

О значении мифа в среднем периоде творчества Платона

Даниил Олегович Хмелевской

Студент магистрант

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

danielhmex@icloud.com

Аннотация. В статье предпринимается попытка определения значения мифа в зрелом периоде творчества Платона, также демонстрация неотъемлемости мифологем в философских произведениях мыслителя. Для этого приводится анализ категорий «λόγος» и «μῦθος» учитывая разные исследовательские позиции. Антонимичность данных категорий сохраняется благодаря применению к ним бинарных оппозиций, например, переход от мифологического мышления к абстрактным понятиям, согласно Х.Ф. Кессиди. Противопоставление логоса и мифа способствует выборочному прочтению философского труда, а, следовательно, нарушает целостность произведения мыслителя. Творения Платона, а в частности Парменида, демонстрируют неоднозначность противопоставления «λόγος» и «μῦθος», поскольку труды мыслителей имеют художественные приёмы продолжающие философские изыскания. В свою очередь, Платон использует миф в качестве продолжения философских рассуждений.

Ключевые слова: Логос, Миф, Платон, Парменид, «Федон», «Федр», «Пир», Диалектика

On the meaning of the myth in the middle period of Plato's work

Daniil Khmelevskoi

Student

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Social and Political Sciences

danielhmex@icloud.com

Abstract. The article attempts to determine the meaning of myth in the late period of Plato's work, as well as to demonstrate the inseparability of mythologems in the philosophical works of the thinker. For this purpose, the analysis of the categories «λόγος» and «μῦθος» is given, taking into account different research positions. The antonymy of these categories is kept due to the application of binary oppositions to them, for example, the transition from mythological thinking to abstract categories, according to F. K. Cassidy. The opposition of logos and myth contributes to the selective reading of the philosophical work, and, consequently, contravenes the integrity of the thinker's work. The works of Plato, and Parmenides in particular, demonstrate the ambiguity of the opposition between «λόγος» and «μῦθος», since the works of thinkers have literary devices that continue philosophical research. In turn, Plato uses the myth as a continuation of philosophical reasonings.

Keywords: Logos, Myth, Plato, Parmenides, «Phaedo», «Symposium», «Phaedrus», Dialectic

Введение

Как правило, категории «λόγος» и «μῦθος» противопоставляются. Антонимичность данных категорий имеет свои основы. Согласно со словарём Дворецкого «λόγος» содержит тридцать четыре значения, в то же время «μῦθος» обладает двенадцатью значениями. Происхождение слова «λόγος» восходит к древнегреческому глаголу «λέγω», что позволяет выделить изначальный и более общий смысл, лежащий в основе рассматриваемой категории, а именно действие «собирать, сбор урожая» [1, с. 842], а, следовательно, подобная функция предполагает «рассудочный» отбор жатвы. Иным образом образован «μῦθος», берущий своё начало из обыденного языка и, возможно, по этимологии является до-греческим [1, с. 976], однако понятие означает «речь, слово», что также не исключает элемент рационального. Тем не менее, логос, как знание, претендует на достижение истины, а миф повествует о древних Богах и подвигах героев. Советский исследователь античной философии Ф.Х. Кессиди в известной работе «От мифа к логосу» данные категории не наделял строгой антонимичностью, однако утверждал, что «...понятийно-логическое мышление отделяется от мифологической фантазии, а не возникает из неё (как следствие из причины)» [2, с. 46]. Хотя знаменитая надпись, гласившая: «Не геометр да не войдет», у входа в Академию Платона была признана ошибочной [3], и сомневаться в достойной оценке точных наук древним философом мы не можем, так как геометрия занимает особое место в гносеологии Аристотеля, представляя доступ к бытию (οὐσία) (Plat. Rep.7.526e), от этого наличие мифов в платоновском корпусе не становится менее удивительным. В связи с этим, необходимо обратиться к анализу понятий «λόγος» и «μῦθος», затем выделить и проанализировать значение мифа в среднем периоде творчества Платона, по причине того, что анализ мифа во всём корпусе мыслителя требует более объёмного исследования.

«Λόγος» и «Μῦθος»

Исходным традиционным пунктом в анализе мифа и логоса выступает их аналогия с человеческим мышлением, а, следовательно, с иррациональным и рациональным. Ф.Х. Кессиди устанавливает линейную схему развития мышления, указывая на качественные смены типов постижения действительности, где первоначальным является художественная аналогия и сравнение, «первобытная стихийная диалектика» [2, с. 78], а следующим типом познания выступает научная аналогия. Иными словами, воображение, содержащее мифические существа, которые олицетворяют природные явления, затем сменяются рациональным и понятийным. В свою очередь рациональное, утверждает Ф.Х. Кессиди, в первобытном мышлении уступает мифологическому способу освоения реальности, но стремится освободиться от фантастических образов [2, с. 78]. Следовательно, возникновение античной философии происходит в моменте преодоления мифологической картины мира, что «означало замену произвольного (фантастического, вымышленного) «рассказа» обоснованной аргументацией, разумно-логическими соображениями, то есть тем, что греками было обозначено термином «логос» (в отличие от термина «мифос»)» [2, с. 127]. Таким образом, устанавливается разрыв между двумя сферами мышления, антагонизм рационального и иррационального препятствует прочтению философских произведений, что отражается в приоритете логического содержания над его формой.

Классическим примером такой коллизии служит философия Парменида, которая выражена в форме поэмы. А.В. Лебедев в стихотворном переводе разделяет оставшиеся отрывки сочинения «О природе» на три части: проэмий, путь истины и путь мнения. Из трёх приведённых частей поэмы предпочтение отдаётся двум последним, на что указывает Л. Уилкинсон цитируя Корнфорда: «Нам не нужно задерживаться на аллегорическом проэмии», то есть нам не нужно задерживаться на проэмии, потому что он «аллегоричен», а в «аллегории» или «повествовании» нет ничего философски важного» [4, с. 167]. Однако такой подход в оценке проэмия Парменида — несправедлив, поскольку форма и

содержание в произведении, как правило, дополняют друг друга. «...Поэтический склад речи указывает слушателю, как настроить внимание, чтобы услышать сказываемое.» отмечает А.В. Ахутин [5 572]. Поэма полна художественного символизма, акцентирующего акт мышления человека через аллегорию путешествия, являющиеся методом достижения ἀλήθεια. Примечательно, что истина в древнегреческом языке созвучна слову «странствие» (ἀλητεία). Подобное путешествие начинает Парменид, повествуя о перемещении юноши из тьмы в мир света. В проэмии читатель может отметить следующие бинарные оппозиции: день и ночь, смертный и божество, ключ (κλήιδας) и ворота (θύρετρα) (fr. 1.13). Путешествие – это всегда переживание и порой оно бывает внутренним. Как отмечает Г.В. Драч, понятия пути и юноши выступают метафорами самопознания через образ путешествия [6, с. 256]. Следуя повествованию, художественная форма позволяет мыслителю отталкиваясь от аллегории, ввести свой главный философский концепт: «бытие есть, небытия нет» (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) (fr. 6.1) [7].

Экспрессию философскому концепту бытия придают боги, ведь «Любопытен тот факт, что одна и та же категория может быть в основе как рационально-умозрительных, так и мистико-религиозных феноменов» [8]. Средством достижения для юноши конечного пункта путешествия являются мудрые кони (πολύφραστοί ἵπποι) (fr.1.1), по-видимому, представлены реминисценцией ахилловских коней [9, с. 273], и которые управляются Девами Дочерьями Солнца к истине. Секст из Херонии, предполагаемый учитель Марка Аврелия, усматривал в Гелиадах символ глаз, с другой стороны, их жест отказа от покрывала (fr.1.10) можно понимать, как символы отказа от печали или прибытия домой [9, с. 274]. В свою очередь, природа отца Гелиад Ф.Ф Зелинский определяет через очищающие солнечные лучи, разгоняющие тьму и освобождающее нас от скверны [10, с. 38]. Божества, включая Правду, Закон, лишь обрамляют божественный статус истины и бытия. У.К.Ч. Гатри, определяя возможный источник вдохновения парменидовского «то εἶναι», находит его в образе «сферического космического божества» [11, с. 79], что косвенно подтверждает неразделяемую взаимосвязь поэтического образа с философским умозрением в произведение мыслителя.

Иными словами, мифологические образы в произведении Парменида, являя свой символизм читателю, предоставляют возможность прочувствовать и представить детально величественность прибытия к конечным пунктам философской теории, истине и бытию. Олицетворение, метафора, эпитет, реминисценция, мифология и философский концепт как признак «λόγος» в поэме Парменида — одно целое, части которого дополняют друг друга.

Тем не менее, Ф.Х. Кессиди указывает на свободное обращение Парменидом мифологическими образами, что должно говорить нам о преодолении авторитета мифа [2, с. 24]. Такое утверждение содержит истину, если исходить из линейной репрезентации движения истории, а, следовательно, предположения о наличии прогресса. Обобщение стирает индивидуальность произведений ранних греческих философов, поскольку они, как утверждает К. Боттичи, именуется «σοφία» [12]. Итальянская исследовательница исходя из данного определения, которое, в том числе, дает таким мыслителям Платон (Plat. Phileb. 28c), утверждает, что содержание термина «σοφός» располагается между поэтом и шаманом, а способом передачи знания для них служила устная традиция, следовательно, «...природа, являющаяся предметом их поэм, — это не наша «физическая реальность»: скорее, это природа в её самом всеобщем смысле, сфера совокупности бытия, которая дословно является на свет.» [12]. Вышеперечисленные замечания указывают на неоднозначность перехода «от мифа к логосу», вместе с этим К. Боттичи, усматривает в такой концепции идеологическую составляющую, содержащая идею исключительности Западной цивилизации.

Миф и логос обнаруживает себя, помимо процесса формирования научного знания в соответствии с Ф.Х. Кессиди, в пространстве литературы и ораторского искусства [13, с.

44]. Такой подход в рассмотрении взаимодействия и определения рассматриваемых понятий требует обращения к философии языка, поскольку античные философы с V в. до н. э. могли именовать «мифом» чужую работу или речь, а «логосом» то, что делают самостоятельно [13, с. 34]. Благодаря этому исследовательница античной философии К. Морган обращается к современным философским теориям, структурализму и постструктурализму, заключая следующее. Миф как часть философского произведения, по мнению автора, является продуктом текстуализации поэтического дискурса, что оформляет миф в жанр философского дискурса. Структуралисты видят в мифе отражения социальных категорий, скрытые в логических отношениях, например, бинарная оппозиция Парменида вплетена как в метафоры, так и в философский концепт. Напротив, в философии греческих философов можно заметить недоверие к языку, что позволяет применить метод деконструкции. Однако миф в философии не выступает предметом философской тотализации или попыткой становления «Другим», антагонистом философии, однако философ использует миф для анализа разрыва между реальностью и словами, включая в свой дискурс дискурс мифа. «Таким образом, если эти философы обеспокоены разрывом между языком и реальностью, и если миф по преимуществу является дискурсом, в котором этот разрыв является естественным и определённым, философский миф можно рассматривать как парадигму для этого разрыва. Философы-мифологи — это те, которые осознают недостатки языка, устанавливают эти недостатки в свои работы» [13, с. 42]. Иными словами, философия, содержащая рациональное, т.е. логос, использует миф в качестве пространства, проблематизирующего язык, согласно Деррида, через метафору: «... где значение существует в статусе доступности» [13, с. 42].

Итак, философ обращается к мифу, повторяет и репрезентирует его, а, следовательно, философия, обладающая логосом, его сохраняет. Данный феномен анализируется Л. Бриссоном в работе «Как философы сохранили миф», его позицию можно выразить следующим образом. Образцовым мифом, который прочно закрепился в Европейской культуре — миф о Сизифе. История о царе передавалась устно, затем была оформлена в жанре трагедии, однако сюжет об Эдипе обладает значением, которое продолжает вдохновлять литературу и психоанализ. Причины и основания того, что миф, в частности эдиповский, продолжает сохранять своё влияние — исследовательская проблема для Л. Бриссона.

Значение мифа менялось в течение истории, тем не менее существовал в форме аллегии, например, Аристотель избегал использования мифов в своих работах, Эпикурейцы и Академики критиковали Стоиков за аллегорическое обращение к мифам. В то же время, как полагали христиане на заре античности, Бог мог передавать истину верующим людям через тайны и мифы. Откровение передаётся мифом в мистериях, где поэты — посвящённые, которые передают истину достойным: «Этот способ передачи предполагает использование закодированного дискурса, дискурса с двояким значением, вписанного в действие тайны и в котором всё выражается через загадку и символы» [14, с. 2]. Иными словами, аллегория — метод сохранения мифа, а сам миф выражает нечто глубокое и несводимое в человеческом сердце: рациональное постигает свои границы, тем самым обращаясь к иррациональному [14, с. 2].

Вследствие появления письменности в VII в. до н.э. в античной Греции разразилась борьба дискурсов философии, истории и поэзии за право передачи памяти [14, с. 5]. Философский дискурс, в лице Платона, указывает на общедоступность аллегорий поэтов, однако философия требует правильного образа жизни, то есть некоторой исключительности, ввиду этого философ обращаясь к аллегии, а, следовательно, к мифу, присваивает коллективную память.

Обобщая исследование Л. Бриссона можно заключить следующее. Обращение философии античного времени к мифам началось вследствие изобретения письменности,

философский дискурс смог использовать миф в качестве аллегории для попытки «...заглянуть за буквальные смыслы, которые были морально шокирующими или научно абсурдными, и найти глубокие смыслы, соответствующие самым последним доктринам в области этики, психологии и даже физики» [14, с. 163].

Подведём промежуточные итоги. Философские категории «λόγος» и «μῦθος» рассматриваются исследователями в различных бинарных оппозициях, например, донаучное знание и научное знание, поэтика и риторика, философия и миф. Общим для рассмотренных позиций, исключая точку зрения Л. Бриссона, является сепарирование данных категорий на иррациональное (μῦθος) и рациональное (λόγος). Благодаря этому, они сохраняются в качестве антонимической пары. Позиция Ф. Х. Кессиди, а также философов аналитической традиции, способствует селективности прочтения философских произведений, игнорируя связь формы, содержания и художественных приемов, что приводит к редукции античного философского наследия. Постструктурализм пытается преодолеть бинарную позицию, отчасти её сохраняя, указывая на присваивание мифа философией, где миф — аллегория, пространство для философии языка. Исследовательская позиция Л. Бриссона позволяет прочесть античное философское произведение, не разделяя его на два противоположных способа мышления. Логос и миф находится в пересечении античных дискурсов: философии, истории и поэзии, однако, каждый из них претендует на передачу памяти в античной культуре. Философия использует миф в качестве аллегории, которая обращается к публике, при этом для мыслителя обращение к мифу выступает попыткой выражения и осмысления невероятных умозрительных гипотез. Одно остаётся неизменным — наличие мифа в античной философии, которое заслуживает исследовательского внимания.

Миф в среднем периоде творчества Платона

Мифы встречаются во всех периодах творчества Платона. Однако диалоги зрелого периода, датируемые А.Ф. Лосевым 80-60-ми годами IV века до н.э. [15, с. 3], содержат мифы в качестве философского аргумента: «Федон», «Пир», «Федр». Платон претерпевает аналогичное отделение логоса от мифа в подходах интерпретации его корпуса сочинений. Первый метод анализа творчества мыслителя — догматический подход, который фокусируется на «философском» содержании, игнорируя форму диалога аллегории и участников беседы [16]. Подобная исследовательская позиция позволяет выделить периодизацию философии Платона, определяя эволюцию его взглядов, и обосновывать существование эзотерического и экзотерического учения мыслителя. Вместе с тем, форма диалога предполагает повествование не от лица автора, а, следовательно, философия Платона может выражаться косвенно, в том числе через художественные приёмы [17]. Драматический подход старается учитывать все составляющее произведений античного мыслителя, анализировать диалог как цельное произведение: «Они (цитаты, ссылки и аллюзии), несомненно, были бы услышаны первоначальной аудиторией Платона и оказали бы разнообразное влияние на то, как был понят диалог в целом» [18]. В данном анализе произведений Аристокла мы совершим попытку сопоставления философского содержания с мифологемами, рассматривая данные диалоги в порядке упоминания А.Ф. Лосевым.

Диалог «Федон»

Данный диалог, имеющий подзаголовок в тетралогиях Трассила «О душе», посвящен философскому обоснованию бессмертия души. Подобное обоснование обнаруживает деление мира на зримое и незримое. Предпосылкой размышления о действительности выступает «умирание и смерть» (θανατῶσι, καὶ σφᾶς) (Plat. Phaedo 64b) [19]. Смерть отделяет (ἀπαλλάσσω) душу от тела, следовательно, проявляется душа — сущность (οὐσία) человека. В то же время, Философ намечает гносеологическую проблематику, сосредоточенную в понятиях «схватывать» (λαμβάνω), «умозаключать» (ἐννοέω) и «припоминать» (ἀνάμνησις). Все перечисленные понятия содержатся в

следующем отрывке: «Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу, — это припоминание (ἀνάμνησιν)? Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв (λαβὼν) иным каким-либо чувством не только узнает это, но еще и примыслит (ἐννοήσῃ) нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит (ἐλαβεν)?» (Plat. Phaedo 73c).

Иными словами, акт познания содержит механизм обращения к умопостигаемому (νοούμενος), человек встречая равные предметы «схватывает» их равенство, тем самым обращаясь к разумной части души (νοῦς), а затем к самому «νοούμενος». И.А. Протопопова называет философский подход Платона «феноменологическим» [20], что означает продумывание и осмысление работы собственного ума. В свою очередь «ἀνάμνησις» души (Plat. Phaedo 72e–78b) содержит пред-знание, причастное к «бытию самому по себе» (αὐτό οἰστί) (Plat. Phaedo 75d), например, знание равного самого по себе (ἴσον καὶ αὐτοῦ), которое помогает нам видеть равное в сфере телесного и чувственного. Таким образом, философ переходит к определению истинно сущего через качества души.

Рассуждение о бессмертии души, о её способностях, неизбежно приводит мыслителя к мифу: «Коренятся, мифы, правда, в одной и той же душе» [21, с. 229]. Федоновская мифологема содержится в отрывке 107c–115a и повествует об устройстве космоса. Согласно мифу, о котором повествует Сократ, человеческий род находится в падинах (κοίλοις) между подземным (βέρεθρον/Τάρταρος) и небесным (ἔσχατον τὸν ἄερα) мирами. Мир Тартара повествует об опыте души после смерти, однако загробное путешествие и суд, определяющий дальнейшую реинкарнацию души, детерминированы прожитой жизнью на земле. Благочестивая жизнь, проведенная в земном мире, даёт доступ человеческому духу в страну высшей чистоты (τὴν καθαρὰν οἴκησιν), однако философская практика жизни обеспечивает бестелесную посмертную жизнь в более прекрасных (καλλίους) местах. Страна крайнего рубежа воздуха или высшей чистоты, устроена согласно красоте, а её жители пребывают в блаженстве и могут видеть Солнце и Луну каковы они на самом деле (ὕπ' αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα) (Plat. Phaedo 111c). Иными словами, земля — разноцветный мяч, имеющий как минимум три измерения, связанные системой рек.

В то же время, в диалоге присутствует сквозной миф, драматизирующий судьбу Сократа — легенда о Тесее и Минотавре (Plat. Phaedo 58a). Согласно мифу, Тесей победил страшное чудовище в лабиринте острова Крит, спас семь юношей, семь юных дев также смог уцелеть сам. «А, афиняне, как гласит придание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство» (Plat. Phaedo 58b). Принимая во внимание аллегоричность мифа, мы можем выделить следующие параллели между Сократом и Тесеем. Философ также пытается спасти своих слушателей от страха смерти, и античный герой спасает сограждан, побеждая Минотавра. Тюрьма и тело — места действия диалога, которые быть восприняты как образ Кносского лабиринта [22]. Для освобождения души от тела Сократу необходимо избавиться от своего Минотавра, от страха смерти, для этого мыслитель использует философию. Вместе с тем, обрамляющий миф о Тесее содержит ритуальный смысл. Корабль Тесея должен был вернуться с Делоса за день до другого афинского праздника — Таргелии. Данный праздник был посвящён Аполлону и, вполне возможно, предполагал человеческие жертвоприношения. Афиняне ежегодно выбирали двух мужчин, содержащиеся за счет полиса, их именовали «фармакоί», т.е. очистительное средство от грехов граждан [22].

Таким образом, диалог содержит две смысловые сферы. Первая сфера, поскольку с неё начинается диалог, — миф о Тесее, означающий подвиг Сократа над смертью. Вторая сфера, включённая в миф, — философия Сократа, орудие победы над смертью. Впоследствии катарсисом выступает миф о космосе [21, с. 223], где душа продолжает свою судьбу согласно утверждённой ею практикой жизни на Земле, а философия — нить

Ариадны для человеческого духа [22]. В диалоге «Федон» философия и миф объединены метасюжетом путешествия, требующего от человека героической и философской практики в познании себя или своей души. По этой причине, образ Сократа, обрамлённый подвигом Тесея и философией, обращённой не на природу, но на душу, героизируется [22, с. 274] и драматизируется.

Диалог «Пир»

Снова воспользуемся классификацией диалогов Трассила, где платоновский симпозиум обладает подзаголовком «О благе». Диалог содержит семь речей о мифическом существе «Эроте» являющимся читателю в семи разных ипостасях, например, Федр в своей речи задаётся вопросом о его происхождении (Plat. Sym.178b — 180b), но Эрисимах утверждает заключение Эрота в природе тела (φύσις τῶν σωματῶν) (Plat. Sym.186b). Однако речь Сократа отличается методом диалектического рассуждения, который демонстрируется в фрагменте (Plat. Sym.199c — 201c). Сократ, беседуя с Агафоном, выводит определение Эрота, который есть любовь (ἔρως), представляемая предметом (τι/τινῶν) желания (ἔνδεια) (Plat. Sym.200e). Однако любить и желать чего-либо мы можем лишь тогда, когда мы этим не обладаем. Далее Сократ заключает, с помощью Диотимы, о срединном (μεταξὺ) положении Эрота, которое выражается в его полубожественном статусе в качестве великого даймония (Δαίμων μέγας). Эрот заполняет промежуток между людьми и богами обеспечивая их связь (Plat. Sym.202e—203a) Даймоний в следствие смешанной природы, дитя Пороса и Пении, может возлюбить как прекрасное, так и безобразное. Однако истинной любовью является любовь к благу (ἀγαθόν) (Plat. Sym.204e). Согласно Диотиме, все люди беременны духовно и телесно, беременные духовно выносят «Разумение и другие добродетели (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν)» (Plat. Sym.209a). Оттого появляется градация тел по мере причастности (μετέχοντα) к прекрасному, а его постижение описывается так: «Вот каким путём нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо всё время, словно бы по ступенькам, подниматься (ἐπιανίενα) ради самого прекрасного вверх (ἔνεκα τοῦ καλοῦ)...» (Plat. Sym.211c).

В своей основе «Пир» содержит диалектику, конкретизирующую сущность Эрота, а, следовательно, философия обращается к мифу. Однако подобное обращение содержит философскую направленность от логоса к мифу. Вектор движения всего диалога построен на логической конкретизации сущности греческого божества [24, с. 438], а речь Сократа обобщает все предшествующее речи философским осмыслением мифического божества. Правильный порядок созерцания прекрасного (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά) описанный в фрагменте 210a-212b имеет схожую структуру с линией Платона в диалоге «Государство» 509d- 511e [25, с. 533]. Обратимся к данному отрывку.

Мыслитель полагает связь двух областей мира, зримого (γένους) и не зримого (νοούμενου), через образ прямой линии, на которой в иерархическом порядке располагаются познавательные способности души, в то же время отражающие статус познаваемых сущих. Прямая разделена на две равные части, каждая из которых также делится надвое. Два отрезка первой части зримого мира, имеющие характер отношения подлинности и неподленности, соответствуют: первый — образам (εἰκόνας, σκιάς), второй — физическим телам (...ζῆς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν...) (Plato Rep. 6. 509d—510a). Аналогичное деление сохраняется и в другой части прямой, презентуя умопостигаемый мир: «Один раздел умопостигаемого (τοῦ νοητοῦ) душа вынуждена искать на основании предпосылок (ὑποθέσεων), пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу (οὐκ ἐπ' ἀρχήν), а к завершению (ἐπὶ τελευτήν).» (Plato Rep. 6.510b). Здесь проявляется «мысленный взор» (διανοία) (Plato Rep. 6.511a) души, который руководствуется в познании предпосылками (ὑποθέσει), но не имеет возможностей перейти к «началу» (ἀρχήν). Четвёртый отрезок, расположенный выше предыдущего, постигается с помощью диалектической способности (τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) души.

Вместе с тем, диалектическая способность, обращающаяся к беспредпосылочному началу сущего, не требует чувственного подхода к ним: «но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.» (Plato Rep. 6.511c) Однако восходить к беспредпосылочным началам возможно через первый отрезок линии, однако далее душа мыслит самими идеями (Plato Rep. 6.510 b). Согласно позиции Хью Х. Бенсона, диалектика и «мысленный взор» (διάνοια) по-разному интерпретируют свои предпосылки (ὑπόθεσις), а, следовательно, данные методы различны. Первый метод рассматривает их исключительно как предположения, от которых стоит восходить к началу, второй метод останавливается на таких предпосылках, прибывая в «низших вещах». «Идея, по-видимому, заключается в том, что дианоэтика использует чувственное восприятие для изучения или исследования вещей, которые должны быть постигнуты мыслью или разумом. Дианоэтика использует чувственное восприятие как способ исследования Идей. Диалектика — нет.» [25, с. 196] заключает Хью Х. Бенсон.

Переход к «началу» (ἀρχήν) в симпозиуме Платона могут также символизировать речи участников беседы, идущие от отдельных качеств «великого даймония» к сократовскому определению Эроса и любви. Речь Сократа, с мифологической тематикой, повествует о познании, восхождении к прекрасному, где начальной ступенью выступают физические тела, а начало (ἀρχήν) выражено прекрасным самим по себе. Исследователи К. Корриган и Е. Глазова-Корриган определяют диалектику мотивом диалога «Пир», называя речь Сократа с Диотимой актом самопознания также подчёркивая смешанный образ любви в божественном и человеческой сферах, приходят к выводу, что пред нами открывается «общий ландшафт, в котором миф и логос освещают друг друга» [26, с. 210].

Диалог «Федр»

Диалоги «Федр», или «О любви» и «Пир» объединены общими персонажами в лице Сократа и Федра, между тем Трасилл объединяет произведения в одну тетралогию [13, с. 26]. Общая тематика диалогов заключается в Эросе, что подтверждают речи Сократа посвящённые «великому даймонию» (Plat. Phaedrus 237d—237c, 257a—257b). А.А. Глухов указывает, что важное положение в архитектуре диалога занимает диалектика. Однако диалектика представлена в двух направлениях мысли: восхождение от частного к единому, схождение от единого к частному: «Первое движение соответствует «своему языку», поискам автономии и речи о своем благе, тогда как второе — «общему языку», поискам справедливого представления множества» [27, с. 36]. Диалог повествует не только о диалектике, но также о проблеме письма, риторики, души. Тем не менее, как в анализе диалога «Пир», мы ограничим наше исследование до мифа и диалектики.

Основополагающим методом для построения речей Сократом является диалектика, позволяющая мыслителю видеть единства (ἐν) и устремляться (δίωκω) к ним: «Следом за ним по пятам, как за богом» (Plat. Phaedrus 266c). Философская диалектика выражается в двух направлениях: первый путь — возведение (ποιῆ) частных видов к единому, второй — разделение (διατέμνειν) на частные виды (Plat. Phaedrus 265d—266b).

Первая речь Сократа направлена на поиск общего в частном, а именно, влюбленных объединяет влечение (ἐπιθυμία), которое делится на «...одно из них врожденное, это — влечение к удовольствиям, другое — приобретенное нами мнение относительно нравственного блага и стремления к нему.» (Plat. Phaedrus 237d). Пренебрежение мнением о благе (σωφροσύνη) и предпочтение необузданного (ὑβρις) влечения приводит человека к опасным зависимостям, однако именно эта сила (ρόμη) именуется Эросом (Plat. Phaedrus 238c). Такая любовь приводит к невзаимной любви, делая возлюбленного несчастным.

Вторая речь Сократа, посвящённая Эроту должна «...смыть с себя чистую речь всю эту морскую солёную горечь, заполнившую наш слух.» (Plat. Phaedrus 243d). В связи с этим, философ начинает с общих положений и переходит к частным выводам: любовь как неистовство (μᾶνία) доставляющая счастье (εὐτυχία) требует анализа божественной и

человеческой души. Душа представляется вечнодвижущейся, началом и не имеющим начала, а, следовательно, бессмертной (Plat. Phaedrus 245c—246a).

Философским образом человеческой души выступает крылатая упряжка, кони которой обладают смешанной природой: белый конь рассудителен (σωφροσύνης), вороной «...друг наглости (ὑβρεως) и похвальбы...» (Plat. Phaedrus 253e). Внутри неба, куда устремляется душа после смерти тела, возникший (νῦν) вынужден справляться с конями для возможности созерцания занебесной области (ὑπερουράνιον τόπον), где находится истинное бытие (οὐσία ὄντως οὐσα), в том числе прекрасное само по себе (αὐτὸς ὁ καλός). Согласно закону Адрастеи, душа ставшая попутчицей богов устремленных в истинное бытие, и увидевшая истинное, «...будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой...» (Plat. Phaedrus 253e). Душа созерцающая больше всех занебесную область вселяется в тело будущего философа, однако лучшую долю получает та душа, которая жила согласно философии (Plat. Phaedrus 248e).

Иными словами, Платон повторяет мотив диалогов «Федон» и «Пир», наделяя душу пред-знанием, которое человеческая душа припоминает в земной жизни, проявляя его в состоянии любви или мании: «Состояние, о котором у меня речь ... люди зовут Эротом...» (Plat. Phaedrus 249d — 252b). Речи Сократа в «Федре» воспроизводят диалектическое движение к идеям, согласно VI книге государства, разделённую линию, которую мы проанализировали выше. Человек узнает прекрасное или иной эйдос в предметном мире, находя какие-либо тела более причастными к эйдосу и восходит к истинному бытию, пространству пребывания эйдосов самих по себе. В то же время, душа воспользовавшаяся диалектикой как методом, нитью Ариадны, «...при помощи самих идей полагает она себе путь» (Plato Rep. 6.510b). П. Фридлэндер анализируя миф в диалоге «Федр», заключил следующее: «Центральным моментом этого мифа (*крылатая упряжка — прим. автора.*) снова выступает необходимая корреляция между душой и Эйдосом, точно так же, как она является фокусом всей философии Платона» [28, с. 195]. Из этого усматривается, что миф для Платона в диалоге «Федр» — одно из пространств для анализа философских категорий души и эйдоса.

Заключение

Фундаментальные категории «λόγος» и «μῦθος» обладают широким объёмом, что позволяет рассматривать их взаимосвязь в разных аспектах, не ограничиваясь прогрессивным движением от «...мифологического отождествления к научной аналогии...» [2, с. 316], как утверждает Ф. Х. Кессили. Принимая подобную исследовательскую позицию, или отдавая предпочтение лишь одному из многих научных воззрений, мы способствуем редукции философских произведений античности, забывая о взаимосвязи обрамляющих приемов и философского содержания. Примеры произведений Парменида и Платона показывают неоднозначность перехода от иррационального мифа к рациональному логосу. Первый мыслитель — σοφός находящийся между шаманом и поэтом. Однако Платон, в рассмотренных диалогах зрелого периода, использует миф в качестве аллегии, драматизирующую собеседников, а философское рассуждение прибегает к мифологемам для «...продвижения линии аргументации установленной логосом» [29, с. 29] или вовсе образуется взаимное освещение логоса и мифа. Благодаря этому, мы можем отметить общее звено объединяющее миф и философское содержание диалогов, а именно мотив восхождения и путешествия, будь то путь Эроса к прекрасному или гносеологическое восхождение к эйдосам самим по себе. Иными словами, миф и логос в произведениях Платона взаимозависимы, а утверждение перехода от мифа к логосу равносильно обоснованию движения от логоса к мифу, поскольку диалоги Платона — цельные произведения, в которых имеют значение не только философская аргументация,

но и другие составляющие такие как метафора, цитаты, ссылки, аллюзии персонажи диалогов и места действия диалогов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Beekes S. P., Beek L. V. *Etymological Dictionary of Greek*. vols. 1 & 2. Leiden. Brill 2010. 1808 p.
2. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб. 2003. 360 с.
3. Райнхардт Р. О. Античные традиции и формирование итальянской национальной модели самоорганизации научного сообщества // *Научный диалог*. 2017. №2. С. 207-215.
4. Wilkinson L. A. *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*. New York. Continuum. 2009. 168 p.
5. Ахутин А.В. *Античные начала философии*. СПб. 2007. 778 с.
6. Драч Г.В. *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. М. 2003. 318 с.
7. Парменид. О природе // *Фрагменты ранних греческих философов Ч.1*. М. 1989. С. 274-298.
8. Городнёва М. С. Рациональное и иррациональное в ранней греческой философии // *Гуманитарный вектор*. Серия: Философия, культурология. 2015. №2 (42). С. 6-11.
9. *The Fragments of Parmenides: A Critical Text With Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Ed. A.H. Coxon. Las Vegas. Parmenides Publishing. 2009. 476 p.
10. Зелинский Ф. Ф. *История античных религий*. Том 1-3. СПб. 2014. 864 с.
11. Гатри У.К.Ч. *История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита*. СПб. 2017. 845 с.
12. Bottici C. *Mythos and Logos: A Genealogical Approach*. // *Epoché*. 2008. V. 13. Issue 1. P. 1-24.
13. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Ed. Kathryn A. Morgan. Cambridge University Press. 2000. 324 p.
14. Brisson, Luc. *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago. University of Chicago Press. 221 p.
15. Лосев А.Ф. Вводные замечания к тому 3 // *Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи*. М. 1993. 528 с.
16. Серегин А. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм // *Платоновский сборник в т. 2 Т.1.* / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. СПб. 2013. С. 75-92.
17. Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // *Schole, СХОЛЭ*. 2021. № 1. С. 342-353.
18. Press G. A. *Principles of Dramatic and Non-dramatic Plato Interpretation // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Ed. G. A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1993. p. 107-27.
19. *Платон Собрание сочинений в четырех томах.* / *Общ. ред. А. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи*. М. 1990-1994.
20. Протопопова И. А. Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2012. №6 (90). С. 85-100.
21. Рейнхард К. *Мифы Платона*. СПб. 2019. 313 с.
22. Futter D. *The Myth of Theseus in Plato's Phaedo // Akroterion* 2014. V. 59. Issue 1. P. 1-14

23. Фридеман Г. Платон его гештальт. СПб. 2020. 357 с.
24. Лосев А.Ф. Комментарии // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи: прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М. 1993. 528 с.
25. The Oxford Handbook of Plato. Ed. G. Fine. Oxford. Oxford University Press. 2011. 618 p.
26. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium. Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press. 2004. 280 p.
27. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А.А. Глухова. СПб. 2017. 232 с.
28. Friedlander P. Plato: an Introduction. Princeton. Purdue University Press. 1973. 466 p.
29. Nicholson G. Plato's Phaedrus: the philosophy of love. Princeton Purdue University Press. 231 p.

REFERENCES

1. Beekes S. P., Beek L. V. Etymological Dictionary of Greek. vols. 1 & 2. Leiden. Brill 2010. 1808 p.
2. Kessidi F. Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoj filosofii. SPb. 2003. 360 s. (In Russian)
3. Rajnhardt R. O. Antichnye tradicii i formirovanie ital'yanskoj nacional'noj modeli samoorganizacii nauchnogo soobshchestva // Nauchnyj dialog. 2017. №2. S. 207-215. (In Russian)
4. Wilkinson L. A. Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos. New York. Continuum. 2009. 168 p.
5. Ahutin A.V. Antichnye nachala filosofii. SPb. 2007. 778 s. (In Russian)
6. Drach G.V. Rozhdenie antichnoj filosofii i nachalo antropologicheskoy problematiki. M. 2003. 318 s. (In Russian)
7. Parmenid. O prirode [Parmenides On Nature] //Fragmentsy rannih grecheskih filosofov CH.1. M. 1989. S. 274-298. (In Russian)
8. Gorodnyova M. S. Racional'noe i irracional'noe v rannej grecheskoj filosofii // Gumanitarnyj vektor. Seriya: Filosofiya, kul'turologiya. 2015. №2 (42). S. 6-11. (In Russian)
9. The Fragments of Parmenides: A Critical Text With Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Ed. A.H. Coxon. Las Vegas. Parmenides Publishing. 2009. 476 p.
10. Zelinskij Ф. F. Istoriya antichnyh religij. Tom 1-3. SPb. 2014. 864 s. (In Russian)
11. Gatri U.K.CH. Istoriya grecheskoj filosofii v 6 t. T. II: Dosokratovskaya tradiciya ot Parmenida do Demokrita.[*Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus Volume II*] SPb. 2017. 845 s. (In Russian)
12. Bottici C. Mythos and Logos: A Genealogical Approach. // Epoché. 2008. V. 13. Issue 1. P. 1-24.
13. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Ed. Kathryn A. Morgan. Cambridge University Press. 2000. 324 p.
14. Brisson, Luc. How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology. Chicago. University of Chicago Press. 221 p.
15. Losev A.F. Vvodnye zamechaniya k tomu 3 // Platon Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3/Obshch. red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Taho-Godi; Primech. A. F. Loseva i A. A. Taho-Godi. M. 1993. 528 s. (In Russian)
16. Seregin A. Sovremennye podhody k interpretacii Platona: dogmatizm, antidogmatizm i dialogizm // Platonovskij sbornik v t. 2 T.1. / Red. I. A. Protopopova, O. V. Alieva, A. V. Garadzha, A. A. Gluhov, A. V. Mihajlovskij, R. V. Svetlov. SPb. 2013. S. 75-92 (In Russian)

17. Protopopova I. A. «Metafizika» i «fenomenologiya» u Platona («Fedon») // Schole, SKHOLE. 2021. № 1. S. 342-353. (In Russian)
18. Press G. A. Principles of Dramatic and Non-dramatic Plato Interpretation // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations. Ed. G. A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1993. p. 107-27.
19. Platon Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. / Obshch. red. A. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. M. 1990-1994. (In Russian)
20. Protopopova I. A. Prygayushchij lebed': o dramaticheskom podhode k dialogam Platona // Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos». 2012. №6 (90). S. 85-100. (In Russian)
21. Rejnhard K. Mify Platona. [Reinhardt K. Platons Mythen] SPb. 2019. 313 s. (In Russian)
22. Futter D. The Myth of Theseus in Plato's Phaedo // Akroterion 2014. V. 59. Issue 1. P. 1-14
23. Frideman G. Platon ego geshtal't. [Friedemann H. Platon Seine Gestalt] SPb. 2020. 357 s. (In Russian)
24. Losev A.F. Kommentarii // Platon Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2 / Obshch. red. A. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. M. 1993. 528 s. (In Russian)
25. The Oxford Handbook of Plato. Ed. G. Fine. Oxford. Oxford University Press. 2011. 618 p.
26. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium. Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press. 2004. 280 p.
27. Platon. Fedr. / Perevod, vvedenie, interpretaciya, ukazatel' imen, primechaniya A.A. Gluhova. SPb. 2017. 232 s. (In Russian)
28. Friedlander P. Plato: an Introduction. Princeton. Purdue University Press. 1973. 466 p.
29. Nicholson G. Plato's Phaedrus: the philosophy of love. Princeton Purdue University Press. 231 p.