для проблематики, рассматриваемой автором, сведений в фрагментах, в частности, в "Каталоге женщин".

Упущением диссертанта следует признать и то, что он при рассмотрении проблем, связанных с Гесиодом игнорирует изданные М.Л. Уэстом творения Гесиода, его глубокие и детальные исследования по всем основным проблемам творчества поэта, его обширные комментарии относительно каждого термина, каждой детали поэм Гесиода.

Наименее удачной в диссертации представляется мне та часть работы, которая посвящается греческой лирике. Данное мое замечание можно было бы проиллюстрировать множеством примеров, но я ограничусь лишь обобщением этих замечаний в нескольких пунктах:

а) диссертант в начале главы "От лирики к философии" сообщает; "Мы рассмотрим так называемые декламационные жанры - элегию и ямб" (стр. 133). Такое ограничение мне непонятно, так как с точки зрения личностного начала самой интересной представляется именно песенная или мелическая лирика. То, что в диссертации обходятся полным молчанием и Сафо, и Анакреонт, и представители хоровой лирики, думаю, яв¬ляется явным упущением автора.

б) Хотя диссертант обещает в данной главе рассмотреть элегию и ямб, он приступает к разбору фрагмента Алкея и уделяет ему особое внимание, что может создать неверное впечатление о принадлежности Алкея к элегикам и ямбографам.

в) Даже в пределах элегии и ямба материал, которым оперирует диссертант, весьма скудный. Почему-то из поля его зрения выпали Мимнерм со своим отношением к сущности человеческой жизни и представлениями о том, сколько следует смертному жить; фрагмент Солона, полемизирующего с Мимнерном; известная элегия Солона о ступенях человеческой жизни и т,д.

Учитывая, что многоуважаемые оппоненты - специалисты по истории философии уже довольно детально рассмотрели т.н. философские части работы, я ограничусь лишь несколькими пожеланиями.

В основной части работы диссертант не рассматривает фрагменты Парменида, хотя в заключении Пармениду уделяется внимание. Очевидно, следовало надлежащим образом мотивировать то, почему автор не считает Парменида представителем философской мысли той эпохи, которую он рассматривает.

Диссертант исследует известный фрагмент Анаксимандра (B I) и придерживается в его интерпретации точки зрения Кессиди. Так как эта интерпретация имеет для всех дальнейших суждений автора об Анаксимандре ключевое значение, думаю, свой выбор он должен был бы более подробно аргументировать с учетом всех новейших интерпретаций. Как известно, выражения ἐξῶν и εισ ταῦτα γίνεσθαι являются т.н. "нейтральными плюралисами", ибо передаются через формы среднего рода. В таких случаях, как известно, формы обозначают не

столько множественность, сколько совокупность, общность. Именно так понимают эти выражения большинство современных интерпретаторов. Естественно, отдавая предпочтение другой интерпретации, автор имеет свои доводы. Однако считаю, что в данном случае, в первую очередь, следует исходить из всего контекста, в котором помещается тезис Анаксимандра. Если диссертант докажет, что в приведенном контексте, засвидетельствованном у Симплиция, имеются какие-либо языковые или стилистические опоры для интерпретации указанных форм так, как они представляются в переводе, приведенном диссертантом, я с удовольствием приму его интерпретацию.

В диссертационной работе используется обширная научная литература, однако, думаю, автор упустил несколько важнейших работ, учет которых при рассмотрении представленных в диссертации проблем был бы крайне желательным. Из общих работ я бы указал в первую очередь на книгу H. Meyerhofer. Das Erwachen des kritischen Bewufttseins bei den Griechen. Donauworth, 1976, которая содержит весьма ценные соображения и мысли по всей проблематике, рассматриваемой автором. Очевидно, среди книг, использованных автором, должны были бы упоминаться известная "История греческой литературы" А. Лески (1971), а также новое издание книги Б. Снелля (1975), в которой автор предусматривает все критические замечания, высказанные в его адрес относительно концепций о человеке в греческом мышлении. Диссертант, к сожалению, пользуется лишь первым, а не четвертым изданием данной книги.

При суждении о проблемах греческой религии, думал, диссертанту следовало использовать новейшую и, как считают все критики, лучшую книгу в данной сфере: W. Burkert. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoch, Stuttgart...,1977, а при рассмотрении проблем раннего орфизма, очевидно, не следовало обходить спорную, но интересную монографию R. Bohme. Orpheus, Bern ... 1970, так как в 1989 году вышло второе издание книги: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, The Presocratic Philosophers, при дискуссии с отдельными положениями или интерпретациями данной книги следует уже учитывать не первое, а второе издание.

Эти пожелания и замечания не меняют моего отношения к диссертационной работе Геннадия Владимировича. По моему мнению, по актуальности поставленных проблем, по глубине их исследования, по новизне целого ряда выводов по кардинальным проблемам диссертационный труд является одной из значительных работ в отечественной науке в области истории греческого мышления. Автореферат и опубликованные работы полностью отражают основное содержание диссертации. Исходя из вышесказанного, я считаю, что Геннадий Владимирович Драч заслуживает присуждения ему искомой степени доктора философских наук и ходатайствую об этом перед ученым советом.

Доктор филологических наук член-корреспондент АП ГССР профессор
Р.В. Гордезиани.

ОТЗЫВ

на диссертацию Г.В. Драча "Учение о человеке в раннегреческой философии", представленную на соискание ученой степени доктора философских наук /специальность 09.00.03 - история философии/.

Представленная Г.В. Драчем докторская диссертация посвящена довольно специальной историко-философской проблеме - в ней исследуются дотоле обделенные вниманием ученых проблемы становления философии человека в раннегреческой философии. На деле же значение проделанной автором работы далеко выходит за рамки обозначенного в названии предмета. По существу, речь идет о новых критериях философских опенок, о новых представлениях об историко-философском процессе, о таких предметах, которые историки философии традиционно не замечали, будучи связанными предрассудками и шаблонами.

Ведь оказалось, что уже на самых ранних шагах становления философского сознания в древней Греции существовала - в той или иной форме философия человека! Это обстоятельство показано диссертантом вполне убедительно, и само по себе оно поражает воображение. История античной философии изучена, написана и переписана, как говорится, вдоль и поперек. Но той истории философских идей, которая привлекла Г.В. Драча не написал никто. А между тем становится ясно, что не только анализ историко-философского сознания - анализ всея культурной жизни должен иметь в качестве предпосылки выяснение того самочувствования и самосознания личности, которое наиболее полно находит свое выражение в антропологических представлениях и исканиях эпохи

Автор раскрыл "предфилософское содержание" поэм Гомера и Гесиода, предложил решения некоторых спорных вопросов именно потому, что обратил внимание (наряду с хорошо изученной космогонией и мифологией) на место человека в этих эпических повествованиях. Стали понятнее особенности мировоззренческой переориентации, осуществленной великими певцами - переориентации от ужаса перед чуждыми человеку силами Хаоса к идее незыблемости Космоса-миропорядка, доступного рациональному толкованию и прогнозированию. Автор соединил в одном исследовании анализ правовых идей и литературных жанров, натурфилософских текстов и культовых явлений, и в результате культурный мир архаичного греческого полиса заблистал новыми красками. По-новому глубоко раскрыт автором философский мир Анаксимандра, Гераклита, Ксенофана, пифагорейцев.

Такой общий характер философской направленности исследования Г.В. Драча позволил не только увидеть человеческие измерения древнегреческой культуры, но и внести новое в понимании основных категорий греческой философии. Новым содержанием наполнились понятия "дикэ", "логос", "софос", "архэ". Хочется подчеркнуть, что понятийный аппарат древнегреческой культуры находился у истоков последующей европейской традиции, и каждый шаг в изучении мировоззрения той минувшей поры проясняет и нашу современную способность видеть.

Следует также отметить, что широта полученных автором обобщений не снимает вопроса о конкретных, хорошо сформулированных результатах. Диссертация Г.В. Драча - исследование деловое, выполненное в лучших гуманитарных традициях. Работа с источниками, оценка антропологического содержания известных натурфилософских учений, историографический анализ проблем - все эти звенья и стороны исследования свидетельствуют о зрелости ученого.

Не все в исследовании Г.В. Драча бесспорно, не все возможности автором использованы. Я остановлюсь на одной упущенной, как мне кажется, возможности. Остановлюсь подробнее потому, что, как мне представляется здесь можно было бы получить гораздо больше, если бы наши историки философии лучше владели историко-семиотическими методами работы.

Диссертант говорит о “константах мировоззренческих ориентаций” эпического человека. Однако, здесь фраза о константах остается, увы, на более чем образом. А можно было бы говорить о действительных константах.

Речь идет о структурировании Космоса, упорядочении мира в соответствии с представлениями человека той культуры, философа и не философа.

Прежде всего “константами” будут пространственные координаты, выделяемые в каждой архаичной культуре, - восток, юг, запад, север, центр, низ, верх. Предпочтение к вертикальной или горизонтальной системе членения мира эпохи "мирового дерева", представления о "хороших” и "плохих” направлениях - все это нужно и можно обнаружить и в греческой культуре.

Пространственные константы совпадают с временными /утро, день, вечер, ночь; весна, лето, осень, зима/. Интересно знать, когда в греческую культуру проникает синтезирующая пространственно-временные представления и координаты идея Домов Зодиака.

А вот дальше уже можно выделить такие координаты, которые позволяют прямые отсылы к миру природы, и миру человека. С одной стороны, это - "архэ". Архэ, или начала, во всех культурах первоначально являются символическими обозначениями координат: например, вода - север - ночь, земля - запад - осень /вечер/ и так далее. В семикоординатной системе эпохи мирового дерева архэ соотносимы с координатами в горизонтальной плоскости /пять начал/, но в греческой традиции, видимо, давно были забыты некоторые из них. Отделение архэ от символики мировых координат является подлинным началом натурфилософии - учения о "первоэлементах". Став отдельным от пространственно-временной координатной структуры предметом рассуждений, совокупность "первоэлементов" определяет отделение философии натуре от философии человека.

Действительно, даже если культура не достигает таких уровней абстрактной систематизации человеческих достоинств и недостатков, расписываемых все по тем же "координатам мира", как это было в китайской культуре, то хотя бы в систематизации праздников, соотносимых все с теми же координатами, в зачаточном виде формулируется система человеческих ценностей. Человеческий космос естественно противостоит природному космосу.

В поздней философской традиции образ космоса-порядка и хаоса- беспорядка уже трудно узнаваем: у Платона хаос выступает в качестве пространства, порядок - в качестве эйдоса; у Аристотеля хаос - это материя, космос-порядок - это эйдос-форма. К слову сказать, генеалогия этих представлений ещё недостаточно изучена. Что же касается человеческих измерений космоса-порядка, вопрос применительно к греческому миру почти не ставился.

Итак, от Гомер и Гесиода до пифагорейцев и Гераклита интересно посмотреть человеческие координаты "мирового дерева" как структурирования мира человека в космосе. Те же семь /три, четыре, девять- в зависимости от особенностей культуры/ координат могут быть прослежены с большой точностью и убедительностью. Здесь и ключ к символике, шифрующей координаты.

Такую работу можно было бы сделать, и это было бы более убедительно, чем умозрительные аналогии.

Конечно, ответить на подобное замечание нечего: можно использовать и такую методику, кто же с этим ее согласится. По мне, честно говоря, немного обидно, что хорошие, развитые методики так же не пробиваются через ведомственные барьеры, как и все иное.

В связи со сказанным мне представляется недостаточно обоснованный вывод автора о "решительном размежевании с мифологическим мировосприятием и верой в божественное происхождение человеческого знания". Мифологемы мы просто не научились распознавать, а между тем их можно узнать, как говорилось выше, и в платоновско-аристотелевом эйдосе, и в аристотелевой "гюлэ". Возможности обращения с мифологемами как с инструментом исследования еще не использованы.

В заключение еще раз подчеркну, что Г.В. Драчу удалось открыть целый пласт философской культуры древнегреческой философии - культуры антропологической. Переоценить значение этого открытия трудно. Трудно также не видеть актуальности подобной работы для нас. Исследуя историю культуры, мы научимся понимать, какие мы люди сегодня.

Уверен, что диссертационное исследование Г.В. Драча "Учение о человеке в раннегреческой философии" удовлетворяет требованиям, предъявляемым ВАК СССР к диссертациям подобного рода, и автору его может быть присуждена искомая ученая степень доктора философских наук.

Официальный оппонент доктор философских наук профессор Попович М.В.

ОТЗЫВ
на докторскую диссертацию
доцента Ростовского государственного университета
Драча Геннадия Владимировича на тему
"Учение о человеке в раннегреческой философии"
(специальность 09.00.03. - история философии)

Тема диссертации актуальна, хотя эпоха, которой касается диссертант, весьма отдалена от нас. Но если вспомнить справедливое высказывание о том, что древние греки даже сегодня остаются нашими учителями и что в их философии можно найти зачатки всех последующих направлений, то станет ясно, что обращение к исследованию древнегреческой философии никогда не бывает поздно и значит, это обращение всегда является актуальной, тем более сегодня, в период перестройки, когда все внимание обращено на человека, на его гражданские и политические права, на его благополучие. Все вышесказанное надо распространить и на данную диссертацию и сказать, что тема, выбранная диссертантом весьма актуальна. Актуальна и потому, что бывают случаи, когда не только поверхностные знатоки древнегреческой философии, но даже известные и авторитетные ученые опровергают наличие антропологии, антропологических взглядов у древнегреческих мыслителей. Наш диссертант дает серьезный научный отпор таким попыткам, притом весьма убедительно. Следует отметить, что такое скептическое отношение наличию антропологических воззрение у греков вызвано мало изученностью данного вопроса. Можно сказать, что диссертация восполняет этот пробел.

В пользу диссертанта следует сказать и то, что он смог от начала до конца последовательно, логически провести основную идею о существовании антропологических взглядов у древних греков и все это доказывает на конкретном материале.

Диссертант хорошо знаком с существующей литературой по теме на русском и иностранных языках и искусно использует ее с целью доказательства основной темы диссертации.

Диссертант смог удачно соединить философское исследование с филологическим, что весьма необходимо и неизбежно при работе над греческой философией. Вообще, без такого слияния двух методов работы филологического текстуального анализа и философского осмысления материала невозможно работать над проблемами греческой философии.

Но для этого требуется и знание греческого языка, что в последнее время стало редким явлением, уходит старое поколение, изучившее этот язык в гимназиях и семинариях, а молодое поколение не знает его и поэтому создаются "исследования" о греческой философии без знания этого языка и конечно, сочинения и исследования, созданные таким путем, никогда не могут быть истинно научными исследованиями. Невозможно, конечно, назвать специалистом греческой философии, если в книге употребляется один единственный греческий термин и, то по ошибке. Такие "ученые", конечно, останутся только поверхностными знатоками,

дилетантами, или только любителями греческой философии. Наш диссертант имеет и это преимущество - знание древнегреческого языка, что весьма важно.

Хочу коснуться некоторых положений диссертанта, с которыми нельзя не согласиться. Вполне убедительно обращение диссертанта к Аристотелю, как объективному свидетелю и историку. Таким образом, наш диссертант противостоит и дает отпор тому дилетантскому скептицизму, который был распространен об Аристотеле, как историческом свидетеле.

Диссертант рушит и уничтожает тот шаблон, который установился в последнее время в понимании Фалеса и других милетцев, что они только натурфилософы и ничего более. Очень убедительно звучит заключение диссертанта о том, что у Фалеса "природный мир рассматривается через призму человека" (дисс. с. 161) и чуть ниже: "Человек - неотъемлемая часть природы, душа человека объединяет его со всеобщей одушевленностью и разумностью природы" (там же).

Автор борется против ученых, сомневающихся в существовании антропологических взглядов у Анаксимандра и приходит к оригинальному взгляду об Анаксимандре: у него "Человек натурализирован, мир биологизирован" (с. 165). "Порядок времени у Анаксимандра репрезентирует присутствие человека в космосе" (с. 177).

Аналогичные наблюдения находим у диссертанта об Анаксимене, что у Анаксимена происходит "очеловечивание", "одомашнивание" до предела мира космологических... явлений" (дисс. с. 161), "Мир Анаксимена - чисто человеческий" (дисс. с. 182).

Общее заключение, к которому приходит диссертант в результате своего исследования следующий: У милетцев имеется "первая форма постановки антропологических проблем" (с. 185), "Милетские философы не только ставят эти проблемы, но и решают их" (там же).

Можно сказать, что эти оригинальные выводы освещают древнегреческую философию в совершенно новом свете, с новой стороны. Они вместе с тем разрушают стереотип о греческих философах, которые истолковывались лишь с натурфилософской точки зрения и забивалась другая не менее важная часть их учения, антропологическая часть. Это не маловажная новизна диссертации.

У диссертанта замечается и критическое отношение иногда даже к весьма известным и авторитетным ученым. Например, он опровергает мнение ученых, которые считали Ксенофана скептиком. В противовес им диссертант на основе конкретного материала доказывает, что Ксенофан опровергает людское невежество и противопоставляет свою мудрость, что у Ксенофана имеется "критический настрой по отношению к народной религии".

В противовес Гатри диссертант доказывает, что натурфилософские положения Ксенофана не какие-то иронические замечания, а значительная часть всего его учения (дисс. с. 266).

Весьма интересно и оригинально мнение диссертанта о приверженности Ксенофана к политеистической, а не к монотеистической религии. Ведь это последнее мнение было широко распространено среди ученых. Чтобы доказать свое мнение диссертант широко анализирует фрагменты В 1, В 18, В 23 Ксенофана.

Правильно мнение диссертанта о том, что Гераклита космос интересует лишь постольку, поскольку его интересует человек и прав он, когда заключает, что "учение Гераклита было в большей степени посвящено этическим и социально-политическим, чем естественнонаучным" (дисс. с. 266).

Все эти выводы диссертанта, добыты им путем тщательного анализа наследия древнегреческих мыслителей, путем прочтения текстов греческих мыслителей в подлинниках и выводы эти оригинальны, новы, освещающие мало разработанную часть греческой философии.

На основе всего вышесказанного мы считаем, что доцент Драч Геннадий Владимирович вполне заслуживает искомую степень доктора философских наук.

Но наряду с этим у нас имеются замечания по направлению некоторой небрежности диссертанта по отношению к фрагментам греческих мыслителей.

Например, в фрагмент В 1 Анаксимандра диссертант вносит правильную поправку, когда слова ἐξ ὧν, εἰσ ταὗτα переводит во множественном, а не в единственном числе, в данном случае он солидарен с проф. Кессиди, но потом он вместе с Кессиди вносит в текст добавление "вещи", т.е. он поясняет, что все происходит из вещей у Анаксимандра. Но эта вставка представляет собой произвол, т.к. в других фрагментах то, откуда все происходит, Анаксимандр называет апейроном. Например, во фрагменте А 1: Ἀναξίμανδρος Πραξσαδον Μιλησις οὗτος ἐγασκην ἀρχην και στοῖχειον το ἄμειρον. Мы считаем, что с одного взгляда "невинная" вставка одного слова, на самом деле совершенно меняет смысл анаксимандровской философии.

В интерпретации фрагмента В 34 Анаксимена диссертант поясняет: "Воздух здесь идентифицируется с жизненным дыханием" (дисс. с. 183). На наш взгляд в этом фрагменте можно констатировать лишь сближение воздуха с душой, но не их отождествление. Мы основываемся в данном случае на употребление слова "хойон" в греческом тексте, что означает сравнения воздуха с душой, а не их отождествление. "Хойон" в переводе на русский язык значит "как".

Диссертант, истолковывая фрагмент В 34 Ксенофана слово "пери пантон" переводит как "целое". Следует отметить, что, правда это слово имеет и такое значение, но его основное значение "все", и лучше было бы его переводить так, тем более, что такое толкование лучше вписывается в текст Ксенофана (дисс. с. 156).

Во фрагменте В 14 диссертант поправляет Маковельского, что лучше было бы слово "докеуси" переводить словом "полагают", или "имеют мнение", но не надо было переводить его словом "думают". Но так как это слово имеет и одно и другие значение, то можно было бы известного знатока древнегреческого языка не поправлять.

Фрагмент В 18 Ксенофана (дисс. с. 263): «οὗτοι ἀμ ἀρχης μὰντα θεοι θνητοις ὑμεδειξαν, αλλα χρωνοι σητουντης εφευρισκουσιν ἄμαινον» в диссертации переводится следующим образом: "Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно ища /люди/ находят лучшее". В подлинные в начале фразы употребляется слово "смертные", поэтому во второй половине фразы диссертант — это слово заменяет словом "люди" - а это произвол, ибо в тексте это слово отсутствует.

В истолковании фрагмента В 23 диссертант поправляет известного немецкого ученого Дильса. По мнению диссертанта, Дильс в этом фрагменте констатирует существование "единого бога" и "единственного бога". Поэтому диссертант считает нужным предложить следующий перевод данного фрагмента: "Один величайший среди богов и среди людей бог не подобен смертным ни телом, ни мыслью" (дисс. с. 276). Но если вдуматься в немецкий текст в переводе Дильса, можно убедиться, что перевод диссертанта

не отличается по смыслу от дильсовского. Вот и немецкий текст: «Ein einziger got, unter gottern und menschen am großten, weder an gestalt den sterblihen ahnlich, noch an gedanken». Фр. В 24 Ксенофана: «οὖλος ὁραι, οὖλος δε νοεῖ, οὖλος δε τ ἀκουει». Дильс: «Gott ist gans Auge, gans Geist, gans ohz».

Диссертант: «Казалось бы, речь идет о том, что бог, в отличие от человека не имеет специальных органов чувств" (дисс. с. 277-278). Такое впечатление о переводе Дильса у диссертанта создалось в результате употребления Дильсом выражения "Бог целиком глаз, целиком душа" и т.д. Но Дильс перевел свободно, можно сказать даже метафорически и в этих выражениях вложил смысл, что бог все видит, все слышит и все знает. Правда, Дильсом греческие глаголы "хорай", "ноей" и "акуей" переведены существительными, однако это не дает нам право заключать, что Дильс понимал бога как не имеющего специального органа для ощущений. Я думаю, что такое заключение из дильсовского перевода не следует.

Фрагмент В 30 Гераклита. Это знаменитый фрагмент Гераклита, где говорится о том, что мир не создан ни богом, ни людьми. В переводе этого фрагмента диссертант не согласен с переводом Кирка и Гигона, которые слово "космос" переводят как "порядок" и соглашается с

Властосом, переведшим это, слово как "мир". Но, как известно, это слово означает и то и другое, и "мир", и "порядок", поэтому вполне допустимо переводить его и как "порядок". Ведь корень слов от "косм" - "космео" /красивое, украшаюсь/, а в понимании древних /греков/ мир и прекрасен, и упорядочен. Красоту мира создает упорядоченность. Ближе всего к греческому подлиннику подошел, на наш взгляд Дильс, переводя это слово "мировым порядком" /"велторднунг" (дисс. с. 287).

Перевод фрагмента В 28 Гераклита у диссертанта носит небрежный характер. Вот греческий текст: «δοκὲοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλὰσσει. Καὶ μὲντοι καὶ δίκη κατάληφεται φευδῶν τὲκτονας καὶ μάρτυρας».

Перевод Дильса: «Nur glaubliches ist, Was der glaubwüroligste erkennt, festhält. Aber freilich Dike wird zu fassen wissen der Zügen schmiede und Zeugen».

Перевод диссертанта: "И однако, Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей".

В переводе диссертанта опускается слово "тектон" /кузнец или ремесленник/, и поэтому последняя часть фразы надо переводить не как "Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей", а "Правда раскроет ложь кузнецов и свидетелей" (дисс. с. 292).

Под конец хочу отметить, что иногда наш диссертант проявляет излишнюю скромность, воздерживаясь вмешаться в спор по ту или иную проблему. Например, автор приводит материалы о споре вокруг проблемы – является ли Ксенофан основоположником элеатской школы, но сам диссертант предпочитает удовлетвориться лишь констатацией этого факта и идет дальше, не рискнув развить свое собственное мнение (дисс. с. 246).

Так же поступает диссертант по отношению проблемы апейрона Анаксимандра. Он отмахивается от окончательного решения вопроса замечанием: "Впрочем, вопросы эти спорные, а мы не претендуем на их окончательное решение" (дисс. с. 174).

Но наши замечания на касаются основного содержания диссертации, ее основной направленности, поэтому я хочу еще раз повторить, что диссертант Драч Геннадий Владимирович, безусловно заслуживает степень доктора философских наук.

Доктор философских наук, профессор Кукава Т.Г.

ОТЗЫВ
на автореферат докторской диссертации
Драча Геннадия Владимировича
"Учение о человеке в раннегреческой философии".

В диссертации Г.В. Драча рассматривается одна из важнейших в истории античной философии проблема человека, применительно к ранним её этапам. В советской литературе она разработана недостаточно полно. Между тем, без выяснения антропологического содержания рождающейся философии не совсем раскрытым остаётся вопрос и об ее отношении к дофилософским формам сознания, а картина генезиса философии, воссоздание начала философии у греков остаются неполными. В этом отношении тема диссертационного исследования Г.В. Драча представляется весьма актуальной.

Судя по автореферату, автор правильно подошел к определению цели и задач исследования: он стремится не только выявить антропологическое содержание раннегреческой натурфилософии, но и поставить вопрос о соотношении "учения о природе с вопросами о месте человека в природе и о его назначении" (с. 10), т.е. автор связывает с антропологическими идеями первых философских учений определение их характерологических черт и особенностей. Структура диссертации соответствует решению поставленных в ней задач: в первом разделе выясняется антропологическая сущность предфилософии Гомера и Гесиода, что выступает предпосылкой для рассмотрения генезиса философии в контексте общественно-политической жизни греческого полиса; во втором

проводится конкретный анализ антропологического содержания раннегреческих натурфилософских учений.

В диссертации Г.В. Драча, судя по автореферату, существенно уточняется (а по сути и опровергается) широко бытующее мнение о первых греческих философах как о чистых ученых, вставших на горизонте европейской науки в полном вооружении средствами научно-теоретического мышления. Подчеркивая их интерес к человеку, автор показывает, что раннегреческая натурфилософия, как и вся греческая культура, проникнута гуманистическим духом, который проявляется не только в период зрелой классики (хотя там, конечно, антропологическая проблематика получила самостоятельное значение), и вовсе не являлся её привилегией.

Представляется, что автору удалось увидеть антропологическую сущность раннегреческой философии потому, что он сделал предметом своего анализа социально-политические особенности античного полиса, не обошёл вниманием вопрос о личности в древней Греции и утвердительно ответил на ставший сакраментальным вопрос "был ли древний грек личностью?"

В то же время в этой связи можно было бы сделать автору и несколько замечаний. Становление личности, а значит и всех гуманистических традиций, которые питали идею человека, были связаны с развитием древнегреческой демократии. Автор же, как об этом можно судить по автореферату, уделил этому вопросу недостаточно внимания. Полнее можно было бы раскрыть учение о человеке у Гераклита.

Высказанные замечания носят частный характер. В целом, вполне очевидно, что автор диссертации проделал большую текстологическую работу, проанализировал широкий круг мировой и отечественной литературы, что позволяет сделать вывод об общей положительной оценке диссертации и соответствии её требованиям, предъявляемым к докторским диссертациям.

Доктор философских наук, профессор Ф.Х. Кессиди.

ОТЗЫВ
на автореферат Г.В. Драча
"Учение о человеке в раннегреческой философии"
Тбилиси 1989

Автореферат содержательный, он хорошо передает и структуру, и смысл докторской диссертации соискателя.

Тема диссертации и соответственно автореферата весьма актуальна. Проблема человека встала теперь во весь рост. И, казалось бы, такой далекий от нас аспект этой проблемы как учение о человеке в раннегреческой философии имеет значение и для науки, и для преподавания, и для воспитания. Обычно в ранней греческой философии мы обращаем внимание на онтологию и космологию, учениям же первых философов о человеке и его обществе, о системе жизненных ценностей, о смысле жизни человека уделяли мало внимания.

Объективная причина этого в том, что эти стороны учения первых философов мало сохранились. Однако, как показано в диссертации и книге и лапидарно выражено в автореферате, и сохранившегося достаточно, чтобы попытаться реконструировать интересующие нас здесь аспекты раннего европейского философского /т.е.разумного/ мировоззрения. Кроме того, в автореферате показано, что и космолого-онтологические учения древних философов VI—V вв. до н.э. можно использовать для понимания их представлений о человеке и об обществе /полисе/, ибо и у них /как и полагается в мировоззрении, коль скоро оно не сумма знаний/ их взгляды концентрируются вокруг основного вопроса мировоззрения - вопроса об отношении человека и природы /что это основной вопрос стало, наконец, ясно в наше время - в эпоху экологической катастрофы/.

В автореферате хорошо виден не только текстологический, но и социокультурный анализ, который применил соискатель. Философия для него - часть истории культуры, что важно, ибо сейчас вводится преподавание истории культуры, а кадров нет или мало. Поэтому философское исследование, которое не замыкается на внутренней проблематике философии, а берет философию в контексте всей духовной культуры, полезно.

В своем исследовании автор использовал значительное количество источников, исследований, соискатель в основном стоит на высоте современных достижений в исследуемой им проблематике. Он правильно пишет в своем автореферате, что "впервые в советской историко-философской литературе поставлен и широко обоснован вопрос об антропологическом статусе раннегреческой философии" (с. 11).

Думаю, что автореферат Г.В. Драча вполне отвечает требованиям, предъявляемым к авторефератам диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук.

Доктор философских наук А.Н. Чанышев.

ОТЗЫВ
на автореферат докторской диссертации
Драча Геннадия Владимировича
"Учение о человеке в раннегреческой философии"

В последние десятилетия заметно активизировалась творческая работа в области отечественного антиковедения. Появились ряд ценных монографических исследований и статей, посвященных, в частности, отдельным проблемам истории античной философии, защищён ряд докторских диссертаций, проведена определенная источниковедческая и переводческая работа и т.д. Но этого, тем не менее, не только не достаточно, особенно на фоне систематически выходящего большого количества зарубежной литературы, но вызывает настоятельную необходимость дальнейшего творческого развития начатой работы с позиций марксистской историко-философской методологии об античности.

Обращение тов. Г.В. Драча к философии досократиков, которые стали вызывать к себе усиленный интерес с конца прошлого века, представляется актуальным и вносит научно-теоретический вклад в историко-философскую реконструкцию формирования античной философии. В частности, тов. Г.В. Драч обратился к учению о человеке в раннегреческой философии и сумел концептуально и проблематично его реконструировать, умело интерпретируя свидетельства античных авторов и проводя аналитический разбор широкого круга антиковедческой литературы.

Избранный автором подход и структура диссертации сориентированы на изучение закономерности исторического возникновения проблемы человека в древнегреческой философии (от предфилософии к философии, от Фалеса до Гераклита включительно), на реконструкцию отдельных наиболее важных антропологических понятий ("арете", "дике", "адикия" и т.д.). На основании автореферата можно сделать вывод, что Г.В. Драч не обошел вниманием вопрос о конкретной общественно-экономической и исторической обусловленности античной философии (раздел первый) что, на наш взгляд, стало главной предпосылкой раскрытия темы диссертации.

Во втором разделе диссертации при анализе сохранившихся текстов сочинений "досократической" эпохи и доксографических описаний, на основе богатого фактического материала, филологических изысканий и теоретических обобщений воссоздаётся целостная картина учения о человеке у философов милетской школы, ранних пифагорейцев, Ксенофана, Гераклита.

Такой подход нам представляется продуктивным, т.к. позволяет при всём различии анализируемых учений и противоречивости историко-философского процесса показать диалектическую целостность проблемы человека. На данном этапе её развития. В то же время

автору можно было бы сделать упрёк, что он не выделяет различные ступени развития античного учения о человеке, тогда было бы понятным отличие раннегреческого учения о человеке от антропологической ступени развития античной философии, начинаемой софистами и Сократом.

Считаю, что диссертация Г.В. Драча - это завершенное научное исследование, а её автор достоин искомой степени доктора философских наук.

Доктор философских наук, профессор Д.В. Джохадзе.

ОТЗЫВ
на автореферат диссертации Г.В. Драча
"Учение о человеке в раннегреческой философии",
представленной на соискание ученой степени
доктора философских наук

Поворот нашего общества к человеку вызвал новый подъем антропологических исследований в философии. Достойное место среди них должны занять труды по истории философского человековедения. В этом состоит социально-историческая актуальность диссертации Г.В. Драча. Но следует сказать также об актуальности диссертационного исследования в более узком - академическом смысле, так как у нас до сих пор еще нет сколько-нибудь систематических и детальных разработок античной антропологии. Представ ленная диссертация - первый шаг в устранении этого недочета.

Диссертацию отличает новизна в постановке и решении историко-философских проблем. Автор осуществляет вполне оправданный пересмотр традиционной характеристики раннегреческой философии как натурфилософии, выражает несогласие с отлучением "досократиков" лишь в качестве предыстории собственно философии. Интересен поворот "вечной" темы о возникновении философии в связи с антропологическими исканиями раннегреческих философов. Диссертация в целом представляет собой синтетическое исследование, в котором наряду с изучением философских воззрений на человека раскрывается антропологическое основание общемировоззренческих идей реннегреческих философов.

Представленная диссертация является итогом основательной и глубокой исследовательской работы. Автор находится на уровне современного источниковедения античной философии, знает его проблемы (см. с. 4, 8-9). Он опирается на многочисленные труды русских, советских и зарубежных антиковедов (см. с. 6-8).

Наряду с высокой оценкой идей диссертации надо заметить, что в реферате есть места, где их изложение оставляет желать лучшего. Например, как понимать такое высказывание: "насыщение модели космоса антропологическими ценностями превращает "физику" в "метафизику" (с. 17).

Далее, вполне понятное стремление диссертанта расцветить язык реферата приводит иногда к словотворчеству, с которым трудно согласиться. Примеры этого: "персогенез" (с. 20), "культовое божество" (с. 22), "процессирующее развитие личности" (с. 37).

В целом же, исходя из содержания реферата и опубликованных трудов, отражающих содержание диссертации, можно заключить, что Г.В. Драч заслуживает присуждения ему ученой степени доктора философских наук.

Отзыв утвержден на заседании кафедры истории философии Уральского госуниверситета им. А.М. Горького, протокол № 5 от 6 декабря 1989 года.

Зав. кафедрой истории философии Уральского госуниверситета им. А.М. Горького Заслуженный деятель науки РСФСР, доктор философских наук, профессор К.Н. Любутин

Исследования

Эгалитарные тупики консенсуса: Ж. Рансьер и Ю. Хабермас

Прохор Валерьевич Егорочкин
Российский Государственный Гуманитарный университет, магистр
prshqr@gmail.com

Аннотация: *Критика консенсуальных политических моделей предстает в работах Жака Рансьера в одной из наиболее радикальных форм. Подробным примером такой критики служит его полемика с Юргеном Хабермасом. Опираясь на шмиттианское разделение политического и политики и на хайдеггерианскую критику основания, Рансьер рассматривает консенсус и коммуникативную рациональность как инструменты «полиции» — системы ранжирования, распределения ролей и исключения. Через понятие «распределения чувственного» он демонстрирует, как «жизненный мир» Хабермаса воспроизводит иерархические отношения и исключает подлинные ситуации «политики». «Политика» Рансьера представляет собой радикальные эгалитарные акты, разрывающие нормативные рамки и переопределяющие режим рациональности. Сопоставляя коммуникативную рациональность с концепцией «несогласия» и «политики», статья выявляет ограничения делиберативной демократии и ложно эгалитарные ходы консенсусных систем.*
Ключевые слова: *Консенсус, Коммуникативная рациональность, Хабермас, несогласие, разделение чувственного, Рансьер.*

Egalitarian impasses of consensual models: J. Rancière and J. Habermas

Prohor Valerevich Egorochkin
Russian State University for the Humanities, master
prshqr@gmail.com

Abstract*: In his most radical form, Jacques Rancière's critique of consensual political models is vividly illustrated by his polemic with Jürgen Habermas. Drawing on Carl Schmitt's distinction between the "political" and the "politics" and on Heideggerian deconstructions of foundational thought, Rancière casts consensus and communicative rationality as instruments of the "police"—a regime that ranks, distributes roles, and excludes. Through the concept of the "distribution of the sensible," he demonstrates how Habermas's life-world perpetuates hierarchical relations and precludes genuine political moments. For Rancière, true politics consists of radical egalitarian acts that rupture normative frameworks and redefine rationality. By juxtaposing communicative rationality with the notions of "dissensus" and "politics", this article uncovers the structural limits of deliberative democracy and the quasi-egalitarian maneuvers of consensus systems.*
Keywords: *Consensual models, Communicative rationality, Habermas, Distribution of the sensible, Dissensus, Rancière.*

© П.В. Егорочкин (Москва). prshqr@gmail.com. Российский Государственный Гуманитарный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-69-75

Критика консенсуальных политических моделей широко представлена в корпусе работ постфундаменталистских мыслителей. Вслед за Оливером Мархартом, под ними мы преимущественно подразумеваем участников семинаров «Центра философских исследований политики», основанного Жан-Люком Нанси и Филиппом Лаку-Лабартом. Эту группу объединяет принятие двух посылок: шмиттианского разделения между политикой (Politik) и политическим (das Politische), а также хайдеггерианской критики основания [1, с. 1-7].

Одну из наиболее критических позиций среди участников Центра занимает Жак Рансьер. Вместе с Аленом Бадью он представляет «сильную» форму критики консенсуса, полностью отрицая его как инструмент «политики». «Политика» (la politique) — это ситуации оспаривания способов ранжирования и учета частей социального. Это радикально эгалитарный акт. Мы будем использовать «политику» именно в таком смысле. Примером «слабой» формы может служить «агонистическая гегемония» Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, допускающая отдельные консенсуальные элементы для функционирования «политики».

Программный текст Рансьера «Несогласие» полемизирует с «коммуникативной рациональностью» Юргена Хабермаса. Рансьер использует концепцию Хабермаса для экспликации собственной критики консенсуальных моделей. Примечательно, что оба мыслителя сходятся в отказе от политического пессимизма и признают способность повседневной речи производить эгалитарные изменения. Таким образом, эта полемика позволяет обнаружить проблемы, характерные именно для процедур политического оспаривания в проектах, основанных на консенсусе.

Хабермас произвел внушительный корпус текстов, поэтому в рамках данной статьи мы будем использовать его фрагментарно, обращаясь только к тем ходам, которые необходимы для рассмотрения проблемного поля.

Хабермас выделяет два типа рациональности: первый связан с приобретением знания, второй — с его применением. Он различает коммуникативную и инструментальную рациональность. Первая направлена на производство утверждений, способствующих открытому дискурсу и в конечном итоге — консенсусу, достигаемому через внятную аргументацию, не сводимую к инструментальной функции [2, с. 11]. Такая модель требует конвенций, обеспечивающих рациональность коммуникации: готовность обосновывать утверждения и презумпция аналогичной готовности у других участников. Согласно Рансьеру, для Хабермаса конечная цель — достижение взаимопонимания. Сама практика коммуникации предполагает условия, при которых участники открыты для обсуждения и критики, будучи адекватно мотивированными. Согласно Хабермасу, понять значение утверждения — значит понять условия, при которых «мы знаем, что делает его приемлемым» [3, с. 232]. Если эти условия не соблюдены, взаимопонимание недостижимо. В ситуациях несогласия спор ведется об обоснованности утверждений, но сами рамки оспаривания и критерии обоснованности уже заданы парадигматически.

Презумпция согласия с коммуникативными конвенциями лежит в основе самой возможности диалога. По Хабермасу, проверка адекватности каждой коммуникативной ситуации сделала бы взаимодействие невозможным. Эту презумпцию он, вслед за Гуссерлем, называет «жизненным миром» (*русский переводчик Рансьера В. Лапицкий в «Несогласие» переводит Lebenswelt как «жизненная сфера». Так как более частотный перевод: «жизненный мир», и в переводах Хабермаса тоже используется такой вариант, мы будем использовать его. — прим. авт.*): дотематическое, разделяемое знание, на которое участники опираются как на прагматическую и семантическую основу [3, с. 240].

Для Рансьера, это условие принципиально проблематично. Эта проблематичность раскрывается через два понятия, вводимых Рансьером: «полиция» и «разделение чувственного». «Полиция» — это способ распределения ролей и учета частей сообщества, который опирается на две уловки: утверждение собственной тотальности и необходимости [4, с. 55]. Для воспроизведения последних служит «разделение чувственного» — механизм,

который регламентирует феноменальные возможности восприятия (деление на речь и шум; то, на что мы можем обратить внимание, а на что — нет; то, что обладает смыслом, а что — нет) и каждый раз поддерживает видимость того, что существует — существует с необходимостью.

Таким образом, «жизненный мир» Хабермаса, предлагая себя в качестве оснований адекватности коммуникации, воспроизводит ограничения «разделения чувственного». «Чистая» коммуникация, гарантом которой он претендует выступить, невозможна, поскольку возможен спор только о содержании, но не о правилах его интерпретации, выводящий дискуссию на метауровень. Хабермас же полагает, что тот, кто игнорирует конвенции взаимопонимания, не может ожидать рационального диалога, не впадая в противоречие. Способность к диалогу также частично обусловлена возможностью занять позицию другого. Чтобы воспринять высказывание как довод, необходимо признать его обоснованность.

Для Рансьера, напротив, противоречие выступает продуктом или способом эгалитарного действия. Поскольку конвенция контингентна, то её оспаривание может и будет приводить к противоречию. Важно заметить, что «разделение чувственного» представляет собой набор режимов. Режим, после оспаривания его рациональности, перестраивается. Так, в своем новом воплощении, он начинает включать в себя даже ранее противоречивые элементы, утверждая их необходимость.

Однако для Хабермаса, основанная на «жизненном мире» коммуникативная рациональность оказывается основанием для дискурсивной теории права и демократии. Например, преодолевая влияние деполитизированных систем (финансовые рынки, бюрократия), он предлагает политику, основанную на автономии, самореализации и народном суверенитете. Последний трактуется как процедура (в духе идей Французской революции), при которой власть исходит от народа, способного «осаждать» государственные институты [5, с. 303-306]. Чтобы избежать догматизации понятия справедливости, субъектам народного суверенитета предлагается не готовая теория, а дискурсивные демократические практики [6, с. 475]. Коллективная вовлеченность и коммуникативная сила (продукт коммуникативной рациональности) должны порождать право как манифестацию этой силы. По Хабермасу: «Право требует нормативной перспективы [коммуникации и процедурной демократии], а власть — инструментальной» [6, с. 482].

Теория коммуникативного действия Хабермаса исходит из того, что социальные акторы могут согласовать цели через языковое взаимодействие. Коммуникативное действие предполагает взаимное признание рациональности участников. Более того, сама возможность (не)понимания проистекает из восприятия собеседников как равных в рациональной речи [7, p. 86]. Однако Рансьер демонстрирует воспроизводство неравенства в речевых ситуациях, ставя под сомнение эффективность рационального обоснования в таких контекстах. Ключевой пример — коммуникация между начальником и подчиненным, где действие ограничено. Хабермас признает эту проблему, но настаивает на неограниченном доступе к дискурсу как нормативном требовании рациональности [8, с. 83].

Для Рансьера, «политика» проявляется через участие исключенных из рациональности — маргинализированных групп. Она возникает как несогласие исключенных с полицейским порядком социального ранжирования и рациональностью, которая их исключает. «Политика» есть переучреждение порядка для включения исключенных как равных. Нормативность неограниченного доступа к дискурсу оказывается ситуацией признания или не-признания обладания логосом. Это, в том числе, ситуация воспроизводства неравенства, которая проявляется при доверии к «жизненному миру». Рансьер использует пример общения Менения Агриппы с восставшими плебеями. Плебеям отказывается в обладании логосом, исключающая их рациональность слышит на месте их речи шум. Обращение Агриппы к восставшим использует эту же рациональность для объяснения необходимости неравенства. Речь плебея внутри этого режима «разделения чувственного» — противоречие, потому что последний может производить только шум [4, с. 48].

Рансьеровская «полиция» исключает группы на основе компетенций (например, начальник/секретарь), создавая иллюзию всеобщей включенности — как в платоновском «Государстве», где каждый «особым образом» принадлежит целому.

«Политика» противостоит не только системе ранжирования, но и разрушает иллюзию социальной тотальности, обнажая разрывы между включенными и исключенными. И уже последние позволяют указать на не-универсальный доступ к дискурсу. «Политика» и возникает на месте неуниверсальности Хабермасианского нормативного требования, создавая идентичности (через субъективацию) вне логики «разделения чувственного» или «жизненного мира». Такие формы коммуникативного протеста, не воспроизводящие иерархию, находятся вне доминирующего нормативного режима рациональности (например, игнорирование правил апартеида, голосование женщин до получения легального на то права).

Подобные действия по определению находятся вне «нормальных условий» хабермасовской рациональной коммуникации. Рансьер подчеркивает стратегическое использование языка и властные асимметрии в речевых актах. Он утверждает, что Хабермас игнорирует властные отношения, конституирующие саму речевую ситуацию. В отличие от Хабермаса, политика для Рансьера реализуется через «несогласие» — форму высказывания, не требующую общего понимания и разрывающую традиционный диалог (vis-à-vis), оставаясь рациональной и ненасильственной. Несогласие порождает иную процедуру оспаривания, ставящую под вопрос саму возможность рационального консенсуса.

Для Рансьера, статус «равных партнеров» в диалоге, принимающих конвенции, это проявление полицейского порядка [4, с. 74]. Разрыв символического порядка требует внешней позиции, способной поставить под сомнение устоявшиеся отношения (начальник/рабочий, учитель/ученик) [4, с. 77]. Истинно политическое действие предполагает радикальное равенство, отрицающее легитимность социального ранжирования.

Разрыв дискурсивного порядка позволяет экспонировать саму полицейскую логику. Высказывания от «третьего лица» (например, саркастическое замечание: «Мэр убеждает работать сверхурочно по обычной ставке. Будет забавно, если работники не выйдут на работу») создают позицию равенства, избегая интерсубъективной идентификации с навязанными ролями.

Для Рансьера, хабермасовская критика перспективы со стороны замыкает «рациональный аргумент политических дебатов в ту же речевую ситуацию, которую он стремится преодолеть: простую рациональность диалога интересов» [4, с. 74]. Хабермасовская логика необходимости вступления в коммуникацию именно в качестве участника не позволяет субъекту вывести себя за границы полицейской логики, а следовательно, вынуждает его находиться в дискурсе на несправедливых условиях, ведь присутствие полицейской логики задает определенные интерсубъективные роли и создает исключающий нормативный порядок.

Некоторые комментаторы указывают, что коммуникативная рациональность Хабермаса не исключает ни возможности сопротивляться полицейскому порядку, ни позицию взгляда со стороны. Предлагается следующая линия рассуждения: даже если мы не проблематизируем понятие «политики» как таковой и соглашаемся с тем, что Хабермас не схватывает «политику» в рансьеровском смысле, — Хабермас оставляет возможность для рансьеровской «политики», подмечая, что прагматические высказывания возможны только в отношении «жизненного мира» в принципе, а не в отношении его данного исторического режима [9, с. 14-15].

Принимая во внимание эту оговорку, мы обнаруживаем дискурсивную позицию, в которой никакие коммуникативные практики тотальность «жизненного мира» не разрывают, а рансьеровская речь со стороны оказывается подчиненной жизненному миру. Сопротивляющиеся полицейской логике высказывания, стало быть, остаются в рамках предложенной Хабермасом дискурсивной модели, ведь политические высказывания подчиняются конвенции и двигаются по направлению к взаимопониманию. Таким образом,

для Хабермаса, критические замечания исходят изнутри, а не снаружи, как предлагает Рансьер, но тем не менее не отрицаются. Согласно Хабермасу, речевые акты исключенных стремятся перестроить «жизненный мир», а для этого нужно признавать его существование [9, p. 12].

Эта позиция, действительно, указывает на отношения между рациональностью и восприятием, которых Рансьер не касается эксплицитно. Общий «жизненный мир» Хабермаса можно представить в виде универсально приложимой направленности языка. Однако невозможно расположить нормативные инструменты консенсуса внутри него. Потому что так прагматические высказывания становятся возможными в отношении конкретной исторической конфигурации «жизненного мира». Для нас примечательно не столько противоречие, сколько невозможность использовать ход с «жизненным миром» в принципе как нормативную границу высказывания. Кроме того, вывести генетические причины истинно политического действия из уже предзаданных условий жизненного мира — значит воспроизвести утверждение необходимости определённого социального устройства.

Ситуация понимания нуждается в дополнительном уточнении. Рансьер указывает на раздвоение понимания: понимание проблемы и понимание порядка. Используя пример самого Рансьера, когда находящийся в подчиненном положении субъект получает вопрос от занимающего более высокое положение, в духе «Вы меня понимаете?», то сама ситуация этого вопроса и возможные варианты ответа на него в рамках рациональной коммуникации не существуют. В этом вопросе звучит приказ правильного прочтения ситуации социального ранжирования; он не просто не требует понимания, он саму возможность такого требования ставит в положение неуместного.

Такая ситуация может не находиться в пределах коммуникативной рациональности. Выражение отношений подчиненного и начальника в таком речевом акте не соответствует как минимум одному из двух параметров, необходимых для рациональной коммуникации: обоснованность такого вопроса нельзя открыто запросить, более того, она даже не предполагается; перед таким вопросом будет уместно предположить какое-то другое утверждение, относительно которого слушающий может считывать условия, необходимые для обоснованности всего речевого акта целиком, однако, совершенно не обязан считать их обоснованными. Для более точного прочтения такой ситуации в рамках коммуникативной теории используется ситуация перформативного противоречия: высказывания, относительно которого говорящий не собирается соблюдать условия, необходимые для обоснованности данного высказывания [9, с. 18-19]. Однако ситуацию «несогласия» (как не-понимания порядка) в рансьеровском смысле правильнее прочесть через её предельный случай: «X не видит общего предмета, который предъявляет ему Y, поскольку не слышит, что издаваемые тем звуки складываются в слова и сочетания слов, подобные его собственным» [4, с. 17].

Проблемные точки, исходя из приведенных выше аргументов, не исчезают. Для Рансьера, вопрос «Вы меня понимаете?» вообще не содержит параметров, предлагаемых Хабермасом, напротив, он их намеренно нарушает. Такой вопрос — это частное проявление полицейской логики, целью которого выступает даже не коммуникация, а ранжирование [4, с. 76-77]. Этот вопрос манифестирует порядок, при котором у спрашивающего есть компетенция спрашивать, а у адресата, на тех же основаниях, возможности аргументированно отвечать нет. Поэтому использование хабермасовских условий для обоснованности высказывания или даже вербальная фиксация перформативного противоречия никак субъекту, которому вопрос адресован, не помогают, они из этой дискурсивной ситуации исключены самим порядком, который возможность этой ситуации обуславливает [10, с. 35-36].

Для Рансьера, ещё одним важным пунктом критики оказывается само условие присутствия в дискурсе на правах рациональной коммуникации, поскольку оно открывает возможность дисквалификации субъекта из коммуникации как неспособного к ней [11, с. 114-116].

Кроме этого, Рансьер подчеркивает, что именно «несогласие» позволяет агенту высказывания, подпадающего под категорию перформативного противоречия, не оказываться под угрозой дисквалификации через последовательную демонстрацию этого самого противоречия; напротив, высказывание может быть только разоблачено как противоречивое [12, с. 550-551]. «Разделение чувственного» тут определяет, будут ли восприняты существа как говорящие и есть ли «основание видеть объект, на который они указывают как на видимый объект конфликта» [4, с. 82]. «Разделение чувственного» при этом не противопоставляется обычному коммуникативному дискурсу, скорее служит обоснованием его надобности. В этом смысле, «несогласие», производимое на краю «разделения чувственного», всегда содержит в себе и рациональность коммуникации, и логику «разделения чувственного», и логики «политики» и «полиции».

Эта полемика всегда погружает нас в рамки минимального различия. Такими, например, можно считать ситуации «неподчинения», в отношении которых Хабермас указывает, что своим условием возможности оно признает легитимность власти, а следовательно требует равенства через нормативные механизмы [13, с. 103], но в первую очередь подчеркивает необходимость процедур доступной ревизии этих самых нормативных механизмов [13, с. 104]. Как и Рансьер, Хабермас указывает на важность актов, приводящих к видимости социальных групп [4]. Однако последнее осуществляется не посредством актов «политики», а через функционирование правовых институтов.

Рансьеровская критика вращается вокруг трех основных точек. Во-первых, Рансьер утверждает, что Хабермас упускает из виду важность механизма «разделения чувственного». По мнению Рансьера, «политика» предполагает оспаривание существующего социального порядка, действие из-за границ рациональности, присущих ему разделений и неравенств.

Во-вторых, Рансьер критикует Хабермаса за неправильную характеристику коммуникации между неравными сторонами, в частности, при обсуждении перформативных противоречий. Рансьер считает, что простого указания на противоречия в коммуникации недостаточно для того, чтобы устранить лежащую в ее основе динамику власти и неравенства, позволяющую одним сторонам доминировать над другими. Он утверждает, что подлинное политическое действие требует оспаривания спорного фона коммуникации и постановки под сомнение предположений и разделений, определяющих процесс принятия решений.

Наконец, Рансьер обращается к нормативным предписаниям Хабермаса, усматривая в них способ редукции «политики», к которому стремятся все консенсусные системы. «Политика» Рансьера является тем чаще, чем больше зазоров в себе обнаруживает «полиция». А следовательно, такие режимы, которые лучше всего создают ощущение своей необходимости и тотальности (например: консенсусные проекты делиберативной демократии), сужают пространство эгалитарного действия.

Хабермас, согласно Рансьеру, обращаясь к нормативному взаимопониманию, упускает из виду сам способ противостояния неравенству. Хотя он признает важность критики, рефлексии и оспаривания властных структур в рамках социальных порядков, но видит условием возможности такого оспаривания — способ устройства самих этих структур.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Marchart O. Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University press. 2007. 209 p.
2. Habermas J. Reason and the Rationalization of Society. In: The Theory of Communicative Action. Vol.1. Boston: Beacon Press. 1984. 562 p.
3. Habermas J. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: On the Pragmatics of Communication. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1998. P. 215-257.
4. Рансьер Ж. Несогласие. СПБ. 2013. 192 с.
5. Olson K. Popular Sovereignty. In: The Cambridge Habermas Lexicon. Cambridge: Cambridge University Press. 2019. P. 303–306.

6. Habermas J. Popular Sovereignty as Procedure. In: Between Facts and Norms. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1998. P. 463-490.
7. Habermas J. From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscentalized 'Use of Reason'. In: Habermas J. Truth and Justification. Cambridge, Mass.: MIT Press. 2005. 327 p.
8. Habermas J. The Architectonics of Discursive Differentiation: A Brief Response to a Major Controversy. In: Habermas J. Between Naturalism and Religion. Malden: Polity Press. 2008. P. 77–97.
9. Mayer S. Interpreting the Situation of Political Disagreement: Rancière and Habermas. In: Journal of French and Francophone Philosophy, 1994. No. 27 (2). P. 8–31.
10. Rancière J. Dissensus: On Politics and Aesthetics. London: Continuum. 2010. 230 p.
11. Panagia D., Rancière J. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. In: Diacritics. 2000. No. 30. P. 114–116.
12. Russell M., Montin A. The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. In: Constellations. 2015. No. 22 (4). P. 543–554.
13. Habermas J. Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State. In: Berkeley Journal of Sociology. 1985. No. 30. P. 95–116.
14. Habermas J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: The Inclusion of the Other. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. P. 203–236.

REFERENCES

1. Marchart O. Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University press. 2007. 209 p.
2. Habermas J. Reason and the Rationalization of Society. In: The Theory of Communicative Action. Vol.1. Boston: Beacon Press. 1984. 562 p.
3. Habermas J. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: On the Pragmatics of Communication. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1998. P. 215-257.
4. Rancière J. Nesoglasie [Dissensus]. Saint-Petersburg. 2013. 192 p. (In Russian)
5. Olson K. Popular Sovereignty. In: The Cambridge Habermas Lexicon. Eds. A. Allen & E. Mendieta. Cambridge: Cambridge University Press. 2019. P. 303-306.
6. Habermas J. Popular Sovereignty as Procedure. In: Between Facts and Norms. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1998. P. 463-490.
7. Habermas J. From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscentalized 'Use of Reason'. In: Habermas J. Truth and Justification. Cambridge, Mass.: MIT Press. 2005. 327 p.
8. Habermas J. The Architectonics of Discursive Differentiation: A Brief Response to a Major Controversy. In: Habermas J. Between Naturalism and Religion. Malden: Polity Press. 2008. P. 77–97.
9. Mayer S. Interpreting the Situation of Political Disagreement: Rancière and Habermas. In: Journal of French and Francophone Philosophy, 1994. No. 27 (2). P. 8–31.
10. Rancière J. Dissensus: On Politics and Aesthetics. London: Continuum. 2010. 230 p.
11. Panagia D., Rancière J. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. In: Diacritics. 2000. No. 30. P. 114–116.
12. Russell M., Montin A. The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. In: Constellations. 2015. No. 22 (4). P. 543-554.
13. Habermas J. Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State. In: Berkeley Journal of Sociology. 1985. No. 30. P. 95–116.
14. Habermas J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: The Inclusion of the Other. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. P. 203–236.

Рецензии

Метод гипотез и природа души в «Федоне» Платона:
рецензия на монографию Джона Палмера

Даниил Олегович Хмелевской
Аспирант, Южный Федеральный Университет. Институт философии и социально-политических наук
dhmelevskoy@sfedu.ru

***Аннотация**: Статья представляет собой рецензию на монографию Дж. Палмера The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo. Автор монографии уточняет статус аргументов «Федона» в рамке метода гипотез. В то же время, Дж. Палмер показывает, что платоновские «доказательства» функционируют как ступени восходящего диалектического рассуждения к ἀρχαί: от обсуждения запрета на самоубийство, а затем к постановке вопроса о природе души. Четвёртое доказательство, как утверждает исследователь, позволяет Сократу установить необходимую и случайную предикацию. Благодаря этому, мыслитель демонстрирует, что за душой источник жизни для теля. Другими словами, душа бессмертна (ἀθάνατον) в таком понимании, что по отношению к ней не допускается предикация «смертности». Подобные аспекты диалога «Федон» позволяют Дж. Палмеру указать на иную цель диалога – поддержка и защита философского образа жизни.*
***Ключевые слова**: метод гипотез, бессмертие души, диалог «Федон», онтология, начала*

The method of hypotheses and the nature of the soul in Plato's Phaedo: a review of John Palmer's monograph

Daniil O. Khmelevskoy
Postgraduate student, Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
dhmelevskoy@sfedu.ru

***Abstract**: The article is a review of Palmer's book «The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo». The author of the monograph clarifies the status of the arguments of the Phaedo within the framework of the hypothesis method. At the same time, J. Palmer shows that Plato's "proofs" function as steps of ascending dialectical reasoning: from discussing the prohibition of suicide, and then to raising the question of the nature of the soul. The fourth proof, according to the researcher, allows Socrates to establish a necessary and accidental predication. Thanks to this, the thinker demonstrates that the soul is the source of life for the body. In other words, the soul is immortal (ἀθάνατον) in such a sense that the predication of "mortality" is not allowed in relation to it. Similar aspects of the Phaedo dialogue allow J. Palmer should point out another purpose of the dialogue – the support and protection of a philosophical way of life.*
***Keywords**: the method of hypotheses, the immortality of the soul, Phaedo, ontology, beginnings*

© Д.О. Хмелевской (Ростов-на-Дону). dhmelevskoy@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-76-82

Введение. Помимо таких фундаментальных проблем в платоноведении, как поиск верного хронологического порядка сочинений античного мыслителя или же поиск аргументов в пользу догматического или антидогматического прочтения диалогов Платона, существует также и вопрос определения и классификации философских методов, закреплённых в творчестве древнего философа [1].

Как правило, современные исследователи выделяют три философских метода в творчестве Платона: сократический эленхос, метод гипотез, а также диалектика. Метод эленхоса можно описать в качестве авторского метода самого Сократа, а свидетельствами о существовании такого способа изыскания выступают как диалоги Платона, так и сочинения Ксенофонта. Описывая метод Сократа кратко, можно отметить, что указанный подход направлен не только на изобличение собеседника, но и на его моральное совершенствование, путём освобождения от ложных представлений [2]. Философским подходом Платона можно назвать диалектику, при помощи которой достигается знание сущности (ἐπιστήμῃ οὐσίαν), то есть самих идей, через их отделение (ἀφελὼν) от всего остального на пути к знанию (Plat. Republic 7.531c-d). В то же время, метод гипотез не поддаётся столь простому описанию, поскольку Платон демонстрирует этот философский метод, преимущественно, в среднем периоде творчества Платона диалоге «Федон».

Кроме того, как отмечает М. Н. Вольф, метод гипотез занимает особое место не только в переходном периоде творчества Платона, но и в более поздних диалогах: «Тимей», «Евтифрон», «Хармид», «Пир» и т.д. [2]. Метод гипотез же можно определить и частным случаем диалектики, а древнегреческое слово ὑποτίθημι (класть в основу) скорее означает старт или предпосылку для самого рассуждения. По этим причинам метод гипотез можно рассматривать двояко: движение индуктивным способом от предпосылок к выводу или использовать гипотезу для выведения следствий с проверкой их на непротиворечивость, указывает М. Н. Вольф [3]. Для должного понимания обратимся же к примеру индуктивного рассуждения, приведённый исследователем. Индуктивное восхождение, согласно методу гипотез, будет выглядеть следующим образом: Добродетели можно научить -> Добродетель есть знание -> Добродетель есть Благо. Соответственно, дедуктивное рассуждение будет произведено в обратную сторону, другими словами, «схождение» к следствиям будет начитаться с утверждения «Добродетель есть Благо».

В то же время, согласно замечаниям М.Н. Вольф, во время научной конференции «Plato’s Parmenides – Le Parménide de Platon» в 2019 году была предпринята попытка актуализировать метод гипотез, применяя его к позднему диалогу «Парменид» [3]. В указанном диалоге метод гипотез трактуется как «исследования обеих сторон», при котором устанавливается истинность гипотезы и её противоположной версии. Другими словами, в диалоге «Парменид» этот метод реализован через исследование единого и многого или же бытия и небытия. Подобная трансформация метода гипотез приближает его к «специальному доказательству» софиста Горгия, исследовавшего «то и другое» одновременно, заключает М. Н. Вольф [3].

Всё же отечественный исследователь предполагает, что гипотетический метод может выступать в качестве особой модификации философского поиска в рамках античной эпистемологии. Причиной этому выступает специфика метода, который направлен на разрешение задачи с двумя неизвестными, например, как это описано Платоном в диалоге «Менон», где этими неизвестными выступают такие вопросы как: «Что есть добродетель?» и «Что есть благо?» [3]. В конце своего исследования М. Н. Вольф заключает, что дискуссии о гипотетическом методе не исчерпали себя, а интерпретация диалога «Парменид» как примера гипотетического метода, обладает эвристическим потенциалом.

Действительно, дискуссия об этом методе не зашла в тупик, а примером этому выступает недавняя работа американского историка философии Дж. Палмера. Американский исследователь, известный своими работами, посвящёнными античной философии. Судя по тематикам публикаций автора, его основной интерес расположен на «стыке» досократической мысли и философского наследия Платона. В качестве известных работ исследователя следует указать такие монографии как: «Parmenides and Presocratic Philosophy» 1999 г. и «Plato’s Reception of Parmenides» 2009 г. Кроме того, Дж. Палмер является автором статей о Пармениде и Зеноне в Стэндфордской философской энциклопедии [4], [5]. Своими долгосрочными проектами, как указывает автор на своей личной странице университета Флориды, выступает

перевод книги Диогена Лаэртия «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» и книга об этическом учении Платона [6].

Метод гипотез и природа души в диалоге Платона «Федон». Последняя, на текущий момент, работа Дж. Палмера в книжном формате - The «Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo» [7], изданная в кембриджской серии книг «Cambridge Elements» в 2021 году. Серия «кембриджских элементов» предполагает особое изложение материала, ведь формат указанной серии располагается между академической статьей и полноценной монографией. Говоря более точно, длина одной книги из «Элементов» приблизительно 20.000-30.000 слов. Кроме того, как заявлено на официальной странице издательства, книги из серии «Элементы» также предлагают читателю ёмкий обзор конкретной темы от ведущих специалистов [8]. Исходя же из названия книги Дж. Палмера, да и самой серии книг, мы можем отметить как минимум две особенности: проблема метода гипотез будет рассмотрена автором в классической рамке средних диалогов, на основе диалога «Федон»; авторское исследование будет также обзорным, согласно формату серии «Элементы». Обратимся же к исследованию американского исследователя напрямую.

Одной из ключевых особенностей диалога «Федон», помимо литературных приёмов и драматической структуры, являются «доказательства» в пользу бессмертия души. Всего таких доказательств четыре. Первое доказательство основано на допущении, что противоположности способны переходить друг в друга, например, когда-нибудь горячие может стать холодным (Plat. Phaedo 70c-72e). Аналогичным образом смерть переходит в жизнь и наоборот, поэтому и душа способна покидать бренное тело и переходить в царство мёртвых. Второй же аргумент опирается на неявное знание души, а именно, на анамнезис или припоминание (ἀνάμνησις) при помощи которого человек способен постигать материальный мир, например, сравнивать две палочки, припомнив или обратившись к равному самому по себе (αὐτὸ καθὰ αὐτό) (Plat. Phaedo 73a-78b). В этом контексте слово «ἀνάμνησις» примыкает к глаголам со значением «схватывать» (λαμβάνω) и «замечать» (ἐννοέω), что позволяет представить процесс припоминания как схватывание умопостигаемого в душе для постижения внешнего мира [9]. И в таком случае душа становится бессмертной, поскольку подобное «припоминание» свидетельствует о её бестелесном опыте существования в загробном мире. В третьем доказательстве Сократ определяет природу души, относя её к «невидимому» (ἀόρατον), то есть к тому, что не подвержено изменению и распаду, и по этой причине, душа бессмертна (Plat. Phaedo 78b-96a). Четвёртое доказательство – невозможность перехода противоположностей друг в друга и оно же последнее в упомянутом диалоге (…μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι.) (Plat. Phaedo 96a-107b). В каком-то отношении последнее доказательство ссылается на первое, поскольку в нём Сократ возвращается к взаимоотношениям противоположностей. Поскольку противоположности, например, холод и жар взаимоисключают друг друга, следовательно, каждое качество принадлежит к определённому эйдосу, который также несовместим с противоположным эйдосом. Такие наблюдения можно применить к душе и заключить, что душа причастна к эйдосу жизни, по крайней мере, обладает качеством придавать телу жизнь. Другими словами, душа, как источник жизни, не встречается со смертью, а когда наступает смерть тела, душа покидает его и отправляется в подземный мир. И в этом отношении душа снова является бессмертной.

Внимательный анализ рассуждений в диалоге «Федон», безусловно, покажет логическую несостоятельность этих доказательств, поскольку рассуждения Сократа о бессмертии души опирается на аналогии и допущения. Согласно Дж. Палмеру, подобный недостаток диалога «Федон» – скорее умышленный ход Платона. Особенно это заметно, если обратиться к диалогу «Федр», где душа описана как самодвижущая сущность, что требует признание за душой таких качеств как нерожденность и нетленность (Plat. Phdr. 245c5–246a2). В этом и выражается контраст между диалогом «Федон» и «Федр», Платон может предоставлять убедительные аргументы. Кроме того, позднеантичные платоники, например, Диадох Дамаский выражал сомнения в абсолютном характере доказательств в пользу

бессмертия души в указанном диалоге (Dam. Phd. I 207). Всё это побуждает Дж. Палмера рассмотреть диалог «Федон» не как цепь неубедительных аргументов, а как взаимосвязь содержания и методологии, развернутой в диалоге [7, с. 2]. Другими словами, диалог «Федон» рассматривается исследователем с применением драматического и догматических подходов к творчеству Платона. Однако основной фокус исследования сосредоточен на взаимодействии методологического и содержательного аспектов диалога, утверждает исследователь. Тем самым, Дж. Палмер преследует цель представить те доказательства в пользу бессмертия души как рассуждение, направленное не на доказательство, а скорее, на описание сущности души.

Изначально метод гипотез был введён Платоном в диалоге «Менон». Суть же этого метода, в контексте указанного диалога, – поиск сущности вещи не обладая знания, чем она является (ποῖόν τί ἐστιν ὃ μήπω ἴσμεν ὅτι ἐστίν), заключает исследователь (Plat. Meno 86d8–e1). В этом диалоге метод гипотез описан Платоном как редукционистский приём в рассуждении, где главный вопрос диалоге «Можно ли научиться добродетели (ἀρετή)?» сводится к вопросу: «Является ли добродетель знанием (ἐπιστήμη)?». Переход от одного вопроса к другому, согласно Дж. Палмеру, стоит рассматривать как выбор гипотезы, которая содержит основания для описания сущности добродетели вообще.

Исследователь выделяет две стадии в методе гипотез в диалоге «Менон». Первым шагом применения указанного метода можно назвать «стадией доказательства» (proof stage), цель которой – редуцировать изначальный вопрос до такого вопроса-условия, который бы мог уточнить ответ на первоначальный вопрос. Указанный шаг можно описать иначе: в рассуждении мы ищем условие X, при котором изначально искомое утверждение P было бы истинно. В свою очередь, вторым шагом уже выступает «стадия подтверждения» (confirmation stage), смысл которой заключается в испытании второй гипотезы, однако при необходимости допускается переход к более «высокой» гипотезе. Испытание гипотезы можно описать так поиск аргументов, как в пользу второй гипотезы, так и против (συμφωνεῖν / διαφωνεῖν). Рассуждение приходит в тупик, поскольку добродетель, с одной стороны, выступает как форма мудрости (φρόνησις), с другой стороны учителей добродетели не существует, заключает Сократ (Plato Meno 89a1–2). Однако, как утверждает Дж. Палмер, Сократ выходит из этого противоречия, вводя положение, что верное мнение (ὀρθὴ δόξα) так же эффективно, как и знание (ἐπιστήμη) (Plat.Meno 96d–98c) [7, с. 7]. Подобное положение позволяет Сократу сохранить некоторый компромисс: добродетель, как знание, существует, однако учителей добродетелей не существует. Другими словами, согласно замечаниям американского исследователя, добродетелью можно овладеть, поскольку она причастна к мудрости (φρόνησις), но без помощи учителей.

Можно ли сказать, что метод гипотез реализуется Сократом в диалоге «Федон»? Ответ Дж. Палмера утвердительный, поскольку вся беседа с Сократом проходила индуктивно, а также аналитически, согласно указанному методу, считает исследователь (Plat. Phaedo 100b1–3) [7, с. 11]. Однако, в отличие от «Менона», цель метода в указанном диалоге – противостояние недоверия к доводам (μισῶν τοὺς λόγους) и приобретение «диалектической выучки» (Plat. Phaedo 90c8–d7; 90d9–e3) [7, с. 11].

Восходящее диалектическое рассуждение можно наблюдать во введении Сократом в беседу учения об идеях самих по себе (Plat. Phaedo 65d–66a). Преддверием же к введению этого учения выступает переход беседы от вопроса «Допустимо ли самоубийство?» к «Готов ли философ к смерти?». Именно в этом переходе намечается восхождение беседы, поскольку меняется характер гипотезы от этического вопроса к онтологическому вопрошанию. Следом, Кебет вопрошает Сократа о смертности уже самой души, что снимает этический ракурс беседы, выступая «мостиком» для исследования проблемы бессмертия души и сохранении ею когнитивных способностей после отделения от тела (Plat. Phaedo 69d6–70b4; 70a2–6). Диалектический характер рассуждения подтверждается, как утверждает Дж. Палмер, что Сократ приглашает собеседников дальше «по-мифологизировать» (διαμυθολογῶμεν) вместе с ним, чтобы узнать, все ли так или иначе (εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή) (Plat. Phaedo 70b6–7).

Другими словами, полученные «доказательства», с помощью метода гипотез, не являются аргументами в строгом понимании, а выступают ступенями вверх к более фундаментальным основаниям (ἀρχαί).

Диалектическое свойство метода гипотез раскрывается более подробно посредством «циклических» аргументов. Например, третий аргумент в пользу бессмертия души, который мы упоминали вначале нашего исследования, рассматривается Дж. Палмером, как демонстрация процесса возникновения жизни или её циркуляции, а не доказательство в пользу бессмертия души [7, с. 23]. Безусловно, подобная интерпретация «доказательства» порождает дополнительные вопросы для обсуждения, например, неясно кто именно становится мёртвым, а затем живым - одна ли это и та же душа? Подобное доказательство, следуя за англоязычным исследователем, по своей природе выполняет и дидактическую функцию, показывая необходимость определения сущности души перед доказательством её бессмертия. Именно по этой причине Сократ вводит дополнительные вопросы для обсуждения: о припоминании души, о потустороннем мире, а также и саму теорию идей.

Сосредоточимся же на последнем доказательстве бессмертия души, где Сократ ведёт речь о недопустимости перехода противоположностей друг в друга (Plat. Phaedo 96a-107b). Дж. Палмер видит в этом рассуждение вовсе не доказательство, но аналитический ход Сократа, преследующего цель определить необходимую и случайную предикацию [7, с. 38]. Другими словами, это рассуждение скорее преследует цель определения атрибутов души, однако собеседники не добираются к определению самой сущности души. В этом ключе душа бессмертна (ἀθάνατον) в таком смысле, что она не допускает предикацию качества «смертности» к себе, поскольку душа привносит в тело жизнь (Plat. Phaedo 105c9–d5). Следующим закономерным шагом была бы попытка определить сущность души, так как теперь мы знаем её атрибут, однако собеседник Сократа прерывает восхождение рассуждения, заявляя, что показанное (ἀποδεδεῖχθαι) философом достаточно (μάλα γε ἱκανῶς) (Plat. Phaedo 105e8–9).

Соответственно, незавершённость аргументов Сократа вынуждает задать нас вопрос: почему же мыслитель совершенно спокоен перед принятием, предписанной ему цикуты? Незавершённые доказательства явно не способствуют достижению спокойствия в таком трагическом положении. Именно в этот момент Дж. Палмер и обращает наше внимание на драматическую структуру диалога и мифологию в нём.

Эсхатологический миф и путешествие души по загробному миру и её последующее перерождение - впечатляющая картина, призывающая человека быть бесстрашным перед лицом смерти (Plat. Phaedo 107b-115a) [7, с. 52]. Кроме того, миф о загробном путешествии души обрамляет достоинство философского образа жизни, а именно заботы о душе, ведь такая забота вознаграждается в посмертном мире. Миф подчёркивает не только необходимость пренебрежения к телесному, но и к тому же иллюстрирует, что природа души подобна умопостигаемым эйдосам, например, прекрасному самому по себе, ведь именно в том мире у души есть шанс на подлинное единение с умопостигаемым. Под конец изложения мифа Сократ напоминает собеседникам, что те четыре «доказательства» бессмертия души следует использовать как заклинание (ἐπᾴδειν) для «настройки» души перед лицом смерти (Plat. Phaedo 114d6–7) [7, с. 48]. Именно по этим причинам Сократ не противится своей судьбе в диалоге «Федон».

Тем не менее, на первый взгляд, неочевидно отношение диалектики и метода гипотез в работе англоязычного исследователя. Американский исследователь уже в начале своей работы, называет метод гипотез диалектическим рассуждением по двум причинам: противостояние недоверия к рассуждению, а также вытеснение методом гипотез сократовского эленхоса [7, с. 2][1]. Каковы же основания для такого заключения? Обращаясь к

[1] Более подробно об онтологических началах ранних диалогов Платона можно прочесть в статье А.В. Тихонова [10].

самому диалогу мы не обнаружим прямое упоминание диалектики, описанной в диалоге «Государство». Возможно, ответом на это возражение послужила бы морфология древнегреческого слова «διαλεκτική», а именно префикс «δια-», восходящий к одноимённому предлогу и означающий движение «сквозь». Допуская такое вольное обращение к морфологии слова, диалектику можно рассматривать как движение через или с помощью доводов (λόγος). Подобная деталь прояснила бы взгляд на метод гипотез как диалектическое упражнение, учитывая «средний» период творчества Платона, к которому принято относить диалог «Федон».

Заключение. Подобная интерпретация диалога «Федон», с акцентом на методологию и содержание произведения, позволяют определить дополнительную цель рассуждений Сократа, а именно, предоставить апологию философской жизни. Прочтение диалога Дж. Палмером сохраняет своё конструктивное единство, анализ метода гипотез, в должной мере, согласуется с мифотворчеством Платона. Философское рассуждение по методу гипотез закономерно переходит к эсхатологии души, поскольку указанный метод не «добывает» аргументы, а скорее бесконечно приближаются к онтологическим началам, но в конечном счёте не достигает их. Практическая польза метода, не достигшего своей цели, в случае с диалогом «Федон», – заклинание человеческой души перед страхом смерти. Мифология же, появляющаяся там, где метод останавливается, – яркая и впечатляющая картина, направленная на защиту философского способа жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пресс Дж. Постановка вопроса в платоноведении // Платоновский сборник. М. 2013. Т. 1. С. 5-47.
2. Fiore G. Honesty, shame, courage: reconsidering the Socratic elenchus //Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis. 2020. Vol. 56. P. 197-206.
3. Вольф М. Н. Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию? // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2020. № 1. С. 246-256.
4. 'Zeno of Elea'. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Электронный ресурс]. URL: http://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/ (дата обращения 13.08.2025).
5. 'Parmenides'. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Электронный ресурс]. URL: http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/ (дата обращения 13.08.2025).
6. John Palmer [Электронный ресурс]. URL: (https://people.clas.ufl.edu/palmerj/?utm_source) (дата обращения 13.08.2025).
7. Palmer J. The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato’s Phaedo. Cambridge University Press. 2021. 68 p.
8. Cambridge Elements information for librarians [Электронный ресурс]. URL: (https://www.cambridge.org/core/publications/elements/cambridge-elements-information-for-librarian) (дата обращения 13.08.2025).
9. Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. № 1. С. 342-353.
10. Тихонов А. В. Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. № 2. С. 195-206.

REFERENCES

1. Press G. A. Postanovka voprosa v platonovedenii [The state of the question in the study of Plato studies]. In: Plato collection. Moscow. 2013. V. 1. P. 5-47. (In Russian)
2. Fiore G. Honesty, shame, courage: reconsidering the Socratic elenchus. In: Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis. 2020. Vol. 56. P. 197-206.

3. Vol'f M. N. Gipoteticheskij metod Platona: stoit li vozobnovlyat' diskussiyu? [Hypothetical method in Plato: is a discussion useful?]. In: ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2020. No. 1. P. 246-256. (In Russian)

4. 'Zeno of Elea'. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Electronic resource]. URL: http://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/ (accessed: 13.08.2025)

5. 'Parmenides'. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Electronic resource]. URL: http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/ (accessed: 13.08.2025)

6. John Palmer [Electronic resource]. URL: (https://people.clas.ufl.edu/palmerj/?utm_source) (accessed: 13.08.2025)

7. Palmer J. The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato’s Phaedo. Cambridge University Press. 2021. 68 p.

8. Cambridge Elements information for librarians [Electronic resource]. URL: (https://www.cambridge.org/core/publications/elements/cambridge-elements-information-for-librarian) (accessed: 13.08.2025)

9. Protopopova I. A. «Metafizika» i «fenomenologiya» u Platona («Fedon») ["Metaphysics" and "Phenomenology" in Plato (the "Phaedo")]. In: ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2021. No. 1. P. 342-353. (In Russian)

10. Tikhonov A. V. Rannie dialogi Platona i fenomen «nevezhestva»: vopros ob ontologii [Earlier dialogues of Plato and the phenomenon of ignorance]. In: ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2008. No. 2. P. 195-206. (In Russian)

Из редакционной почты

Энтелехия в эпоху алгоритмов: может ли ИИ обладать аристотелевской душой?

Всеволод Олегович Широков
Соискатель ИФиСПН ЮФУ
vshirokov@sfedu.ru

Аннотация: *Статья «Энтелехия в эпоху алгоритмов: может ли ИИ обладать аристотелевской душой?» посвящена философскому анализу возможности существования аристотелевской души (энтелехии) в системах искусственного интеллекта. Автор рассматривает современные ИИ-системы, такие как ChatGPT и DeepSeek, через призму классической философии Аристотеля, уделяя особое внимание концепциям души как формы живого тела, энтелехии и телоса.Исследование показывает, что современный ИИ, несмотря на способность имитировать разумное поведение, не соответствует ключевым критериям души по Аристотелю: отсутствует внутренняя цель (телос), зависимость от физических носителей противоречит идее нематериальности ума, а все функции ИИ задаются извне. Автор приходит к выводу, что даже перспективные AGI-системы, обладая самообучением и самосознанием, не смогут полностью воспроизвести человеческую душу из-за фундаментальных различий в природе их существования. Статья подчеркивает актуальность философского осмысления ИИ и предлагает дальнейшее исследование этих вопросов в контексте развития технологий.*
Ключевые слова*: Аристотель, искусственный интеллект, энтелехия, телос, душа, философское осмысление ИИ.*

Can Artificial Intelligence Have a Soul? An Aristotelian Perspective in the Algorithmic Era

Vsevolod Olegovich Shirokov
PhD candidate in Philosophy, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University
vshirokov@sfedu.ru

Abstract: *The article «Can Artificial Intelligence Have a Soul? An Aristotelian Perspective in the Algorithmic Era» examines the philosophical possibility of an Aristotelian soul (entelechy) existing in artificial intelligence systems. Through the lens of Aristotle's classical philosophy—particularly his concepts of the soul as the form of a living body (entelechy and telos)—the author analyzes contemporary AI systems like ChatGPT and DeepSeek. The study demonstrates that modern AI, despite its ability to simulate intelligent behavior, fails to meet Aristotle's key criteria for possessing a soul: it lacks an intrinsic purpose (telos), its dependence on physical hardware contradicts the notion of the mind's immateriality, and all its functions are externally programmed. The author concludes that even future AGI systems with self-learning capabilities and self-awareness would be unable to fully replicate the human soul due to fundamental ontological differences. The article underscores the urgency of philosophical engagement with AI and calls for further research into these questions amid advancing technologies.*
Keywords: *Aristotle, AI, entelechy, telos, soul, philosophy of artificial intelligence.*

© В.О. Широков (Ростов-на-Дону). vshirokov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-83-87

В эпоху стремительного развития искусственного интеллекта и нейросетей вопрос о природе сознания и души приобретает новое звучание. Классическая философская проблематика сталкивается с современными технологическими реалиями, порождая острые дискуссии о границах искусственного и естественного интеллекта.

Актуальность нашего исследования обусловлена необходимостью философского осмысления феномена ИИ через призму классических философских категорий. Особенно интересным нам представляется анализ концепции энтелехии – аристотелевского понимания души как действующей причины и формы бытия – в контексте современных алгоритмов и нейросетей.

Сегодня, когда ИИ демонстрирует впечатляющие результаты в решении творческих задач, создании произведений искусства и даже проявлении внешних “эмоций”, возникает фундаментальный вопрос: можем ли мы говорить о наличии у ИИ аналога аристотелевской души? Или же все эти проявления – лишь сложные алгоритмы, имитирующие человеческое поведение?

В данном исследовании мы постараемся провести философский и текстологический анализ возможности существования энтелехии в системах искусственного интеллекта, опираясь на аристотелевскую традицию понимания души, а также попытаемся осмыслить один из самых актуальных, на наш взгляд, вопросов современности: природу искусственного интеллекта и его возможности обладать свойствами, традиционно относимыми к человеческому сознанию и душе.

Современные ИИ-системы (ChatGPT, Yandex GPT Pro, Google Gemini, Deep Seek) демонстрируют поведение, которое зачастую сложно отличить от разумного. Одновременно с этим увеличивается доля использования различных видов и сервисов ИИ по всему миру. Опираясь на новейший анализ индустрии ИИ от Стэнфордского университета за 2025 год (Artificial Intelligence Index Report 2025), подчеркиваем, что только в коммерческом секторе использование систем искусственного интеллекта выросло за 2024 год с 55 до 78% [1, с. 217] - таким образом, в среднем лишь одна коммерческая компания из пяти не использует в своей работе различные системы искусственного интеллекта. Более половины опрошенных людей в рамках стэндфордского исследования относятся к этим системам положительно и видят в них больше пользы, чем вреда [1, с. 170]. Посчитать точное количество людей, использующих ИИ-инструменты по всему миру, весьма затруднительно, так как в современных смартфонах ИИ применяется в таких функциях как голосовые помощники, камеры с ИИ, приложения с ИИ и т. д. На данный момент, по информации корпорации Ericsson, смартфонами владеют 60.42% населения Земли, это почти 5 млрд человек [2]. Таким образом, хотим ли мы этого или нет, но ИИ-системы становятся частью современного человечества, частью нашей повседневной жизни.

Для систематизации систем ИИ различными учеными используется большое число различных классификаций: например, по типу обучения, по степени «разумности», по функциональности и задачам и так далее. Для нашего исследования выделим, пожалуй, одну из самых распространенных классификаций ИИ – по уровню сложности и автономности. У данной классификации нет единого автора, однако шведский философ, профессор Оксфордского университета Ник Бостром в своем труде «Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies» систематизировал данную классификацию [3, с. 22–25].

В этой классификации различают, в первую очередь, слабый (ИИ узкого назначения, Weak AI) и общий (Artificial General Intelligence или AGI) ИИ, а также «суперинтеллект» (Artificial Superintelligence, ASI). Эта классификация характерна тем, что два вида ИИ, представленных в ней, еще даже не существуют на практике и имеют лишь теоретический, предположительный характер. Разумеется, речь идет об AGI, гипотетическом ИИ, который будет способен на обучение и выполнение любых интеллектуальных задач на уровне человека, а самое главное, будет иметь самосознание; а также ASI, формулировки которого на данный момент совсем уж размыты и в основном обсуждаются в футурологии и философии, к

примеру, все тем же Ником Бостромом. В своей книге «Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies» Бостром анализирует возможные пути создания AGI [3, с. 22–58] и пути управления им [3, с. 127–148]. Что характерно, оксфордский ученый неоднократно подчеркивает идею о неизбежности AGI: «The transition from human-level intelligence to superintelligence might occur rapidly, and the window of opportunity for initiating precautions could be small» [3, с. 22]; «The development of AGI is a matter of time and strategic effort, not of theoretical possibility» [3, с. 109]. Именно вторая, приведенная нами в данном тексте фраза, наиболее ярко описывает мнение Бострома о том, что создание AGI – это не попытка ответить на вопрос о том, сможет ли человечество создать подобный общий ИИ; это не вопрос «если», а вопрос «когда».

Однако, согласно выбранной нами классификации, на данный момент мы можем рассматривать с практической точки зрения лишь один вид, один класс систем искусственного интеллекта – а именно Weak AI, ИИ узкого назначения. Для данных систем характерна направленность на решение лишь конкретных задач в ограниченной области – например, ChatGPT – система обработки естественного языка, Face ID – система распознавания лиц корпорации Apple и другие.

Однако, прежде чем переходить к собственно вопросу нашего исследования, разберем важные концепции учения Аристотеля о душе.

Энтелехия (от греч. ἐντελέχια – “быть завершенным, обладать полнотой”; ἐντελέχια, от ἐντελής — «полный, совершенный» и ἔχω — «иметь, обладать») является одним из фундаментальных понятий философии Аристотеля. Это внутренняя сила, которая потенциально содержит в себе цель и конечный результат развития чего-либо. В связке с понятием человеческой души энтелехия впервые упоминается Аристотелем в трактате «О душе» следующим образом: «…прежде всего необходимо определить, к какому роду [сущего] относится душа и что она такое; …есть ли она определенное нечто, или же качество, или количество, или какой-нибудь другой из различенных нами родов сущего; …существует в возможности или, скорее, есть некоторая энтелехия» (Arist. DA 402a20-402b) [4][1].

Основная суть концепции Аристотеля заключается в том, что энтелехия представляет собой актуальное осуществление того, что существует лишь потенциально. Эту концепцию можно проиллюстрировать на примере желудя, который содержит в себе энтелехию будущего дерева: из желудя прорастает росток; потом развивается ствол кроны, вырастает большое дерево, на нем вырастают новые желуди, они снова падают. Душа при этом может быть понята как-то, что направляет движение живого существа к его телосу [5]. Телос в философии Аристотеля представляет собой имманентную цель развития живого существа, к которой оно постоянно стремится, но никогда не достигает полностью при жизни. При этом телос проявляется у живых существ на разных уровнях:

1. У растений – это координация питания, роста и размножения;
2. У животных – это управление всеми функциями организма, включая органы чувств и память;
3. У человека – это развитие разума.

Живое существо всегда стремится к своему телосу, который представляет собой полноту раскрытия его сущностных возможностей; при этом телос никогда не достигается полностью при жизни существа. Это подобно линии горизонта – к нему можно стремиться, но никогда не достичь. Здесь нам кажется необходимым привести следующую цитату из трактата Аристотеля: «*Природа ничего не делает напрасно*» (Arist. DA 432b20). По нашему мнению, это одно из основных положений философии Аристотеля, указывающее на то, что все в природе имеет свою цель и назначение.

Рассматривая потенциальное наличие аристотелевской души у современных ИИ-сервисов (Weak AI), в первую очередь отметим, что, по Аристотелю, душа человека есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами и потенциально жизнью:

[1]Здесь и далее перевод П. С. Попова

«…душа есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (Arist. DA 412a29 -414a15-25). Энтелехия у Аристотеля понимается все же двояко: как знание (потенциальное состояние) и как деятельность созерцания (актуальное состояние): «Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание» (Arist. DA. 412a20). При этом душа у Аристотеля неотделима от тела, так как является его формой – она не существует без тела, подобно тому, как форма топора (его суть) не существует без самого топора: «И если ее [форму] отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени… Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (Arist. DA 412b10-20). В данном отрывке мы видим аристотелевское понимание души как сущности, которая придаёт телу жизнь и движение. Душа у Аристотеля – не просто форма или структура, как, например, топор, который является неодушевлённым предметом; она является нечто большим: она является логосом (греч. «слово», «разум», «закон»). Здесь мы можем обозначить логос как внутренний принцип организации и движения естественного тела. Естественное тело, в отличие от искусственного (например, топора), обладает способностью к самодвижению и саморегуляции. Это означает, что оно имеет начало движения и покоя внутри себя, а не извне. Например, живое существо может двигаться, расти и изменяться благодаря своей внутренней энергии и организации, тогда как топор остаётся неподвижным, пока его не используют. Таким образом, душа – это то, что делает тело живым, активным и способным к развитию. Она является не только формой, но и источником жизни, связывая материальное и духовное начала. И, по аристотелевскому учению, ИИ в нынешнем состоянии ни в коей мере не может обладать пресловутой душой – это тот же инструмент, что и топор; это имитация человеческого интеллекта, не содержащая в себе логоса. Достаточно заменить в вышеописанном примере топор на ИИ – и, насколько бы сложен искусственный интеллект не был, в аристотелевском понимании он все равно останется неодушевленным инструментом, который без «толчка» – запроса со стороны человека – просто будет покоиться и ждать, когда его используют по прямому назначению.

Еще одним важным фактором, указывающим нам на отсутствие души у ИИ в аристотелевском понимании, становится требование отделенности мышления от материи: «…то, что мы называем умом в душе… не есть что-либо действительное из существующего. Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом… душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» (Arist. DA 429a20-28). Аристотель подчеркивает, что ум и тело не связаны напрямую, так как ум – это нечто нематериальное, а тело – материальное. Ум представляет собой абстрактное понятие; оно не может быть связано с телом, так как оно выходит за рамки материального мира.

Однако нам важно отметить, что современные системы искусственного интеллекта принципиально расходятся с аристотелевской концепцией ума в ключевом аспекте: их "разум" неотделим от материального носителя (компьютерных процессоров, серверных массивов) и полностью обусловлен физическими параметрами аппаратного обеспечения. Эта зависимость создает фундаментальное противоречие с положением Аристотеля о нематериальной природе ума, который, согласно его учению, не должен быть связан с телесной субстанцией.

Та же ситуация наблюдается нами и в вопросе целеполагания. У Аристотеля телос понимается как имманентная, внутренне присущая живому существу цель развития, о чем мы уже писали выше. Рассматривая стремления ИИ, к которым мы можем отнести и оптимизацию алгоритмов, и решение задач, и адаптацию, мы должны понимать, что эти «стремления» всегда задаются извне программистами и не являются органическим свойством самой системы. Даже если мы будем рассматривать машинное обучение, в процессе которого мы можем наблюдать видимость автономного развития ИИ как сложной неорганической системы, в качестве

вышеозначенного телоса, конечные цели все равно остаются производными от изначально заложенных человеком параметров. «Телос» искусственного интеллекта – если это так вообще можно назвать – определяется программистами и разработчиками, которые задают цели и задачи для алгоритмов. Например, ИИ может быть создан для решения конкретных проблем, таких как распознавание образов, обработка естественного языка или оптимизация процессов. Эти цели задаются извне и не являются имманентными в строгом смысле. А если представить машинное обучение, как некий катализатор самостоятельного развития и стремления – то даже в этом случае развитие ИИ остаётся направленным на достижение целей, заданных извне – то есть, человеком.

Таким образом, современный искусственный интеллект не может обладать аристотелевской душой, поскольку не соответствует фундаментальным критериям, установленным древнегреческим философом. На данный момент ИИ представляет собой инструмент, функционирующий на основе математических алгоритмов, но не способный к самостоятельному существованию и развитию, что является ключевым признаком души по Аристотелю. Возможно, в будущем, если человеку действительно удастся создать пресловутый AGI, который потенциально сможет обладать аналогами жизнедеятельности (самосохранение, самообновление) и размножения (саморепликация кода, создание копий), но в цифровом, а не биологическом смысле, а также иметь самосознание и наличие аналога аристотелевского телоса, мы сможем, пусть и с большими условностями, признать в нем наличие аристотелевской души. Но даже если AGI достигнет уровня разумной души по Аристотелю, его ментальные процессы могут существенно отличаться от человеческих, что сделает невозможным полное отождествление с человеческой душой в классическом понимании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Artificial Intelligence Index Report 2025. HAI, Stanford University. 2025. 456 p.
2. Ericsson Mobility Visualizer. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ericsson.com/en/reports-and-papers/mobility-report/mobility-visualizer?f=6&ft=1&r=500&t=8&s=4&u=1&y=2012,2029&c=6 (Дата обращения 25.06.2025).
3. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press. 2014. 411 p.
4. Аристотель О душе. М. 2020. 260 с.
5. Лызлов А.В. Аристотель – основоположник науки о душе (вместо предисловия) // Аристотель О душе. М. 2020. С. 5-26.
6. Aristotle’s De Anima (ed. W.D. Ross). Oxford, the Clarendon Press. 1961. 338 p.

REFERENCES

1. Artificial Intelligence Index Report 2025. HAI, Stanford University. 2025. 456 p.
2. Ericsson Mobility Visualizer. [Electronic resource]. URL: https://www.ericsson.com/en/reports-and-papers/mobility-report/mobility-visualizer?f=6&ft=1&r=500&t=8&s=4&u=1&y=2012,2029&c=6 (accessed: 25.06.2025)
3. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press. 2014. 411 p.
4. Aristotle. O dushe [On the Soul]. Moscow. 2020. 260 p. (In Russian)
5. Lyzlov A.V. Aristotel' – osnovopolozhnik nauki o dushe (vmesto predisloviya) [Aristotle, the founder of the science of the soul (instead of a preface)]. In: Aristotle. O dushe [On the Soul]. Moscow. 2020. P. 5-26. (In Russian)
6. Aristotle’s De Anima (ed. W.D. Ross). Oxford, the Clarendon Press. 1961. 338 p.

Психофизическая проблема: современные исследования

Алина Михайловна Миронова
Ассистент НОЦ ПРО, Южный федеральный университет
woinova@yandex.ru

***Аннотация**: Статья посвящена одной из самых загадочных философских проблем – проблеме сознания и его связи с телом. Со времен Декарта установилось в качестве общепринятого двухчастное деление человека - на мыслящую и материальную субстанции, на сознание и тело. В прежние времена в философии и религиозных учениях была более распространена трихотомическая модель состава человека - он понимался как единство души, духа и тела. Современные материалистические концепции сознания (эпифеноменализм, эмержентный дуализм, теория тождества, элиминативный материализм) сталкиваются с непреодолимой трудностью в решении психофизической проблемы – они не в силах объяснить, как мозг может порождать сознание, как физическое может порождать нефизическое? Самые радикальные современные философские концепции утверждают, что существует только физическая реальность, а состояния внутреннего мира, эмоции и чувства- не более, чем иллюзии. Подобные взгляды вызывают обоснованную критику, в том числе, среди материалистически настроенных авторов. Для лучшего понимания природы человека и сознания предлагается обратиться к философским концепциям и религиозным учениям, следующим трихотомической модели (христианской антропологии, идеям Г. Гегеля, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина).*

***Ключевые слова**: психофизическая проблема, сознание, идеальная субстанция, материальная субстанция, Деннет, Чалмерс, эпифеноменализм, эмержентный дуализм, теория тождества, элиминативный материализм.*

Psychophysical problem: modern research

Alina Mironova
NOC PRO Assistant, Southern Federal University
woinova@yandex.ru

***Abstract**: The article is devoted to one of the most mysterious philosophical problems – the problem of consciousness and its connection with the body. Since the time of Descartes, the two-part division of the human being into a thinking and a material substance, into consciousness and the body, has been established as the generally accepted division. In former times, the trichotomous model of the composition of the human being was more widespread in philosophy and religious teachings – he was understood as a unity of soul, spirit and body. Modern materialistic concepts of consciousness (epiphenomenalism, emergent dualism, theory of identity, eliminative materialism) face an insurmountable difficulty in solving the psychophysical problem – they are unable to explain how the brain can generate consciousness, how the physical can generate the non-physical? The most radical modern philosophical concepts claim that there is only physical reality, and the states of the inner world, emotions and feelings are nothing more than illusions. Such views are subject to justified criticism, including from materialistic authors. To better understand the nature of human beings and consciousness, it is suggested to refer to philosophical concepts and religious teachings that follow the trichotomous model (Christian anthropology, the ideas of G. Hegel, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev, and I. A. Ilyin).*

***Keywords**: psychophysical problem, consciousness, ideal substance, material substance, Dennett, Chalmers, epiphenomenalism, emergent dualism, identity theory, eliminative materialism.*

© А.М. Миронова (Ростов-на-Дону). woinova@yandex.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 13 (1) (2025) DOI: 10.18522/2415-8682-2025-13-88-93

В древности существовало две модели состава человека – дихотомическая и трихотомическая. Из названия ясно, что дихотомическая модель представляет человека единством двух составляющих – души и тела. Трихотомическая модель утверждает, что человек есть единство души, духа и тела. Обе позиции представлены в религиозных традициях и в философии, но трихотомическая модель преобладает. В Новое время Р. Декарт снова ставит вопрос взаимодействия души и тела, идеальной и материальной субстанций, и этот вопрос получил название психофизической проблемы. Важно отметить, что у Декарта человек предстает единством телесной и идеальной субстанций, т. е. как бы душа и дух человека отождествляются. После Декарта в науке психофизическая проблема стала рассматриваться именно как проблема взаимодействия двух составляющих – сознания и тела.

Сейчас под психофизической проблемой понимается фундаментальная философская проблема соотношения бытия и мышления, духа и материи, психического и физического, причем, под «бытием» подразумевается мозг, а под мышлением, духом – сознание человека. Психофизическая проблема является одной из самых трудных, загадочных, а возможно, и неразрешимых философских проблем. Однако, уже Р. Декарт, живший в XVII веке, отмечал, что связь между душой и телом осуществляется в головном мозге. Французский философ утверждал, что душа и тело, являясь самостоятельными началами, оказывают влияние друг на друга. Концепция психофизического взаимодействия Декарта вызывала критику уже в его время. Н. Мальбранш и А. Гейлинкс утверждали невозможность взаимодействие тела и души, материальной и идеальной субстанций. Впоследствии, в современной философии этот вопрос станет камнем преткновения в исследованиях сознания и примет несколько другую форму: «как мозг может порождать сознание», «как могут взаимодействовать физическое и духовное?»

В к. XVIII – н. XIX столетий в связи с развитием исследований органов чувств и нервной системы человека произошёл существенный сдвиг в постановке и решении психофизической проблемы. Психофизическая проблема «приняла форму психофизиологической проблемы– вопроса о соотношении психических и физиологических процессов» [1].

Напомним, что концепция Декарта – идеалистическая, его «идеальная мыслящая субстанция» – это по сути, душа человека. Связь материальной и идеальной субстанций в мире, (и в человека), как утверждал Декарт, поддерживается Богом.

Естествоиспытатели и медики XVIII— XIX вв. критиковали дуалистическую «концепцию Декарта и сформулировали материалистическую концепцию сознания. Кабанис, Бюхнер, Молешот, Фохт, отвергали существование души и считали, что сознание человека детерминировано его физиологией. П. Кабанис утверждал, что человеческий мозг вырабатывает мысль, как внутренние железы— секрет» [1].

Напомним, что Фридрих Энгельс ещё в XIX веке назвал подобные взгляды вульгарным материализмом. Суть вульгарного материализма в том, что психика сводится к физиологическим отправлениям тела. Советский психолог С.Л. Рубинштейн отмечал, что вульгарный материализм не столько пытается решить психофизиологическую проблему, сколько упразднить ее…

Советские ученые, психологи Л. С. Выготский и А. Н. Леонтьев и философ Э. В. Ильенков считали, что психическое нельзя рассматривать как отдельную силу, отдельную субстанцию, что оно может существовать и действовать только в живом индивиде, в его социальном и культурно-историческом бытии. Согласно позиции советских ученых, психика есть функция и она не может быть оторвана от индивида.

В наше время исследования сознания и психофизической проблемы выходят на новый, междисциплинарный уровень. Изучением сознания занимаются не только философы и психологи, но и антропологи, нейробиологи, врачи. Рост подобных исследований сознания во многом связан с развитием когнитивных наук, нейропсихологии, нейрофизиологии и нейробиологии. В настоящее время появилась возможность исследовать сознание не только

теоретически, но и при помощи экспериментов. Современных концепций сознания довольно много, остановимся на некоторых из них.

Интеракционизм – это разновидность дуализма, которая непосредственно восходит к концепции Декарта. Интеракционисты (К. Поппер, Д. Экклз) утверждают, что ментальные состояния причинно воздействуют на тело, и наоборот.

Эпифеноменалисты (Т. Гексли, У. Джеймс, К. Кэмпбелл, Д. Чалмерс, Ф. Джексон) утверждают, что ментальные состояния – всего лишь побочные эффекты («эпифеномены») физической реальности.

Эмержентный дуализм (представители - У. Хаскер и Д. Циммерман) утверждает наличие только материальной субстанции. Сознание, согласно эмержентному дуализму, «неожиданно» возникает в мозге, как его свойство.

Одна из наиболее популярных теорий сегодня – теория тождества. Представители этой теории (У. Плейс, Д. Смарт, Г. Фэйгл, Д. Льюис, Д. Армстронг) считают, что «любое ментальное состояние всегда тождественно какому-то определённому состоянию мозга, т. е. ментальное состояние и соответствующее ему нейронное состояние есть одно и то же» [2, с. 202].

Элиминативные материалисты (С. Блэкмор, Р. Черчленд, Д. Деннет) утверждают, что ментальные состояния – «выдуманные понятия, «сущности», не существующие в реальности. В языке существует множество понятий, описывающих ментальные состояния, но они излишни и для описания реальности достаточно ссылаться только на мозг» [2, с. 202].

Перечисленные теории, кроме интеракционизма объединяет то, что все они материалистические; причем, в современной западной науке преобладает материалистический монизм. В настоящее время самой обсуждаемой, а также критикуемой теорией, является «теория тождества». Знаковой для развития этой теории можно назвать работу Г. Райла «Понятие сознания». Согласно Райлу, «существует лишь физическая реальность. Когда же мы говорим об ощущениях, предположениях, идеях и т. п., то эти слова относятся к той же самой физической реальности, только описывают её в других терминах. Теория тождества утверждает, что не существует особых ментальных сущностей, нет двух субстанций, есть лишь два вида описания одной и той же субстанции, а именно, физической» [3, с. 160]. Необходимо отметить, что у теории тождества есть один весомый плюс – ее соответствие принципу бритвы Оккама: если мы считаем мозг и сознание тождественными, мы тем самым экономим мышление и не множим сущности.

В 70-80 гг. XX века стала популярной компьютерная метафора сознания, которую разрабатывали (в разное время) Х. Патнем и Д. Деннет. Согласно компьютерной теории сознания, «мозг есть компьютер или, по крайней мере, может быть смоделирован при помощи компьютера» [3, с. 161].

Современные философы, сторонники теории тождества, считают, что, с точки зрения удобства, утверждение о тождестве ментального и физического – это лучшее объяснение психофизической проблем. Как и следовало ожидать, подобная постановка вопроса подверглась обширной критике. Напомним, что согласно закону тождества, А тождественно А, А есть А, А имплицирует А. Исходя из этого закона, С. А. Крипке, критикуя теорию тождества, отмечает: «если сознание тождественно неким физическим процессам, то тождество является необходимым. Если тождество является необходимым, то «сознание нельзя оторвать от физических процессов и наоборот, физические процессы от сознания и физический орган от сознания» [1]. Следовательно, мы не могли бы даже представить себе сознательную жизнь в бестелесной среде и физические процессы в мозге при отсутствии сознания. Крипке считает, что это не так, - «мы способны представить, что человек лишен тела, а есть только душа и что тело лишено сознания, в пример можно привести «известного «философского зомби»», который внешне совершенно не отличим от человека, но лишен внутреннего мира» [2].

Мы не можем отрицать существование сознания и внутреннего мира человека в целом. «Ведь если всё существующее обусловлено физической реальностью, а высшая нервная деятельность – это функция мозга, то и сознание должно быть видом высшей нервной деятельности и обусловлено функционированием мозга» [3, с. 160].

Закономерно, что в современной философии возникает вопрос, который Д. Чалмерс справедливо назвал «трудной проблемой сознания»: «как мозг может порождать сознание» [3]? Материалистическая философия, утверждая приоритет материального над идеальным, однако, не в силах объяснить, как нечто физическое может порождать нефизическое? Этот процесс сложно даже вообразить, равно, как и порождение нефизическим физического...

Критике подвергалась и теория элиминативного материализма. Даже если признать, что наша внутренняя жизнь – лишь иллюзия, это не отменяет реальности субъективных состояний. Реальность наших чувств и эмоций – неоспоримый факт. Разумеется, утверждения об иллюзорности нашего внутреннего мира также вызвали критику.

Дэвидсон, создатель философии аномального монизма, отмечает, что физические события связаны строгими причинно-следственными законами, но не существует строгих законов, которые связывали бы ментальные события с физическими. Возможно предсказать состояние нейронов головного мозга, но нельзя предсказать, какие мысли возникнут в сознании в этот момент.

Компьютерная метафора «была популярна в 70–80-е годы XX века, и сейчас довольно влиятельна, благодаря своей простоте и наглядности. Если мозг — это компьютер, а в основе сознания лежит алгоритм, пусть даже очень сложный, то, согласно теореме Тьюринга, этот алгоритм может выполняться на любом компьютере» [3, с. 161].

Напомним, тест Тьюринга—метод исследования искусственного интеллекта, позволяющий определить, способен ли компьютер мыслить как человек.

Дж. Серл подверг критике компьютерную метафору сознания, приведя в качестве аргумента мысленный эксперимент «китайская комната»: «Представим, что мы находимся в комнате с двумя окошками, в одно из которых нам подают карточки с китайскими иероглифами, а через другое мы сами можем предъявлять такие карточки. Мы не знаем китайский язык, но у нас есть книга правил, с помощью которой можно определить, что нужно показывать в ответ на те или иные символы на входе. Если свод правил составлен точно, то такая «китайская комната» может вести осмысленный диалог на китайском языке» [3, с. 161].

Эксперимент демонстрирует нам что, мы вполне способны выполнять механические операции с иероглифами, не понимая их значение. Таким образом, согласно Серлу, ««китайская комната» проходит тест Тьюринга на наличие интеллекта, но очевидно не обладает ни интеллектом, ни сознанием. Серл считает, что его мысленный эксперимент доказывает самый главный тезис: семантика не сводится к синтаксису – т.е. «никакие формальные операции со знаками не могут привести к возникновению смысла» [4, с. 120]. Серл делает вывод, что сознание супервентно на мозге, но не сводится к нему полностью.

Мы рассмотрели современные научные версии психофизической проблемы и видим, что существующие материалистические версии сознания пока не способны в достаточной мере объяснить его происхождение и деятельность.

Дэвид Чалмерс пишет: «Крах материализма ведёт к какой-то из разновидностей дуализма: у мира есть как физические, так и нефизические черты». Более того, нефизические свойства не супервентны (не детерминированы) на физическом, хотя физическое каким-то образом порождает ментальное» [4, с. 120].

Сам Чалмерс считает, что существует некая протосубстанция, которая не является ни физической, ни ментальной, а сочетает в себе свойства обеих. Эта позиция, очевидно, восходит к монизму Спинозы. Согласно теории Чалмерса, ментальное и физическое являются двумя сторонами единой реальности.

Критика редукции сознания к физическому носителю- мозгу звучит еще и из уст представителей религиозной философии. Например, религиозный философ Р. Суинберн

заявляет, что у человека есть душа, которая является носителем сознания и не тождественна с мозгом. Суинберн тоже предложил оригинальный эксперимент, как доказательство существования души. Суинберн рассуждает так: предположим, мозг человека разделен на полушария, которые пересажены разным реципиентам. Далее британский философ обсуждает, что произойдет с тем "Я" человека, который подвергся операции. Возникают вопросы: где человек очнется, в каком теле, или в обоих сразу? Если мозг порождает сознание, то логично предположить, что субъект разделится и очнется сразу в двух разных телах.

Мы видим, что в современной философии пока не разработано исчерпывающего решения психофизической проблемы. «Скептически настроенные философы считают, что неверно спрашивать, как ментальные и физические состояния соотносятся друг с другом, поскольку это контрпродуктивно» [2, с. 203] Удобнее считать, что «реальность может описываться разными способами: в рамках ментального и физического словарей» [2, с. 203]. Некоторые ученые (К. Макгинн) полагают, что психофизическую проблему решить невозможно, т. к. наши познавательные ресурсы слишком «ограничены». Т. Нагель утверждает, что «сознание не подлежит научному изучению, т. к. оно не объективируемо» [2, с. 203]. Да, сознание не объективируемо, «не уловимо», но ведь его объективность и состоит в его субъективности...Рассмотрим еще два современных эксперимента над сознанием человека.

Эксперимент Бенжамина Либета. Суть эксперимента заключается в следующем: «испытуемого подключали к энцефалографу и сажали перед экраном, на котором изображён циферблат. Испытуемый должен был подождать, пока ему захочется совершить движение, и быстро сжать кулак правой руки в тот момент, когда было принято решение действовать. Оказалось, что изменения на энцефалограмме (т. е. потенциал готовности) появляются на несколько четверть секунды раньше этого момента. Это означает, что по состоянию мозга можно судить о том, что сделает человек, за четверть секунды до того, как он сам это осознает!» [3, 161] Ученые того времени почему-то пришли к выводу, что человек является биороботом и мозг сам принимает решения до того, как их осознает человек. На наш взгляд, этот эксперимент доказывает, что, возможно имеется некая третья сила – кроме сознания и мозга, которая принимает решения, и она не тождественна с сознанием.

Мысленный эксперимент Д. Деннета «мозг в Хьюстоне». Философ Д. Деннет представил, что в результате операции его мозг отделили от тела и поместили в чан со специальной поддерживающей жидкостью; в то же время тело продолжало функционировать. Вдруг тело Деннета решило пойти в лабораторию, где обнаружило свой мозг и резонно задалось вопросом «Где я?». Данный эксперимент разработан чтобы доказать, что личность человека ассоциируется с мозгом. Однако, если мы предположим наличие у человека души, то вопрос снимается сам собой. Душа, не тождественная с сознанием, продолжает воспринимать информацию, хотя уже нет тела и соответственно, органов чувств.

Если поглубже вникнуть в религиозные учения о составе человека, многие вещи (по крайней мере, теоретически) становятся на свои места. Нам кажется, что с дуализма Декарта пошла принципиальная ошибка – двухчастное деление человека. Если мы обратимся к трихотомической модели, все становится на свои места – сознание связано с мозгом, как своим физическим носителем, душа же связана с внутренним ми ром чувств. Подтверждение нашему предположению можно найти в христианской антропологии и работах таких русских философов, как С. Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин и др. Интересно отметить, что в философии Гегеля, наследующего европейскую традицию после Декарта, имеется трёхчастное деление человека. Дух – это субъективный дух человека, это двигатель всемирной истории, который познает мир и объективируется в мире, душа – внутренняя жизненная сила человека и разумеется, тело. У представителей трихотомической модели мы находим идею, что душа, как начало «чувствующее», каким-то образом управляет сознанием и телом. Если следовать этой модели человека и учитывать современные нейрологические и когнитивные исследования, то мы приходим к выводу, что сознание супервентно на мозге, оно зависит от

него, как от своего субстрата, но со смертью тела личность не разрушается, т. к. душа остается. Разумеется, это лишь предположение; одна из возможных идеалистических версий решения психофизической проблемы.

Психофизическая проблема является одной из самых «трудных», как назвал ее Д. Чалмерс, проблем философии и занимает умы философов сотни лет. Успехи нейробиологии и нейрофизиологии позволили нам узнать, как работает мозг, как и какие зоны мозга активны при тех или иных психических процессах. Теме не менее, ученые, обладая современной техникой для регистрации изменений в нервной системе, все еще далеки от понимания того, что представляет собой сознание, какова его природа и происхождение. Ни одна из рассмотренных научных теорий, несмотря на все достоинства, не имеет достаточной доказательной базы и убедительной аргументации. Великая загадка Вселенной остается пока не разгаданной…

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Васильев В. В. Философия сознания. Новейшие тенденции. [Электронный ресурс]. URL: https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf (дата обращения 17.08.2025).
2. Гаспарян Д.Э. Психофизическая проблема как раздел современной философии сознания // Молодой ученый. 2009. № 12. С. 202-203.
3. Парпара А. А. Психофизическая проблема в современной аналитической философии: обзор основных направлений // Вопросы богословия. 2021. № 1. С. 158–179.
4. Парпара А. А. Полемика Дж. Сёрла и Д. Деннета о природе сознания с точки зрения христианской апологетики // Вопросы богословия. 2019. № 2. С. 118-147

REFERENCES

1.Vasilev V.V. Filosofia soznaniya. Novejshie tendencii [Philosophy of consciousness. The latest trends]. [Electronic resource]. URL: https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf (accessed: 17.08. 2025) (In Russian)
2.Gasparyan D.E. Psikhofizicheskaya problema kak razdel sovremennoj filosofii soznaniya [The psychophysical problem as a branch of modern philosophy of consciousness]. In: Molodoj uchenyj [The young scientist]. 2009. No. 12. P. 202-203. (In Russian)
3. Parpara A. A. Psikhofizicheskaya problema v sovremennoj analiticheskoj filosofii: obzor osnovnykh napravlenij [The psychophysical problem in modern analytical philosophy: an overview of the main directions]. In: Theological Questions. 2021. No. 1. P. 158–179. (In Russian)
4. Parpara A. A. Polemika Dzh. Syorla i D. Denneta o prirode soznaniya s tochki zreniya khristianskoj apologetiki [J. Searle and D. Dennett's polemic on the nature of Consciousness from the point of view of Christian Apologetics]. In: Theological Questions. 2019. No. 2 P. 118-147. (In Russian)