



INTERREGIONAL ORGANIZATION
“RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY”



The Herzen State Pedagogical University of Russia



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

26TH INTERNATIONAL CONFERENCE
«THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT»:
«Plato’s Heritage from a Historical View:
Intellectual Transformations and New
Research Strategies»

Saint Petersburg
28–30 August
2018

St Petersburg
2018



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



Российский государственный педагогический университет
имени А. И. Герцена



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

XXVI НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«Платоновское наследие
в исторической ретроспективе:
интеллектуальные трансформации
и новые исследовательские стратегии»

Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г.

Сборник материалов

Санкт-Петербург

2018

Оргкомитет конференции:

Шичалин Ю. А. (председатель), Светлов Р. В. (зам. председателя),
Летягин Л. Н., Шмонин Д. В., Степанова А. С., Протопопова И. А.

Программный комитет конференции:

Мочалова И. Н. (председатель), Курдыбайло Д. С. (зам. председателя),
Алымова Е. В., Гончаров И. А., Хмара И. В., Лисовский П. П.

Проводится при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-20039 «Проект организации международной конференции "Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии"»

Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2018. — 400 с.
ISBN 978-5-9909527-3-7

Настоящий сборник включает тексты докладов участников XXVI международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». (Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Русская Христианская Гуманитарная Академия. 28–30 августа 2018 г.)

- © Коллектив авторов, 2018
- © МОО «Платоновское философское общество», 2018
- © Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, 2018
- © Русская христианская гуманитарная академия, 2018

Подписано в печать 18.09.2018
Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Бум. офсетная
Печать цифровая. Усл. печ. л. 25
Заказ № 807

МОО Платоновское философское общество
Тел.: (812) 310-79-29; +7(981) 699-6595;
e-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано ИП А. В. Сидорович
на полиграфической базе типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199

Маковецкий Евгений Анатольевич, Санкт-Петербургский
государственный университет, Институт философии,
профессор, доктор филос. наук

ЭКФРАСИС ТЕЛА В РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ ПЛАТОНОВСКИХ ДИАЛОГАХ¹

Аннотация: В статье сравниваются классическая и ранневизантийская модели экфрасиса тела. Анализируются описания тела в диалоге Мефодия Патарского «Пир десяти дев» и в диалоге «О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною» Григория Нисского. Основная особенность ранневизантийской модели состоит в том, что в ее рамках оказывается возможным экфрасис невидимого: зачатия и воскресения.

Ключевые слова: византийский платоновский диалог, экфрасис тела, зачатие, воскресение, свт. Мефодий Патарский, свт. Григорий Нисский.

E. A. Makovetsky

Ekphrasis of body in the Early Byzantine platonic dialogues

Annotation: Classical and Early Byzantine models of ekphrasis of body are compared in the paper. Two platonic dialogues are discussed here, namely, “Symposium, or on Virginity” by Methodius of Olympus and “On the Soul and the Resurrection” by Gregory of Nyssa. The main feature of the Early Byzantine model of ekphrasis of body is the ability to show something invisible, namely, Conception and Resurrection.

Keywords: Byzantine Platonic Dialogues, Ekphrasis of Body, Conception, Resurrection, st. Methodius of Olympus, st. Gregory of Nyssa.

Разносторонний интерес к экфрасису связан, возможно, с увеличением доли визуальных ощущений в общем объеме чувственности современного человека. Новые способы связи, распространившиеся в XX веке, предоставляют прекрасные возможности для передачи зрительных образов. Разумеется, Интернет сейчас намного более доступен, чем иллюминированные рукописи в Средние века. Кроме того, новейшие технологии способны передавать и то, что было невозможно для свитков и кодексов, — живую человеческую речь. Новое электронное пространство, возникшее для зрительных образов и речи, еще только начинает осваиваться, поэтому нет ничего удивительного в том, что, столкнувшись с чем-то новым, люди вспоминают старое: экфрасис (точно так же для физики элементар-

¹Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00669 «Риторические стратегии в истории византийской литературы».

ных частиц оказались полезными некоторые элементы физики Аристотеля [1, с. 139]).

Под экфрасисом мы понимаем речь, связанную с изображением и содержащую его описание²; или речь, предмет которой ясно предстает перед глазами слушателей³. Мы не стремимся здесь описать эту волшебную силу экфрасиса — создавать в речи зримые образы. Экфрасис действительно на это способен и, возможно, даже превосходит в ясности и живости создаваемых им образов и скульптуру, и живопись. Наша цель в другом: выявить специфику экфрасисов тела в ранневизантийском платоновском диалоге⁴. Здесь будет важно, кроме того, понять, почему именно так, а не иначе изображается тело в сочинениях христианских авторов.

Если экфрасис — это описание изображения, то необходимо иметь в виду, что образ, возникающий в описании, может быть очень далеким от своего оригинала, а главное, что возможно описание и вовсе без оригинала. Примером последнего, скорее всего, являются «Картины» Филострата Старшего [8], а первого — «Дафнис и Хлоя» Лонга [4]. В действительном существовании галереи, описанной Филостратом, есть все основания сомневаться, а книга Лонга начинается с указания на картину, за которым следует многостраничное «описание» ее содержания. Главное в подобных экфрасисах — не верность оригиналу, а создание в речи ясного, живого, «картинного» образа того, что описывается. Именно это значение экфрасиса — создавать зримые образы — мы имеем в виду в первую очередь, говоря о ранневизантийских экфрасисах тела.

И еще одно предварительное замечание. Тело, казалось бы, является самым что ни на есть обычным предметом для экфрасиса. На страницах «Картин» Филострата Старшего мы встречаем множество описаний человеческого тела: тел мужчин и женщин, обнаженных и покрытых одеждой, находящихся в покое и захваченных движением, живых тел и мертвых, даже описания расчлененных тел можно встретить у Филострата. Понятно, что человеческое тело никогда не воспринимается наподобие голландского натюрморта, само по себе, но всегда говорит о человеке, всегда воспринимается в качестве выразительного средства души, или вместилища души. Понятно поэтому, почему вид мертвого тела так ужасает, например,

² См. определение диалогического экфрасиса Н. В. Брагинской: «беседа, связанная с изображением и содержащая его описание» [2, с. 1].

³ Это определение содержится в Прогномнамах Афтония: [10, р. 46].

⁴ О византийском платоновском диалоге как жанре см.: [3, с. 33–35].

героев диалогов свт. Григория Нисского [5] и Платона [6]: что как не крайнюю степень ужаса и потерянности души, может выражать принадлежащее ей мертвое тело? Если в экфрасисах тело является своего рода выражением души, то ведь и само по себе тело (безотносительно к практике его описания) тоже не является самостоятельной материальной совокупностью органов или частей: оно всегда содержит внешние для его материальности мотивы для рождения, движения, смерти. Наверное, поэтому задача описать само по себе тело окажется неразрешимой. Тело описывается и для изображения души, и через изображение каких-то душевных перипетий. В этом, скорее всего, и состоит основная сложность экфрасисов тела: тело слишком эфемерный предмет, чтобы его было легко описывать. Для описания тело — это предмет в большей степени нематериальный, чем материальный, если оно всегда описывается для изображения и через изображение души.

Однако видимость тела — это то, что делает возможным решение сложной задачи экфрасиса тела. При всей эфемерности, текучести и образности тела его ускользающая материальность тем не менее весьма убедительна по сравнению с простотой души. В отличие от последней, тело занимает место в пространстве и имеет части, оно оказывается видимым само по себе. Конечно, видимость тела лишь частичная, мы можем видеть всегда только какой-то фрагмент тела: его часть, одну сторону, тело в какой-то период жизни человека. Мы никогда не можем видеть тело целиком, но душу-то мы и вовсе не видим! Свт. Григорий Нисский, разъясняя христианский догмат о Воскресении [5, с. 307–313], описывает эту ситуацию с «фрагментарностью» тела в виде вопроса: какое тело восстановится при воскресении (детское, взрослое...) или, может быть, воскреснет сразу целая толпа тел? Тем не менее пусть фрагментарно, но тело оказывается доступным для описания, поскольку пусть хотя и фрагментарно, но все-таки оно видимо⁵.

Тело, будучи лишь частично видимым и являясь выражением души, тем не менее изображается в экфрасисе, если под экфрасисом мы понимаем создание зримого образа в речи. Образ тела, созданный в экфрасисе, без ошибки опознается нами в качестве именно человеческого тела, хотя описывается при этом вовсе не тело. Опи-

⁵ Поскольку как изображение тела, так и интерпретация этого изображения строятся по одним и тем же правилам, то нет никакой сложности в этой фрагментарности: видя руку, я имею в виду и ногу, видя старика, я имею в виду, что он был ребенком, и т. п.

сываются именно фрагменты тела, да при этом еще вовсе не обязательно «телесные» или материальные. Приведем в пример описание глаз Панфеи, уходящей из жизни вслед за своим погибшим от ран супругом:

... давай заметим не только то, что огромны они или что они черны, но и то, какой ум в них светится, сколько достоинств ее души... в них выражается; теперь они таковы, что вызывают общую жалость, но не лишены своей ясной веселости. В них видна непреклонная решимость, основанная на разумной обдуманности, а не опрометчивой смелости; они сознают свою близкую смерть, но еще не совсем ушли из здешнего мира. И спутник любви — страсть из глаз ее так и изливается, что мы как бы воочию видим, как она светится [8, с. 72].

Благодаря этому описанию мы действительно очень хорошо видим глаза Панфеи, но заметим, что при этом всего лишь две «материальные» характеристики глаз даны Филостратом: чернота и огромность.

Приведем еще один, уже современный, пример экфрасиса тела.

Не сказать, чтобы со своим телом я был во враждебных отношениях, но не был и в дружеских. Я не был зажат, просто испытывал от него раздражение. Напряженные отношения объяснялись тремя причинами. Первая относилась как раз к футболу, к тому, что физической подготовки мне не хватало, хотя я не был и слабаком, но тело не оказывало мне никакой поддержки, не давало никаких бонусов... До меня далеко не сразу дошло, что талантливость футболиста неотделима от талантливости его тела. Я же должен был буквально вымалывать у своего тела каждую кроху. И за эту его бесталанность я на него сердчал. А еще на свой нос. Лет в четырнадцать он начал расти, что долгое время вызывало мое недовольство. Время от времени я измерял его (задача не из простых, лоб, переносица, основание носа, что где начинается, где кончается, и чтобы никакого обмана), я изучал его с помощью сложной системы зеркал, он меня волновал, но потом, года три спустя, неудовлетворенность носом вдруг куда-то пропала. Возможно, я понял, что нос — это тоже я. То же самое было и с так называемым мужским достоинством. Это вовсе не приданные мне части тела; сухожилия, лодыжки, мениск (даже по-

врежденный), мышцы, нос, половой член: все это я. Я считал себя частью природы. А также католиком, но из католической этики поначалу понял только одно — что мы грешники, а грех я отождествлял с нарушением шестой, по римско-католическому вероисповеданию, заповеди, не прелюбодействуй... Я считал все эти тревожения вокруг моего члена смешными и вместе с тем устрашающими и временами распространял их на тело в целом (или сужал до него) [9, кн. 2, гл. 7, п. 151].

Только три фрагмента тела присутствуют в экфрасисе П. Эстергази — нос, сила, «мужское достоинство», — но этого оказывается вполне достаточно для того, чтобы современный человек безошибочно опознал в представленном образе тело и вдобавок зримо его представил. Здесь писатель, на наш взгляд, точно указывает на три главных элемента современного представления о душе, которая как всегда, находит свое выражение в теле: внешность, сила и сексуальность.

Итак, разные фрагменты тела оказываются видимыми. Вероятно, это происходит потому, что по-разному выражается душа, что она бывает в разных состояниях, что души бывают разными: то любовь сияет в глазах, то нос сужает поле зрения подростка, то еще что-нибудь в теле становится настойчиво зримым. Что-то, невидимое прежде, вдруг открывается взору, а другое, наоборот, скрывается — в этом, собственно, нет ничего удивительного, поскольку все, что скрывается и раскрывается, является принципиально видимым. Удивительным оказывается другое: когда образ тела формируется в экфрасисе на основании принципиально невидимых элементов, относящихся к нашим представлениям о теле. Речь идет об экфрасисе зачатия и воскресения. Именно экфрасисы двух этих «фрагментов» мы встречаем в диалогах свв. Мефодия Патарского и Григория Нисского.

В диалоге «Пир десяти дев» Феофила следующим образом объясняет Маркелле зачатие и рождение людей, а также участие в этом Бога:

Уподобь наше рождение дому, вход в которой окружен высокими горами, простирается дом глубоко вниз от входа, имеет сзади множество отверстий и закругляется с той стороны. Представляю, — сказала Маркелла. Тогда представь сидящего внутри ваятеля, изготавливающего множество статуй. Так вот, ему снаружи, представь себе, многие люди доставля-

ют в изобилии глиняное сырье, никто из них мастера не видит. Позволь мгле и тучам укрыть дом, тогда ничто снаружи не видно, кроме единственного отверстия. Пусть будет, — сказала, — и это. Наполняет каждый участвующий в самозабвенном сборе глины лишь одно отверстие, в которое следует откладывать лишь приносимое им лично сырье, не смешанное с другим. И если бы кто потом попытался из праздного любопытства открыть другое отверстие вместо предназначенного, то грозят ему огонь и плети. Итак, вслед за этим, наконец, посмотри — внутри ваятель, которой обходит отверстия и в каждом находит глину, собирая ее по отдельности для лепки, и спустя месяцы он вылепленное назад возвращает через то же самое отверстие, придерживаясь такого порядка: всякое могущее быть обработанным сырье одинаково обрабатывается, пусть даже безнравственно в чужое кем-то было бы внесено отверстие (ибо ни в чем не повинна материя: а пото-му как невинна, то необходимо лепить и придавать ей форму), а вопреки распоряжению и порядку в чужое подбросивший отверстие как злодей и преступник карается)⁶.

Признаемся, предмет приведенного экфрасиса очень неотчетливо встает перед глазами. Создаваемый Феофилой образ напоминает скорее улей, чем человеческое тело. Но это результат вполне предсказуем, поскольку автор описывает еще не тело, а его зачатие и рождение, объясняя по ходу дела и невинность незаконнорожденных детей. Более того, в этом экфрасисе метафорически описывается еще и Божественное участие в зачатии и рождении. Таким образом, большинство элементов этого описания невидимы. Как можно увидеть зачатие, если оно происходит внутри человека? Даже в экстракорпоральном оплодотворении, при постоянном наблюдении над процессом, остается невидимым один из трех необходимых с христианской точки зрения участников зачатия — Бог (кстати говоря, и два других участника процесса оказываются здесь невидимыми). Короче говоря, ключевыми в представленном экфрасисе зачатия оказываются два термина: мгла и тучи. Сам же экфрасис зачатия ожидаемо оказывается смутным. Однако это смутное описание тем не менее относится к человеческому телу, продлевая его к истокам Божественного участия, человеческой воли и природы.

⁶ Перевод сделан по изданию [11, р. 15]. Перевод сверен с русским переводом Е. И. Ловягина, опубликованным в издании [7, с. 267].

В результате мы понимаем, что человеческое тело, так отчетливо видимое в экфрасисах Филострата, начинается подо мглой и тучами, имея еще совершенно неясный образ (а неясный образ, разумеется, ясно изобразить невозможно).

Начинающийся зачатием вектор человеческого тела, представленный в начале в смутном образе, продолжается в отчетливом образе рожденных людей и вновь становится неотчетливым после смерти человека. Хотя причина неясности здесь скорее не мгла и тучи, но сияние вечной жизни. Приведем еще один экфрасис, в котором Макрина объясняет брату догмат о Воскресении и особенно ту его часть, которая касается восстановления тела по воскресении:

«...воскресение есть восстановление нашего естества в первоначальное состояние. Но в первой жизни, Создателем которой был сам Бог, не было, как вероятно, ни старости, ни детства, ни страданий от многообразных недугов, ни другого какого-либо бедственного телесного положения, потому что неестественно было Богу создать что-либо подобное. Напротив того, пока в человечестве не произошло стремления ко злу, естество человеческое было Божиим неким достоянием... Итак, поелику всего того, что к естеству человеческому примешалось из жизни бессловесных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока, то необходимо, оставив страсть, оставить вместе и все, что при ней усматривается. Поэтому неосновательно стал бы кто доискиваться в будущей жизни того, что произошло в нас по страсти. Как если кто, имея на себе изорванный хитон, скинет с себя эту одежду; то не увидит уже на себе неблагоприятия того, что сброшено: так когда и мы совлечемся мертвенного этого и гнусного хитона, наложенного на нас из кож бессловесных животных (а слыша о коже, думаю разуметь наружность бессловесного естества, в которую облеклись мы, освоившись со страстью); тогда все, что было на нас из кожи бессловесных, свергнем с себя при совлечении хитона. А воспринятое нами от кожи бессловесных — плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть. Посему, если не будет при нас этого, то как останется у нас происшедшее от сего? Потому при надежде, что другое некое состояние последует

ет в будущей жизни, напрасное дело догмату о воскресении противопоставить, что не имеет ничего общего с жизнью по воскресении. Ибо морщиноватость и дородность тела, сухощавость и полнота, и все иное, что бывает с текучим существом тел, что общего имеют с той жизнью, которая чужда текучего и скоропереходящего препровождения настоящей жизни? Одного только требует понятие о воскресении, чтобы пришел человек в бытие рождением, или, лучше сказать, как говорит Евангелие: родился человек в мир (Ин. 16:21)...» [5, с. 314–317].

Привычный нам образ тела совлекается в этом экфрасисе наподобие изношенного хитона, оставляя тело человека таким, каким оно было еще до зачатия: совершенным человеческим телом обитателей Рая, совершенно невидимым для нас телом, сияющим телом. Как и Феофила, Макрина создает экфрасис невидимого, это невидимое совершенное тело точно такое же в конце, после Воскресения, каким было и в начале, после творения человека. Результат этого экфрасиса невидимого оказывается уже не смутным, а скорее сияющим. Тем не менее он также трудно встает перед взором: что мы видим под изношенным хитоном?

Сформулируем выводы, к которым мы приходим, сравнивая классические (Филострат Старший) и ранневизантийские (свв. Мефодий Патарский и Григорий Нисский) экфрасисы тела. В первую очередь обращает на себя внимание, что в ранневизантийском платоновском диалоге изображается не просто и не только живое и мертвое тело, как это было в классическом экфрасисе тела. В рассматриваемых диалогах ключевыми моментами для изображения тела являются зачатие и воскресение.

В связи с этим — и это обращает на себя внимание во вторую очередь — ранневизантийский экфрасис тела представляется крайне неотчетливым в сравнении с классическим. На наш взгляд, эта неотчетливость не может быть объяснена ничем иным, как, во-первых, спецификой описываемого материала. А во-вторых, намеренным использованием экфрасиса в качестве инструмента для описания этого специфического материала. Зачатие — это таинственный момент начала существования души и тела человека. Воскресение — это уповаемое воссоединение души и тела человека для вечной жизни. Для описания того и другого требуется экфрасис невидимого, результатом которого в первом случае является мгла, во втором — сияние.

Если условно охарактеризовать классический экфрасис тела в качестве статического, предметы и результаты которого задаются в соответствии с каноном красоты, то ранневизантийский экфрасис тела можно охарактеризовать в качестве динамического, поскольку в нем тело предстает в качестве динамической природы: убывающей и возрастающей. Предметом первого экфрасиса является живое и мертвое тело, тело красивое, тело безобразное. Предметом второго экфрасиса является зачатие, рождение, воскресение. Если применить эту схему для анализа экфрасисов тела, существующих в современной секулярной культуре, то обращает на себя внимание в третью очередь тот факт, что сейчас обе эти схемы используются, пожалуй, с одинаковым успехом.

Литература

1. Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время. М., 1988.
2. Брагинская Н. В. Генезис и структура диалога перед изображением и «Картины» Филострата Старшего. М., 1992.
3. Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 30–37.
4. Греческий роман / Пер. с древнегреч., составл., вступ. ст., примеч. М. Томашевской; илл. А. Ляшенко. М.: Правда, 1988. С. 168–242.
5. Свт. Григорий Нисский О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. М., 1862.
6. Платон. Федон // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Loseва и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
7. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Православный паломник. 1996.
8. Филострат (Старший и Младший). Картины. Каллистрат. Статуи / Прим., перевод и введен. С. П. Кондратьева. Б.м.: Изогиз, 1936.
9. Эстерхази Петер. Harmonia caelestis / Пер. с венгерского В. Т. Середы. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
10. Rhetores Graeci. Ex recognitione Leonardi Spengel. Vol. II. Lipsiae: B. G. Teubner, 1854.
11. S. Methodii opera et S. Methodius platonizans. Edidit Albertus Jahnus. Pars I. Halis Saxonum. C.E.M. Pfeffer. 1865.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Шичалин Ю. А.</i>	
Жанровая эволюция платоновского творчества.....	5
<i>Мочалова И. Н.</i>	
Платон и сократики: реконструкция дискуссий	12
<i>Arnaud Macé</i>	
New strategies for reading Plato's <i>Ion</i>	15
<i>Parry R.</i>	
Deceptive Pleasures in <i>Republic</i> 9.....	27
<i>Светлов Р. В.</i>	
Сократ, ты слышишь Сократа?	
Парадоксы идентичности в текстах Платона.....	34
<i>Detlef von Daniels</i>	
What is the question Plato is answering to in the <i>Politeia</i> ?.....	42
<i>Paulo Lima</i>	
Foucault's genealogical reading of the <i>Alcibiades</i>	52
<i>Tomasz Mróz</i>	
Plato Reception in Polish Philosophy 1800–1950. An Outline	59
<i>Partridge J.</i>	
Feminist Encounters with Plato: Appropriation, Disinvestment, and Constructive Complicity.....	66
<i>Renato Matoso</i>	
Perspectivism and Conciliation in the Reading of Plato's Dialogues	75
<i>José Antonio Giménez</i>	
Plato and Gadamer on Practical Knowledge	83
<i>John A. Dudley</i>	
Plato's Concept of Chance	91
<i>Степанова А. С.</i>	
Идеи Платона и стоиков в концепции У. Цвингли.....	92
<i>Raul Gutierrez</i>	
Some aspects of the dianoetical consideration of the soul in <i>Republic</i>	94
<i>Satsuki Tasaka</i>	
The Definition of Knowledge and the theory of Forms.....	102
<i>Elizabeth Murray</i>	
Intellectual Conversion and the Way Back in Plato.....	111
<i>Eric James Morelli</i>	
An Invitation to Interiority: Plato and the Ancient Problem of Rational Opinion.....	120
<i>Lorenzo Giovannetti</i>	
Time, Knowledge and the telos. Jaakko Hintikka interpreter of Plato	128

<i>Дугина Д. А.</i>	Политическая философия неоплатонизма: Прокл Диадох	135
<i>Kezhou Liu</i>	The Ontological Status of Demiurge: An Ancient Debate and Contemporary Echoes	142
<i>Чередников В. И.</i>	Платон в восприятии американских романтиков (Эмерсон, По, Торо)	151
<i>Капилуни С. М.</i>	От первобытного искусства до Эйдоса Платона: видимое и невидимое в рождении античного мышления	156
<i>Аникина Е. Ю.</i>	Рассуждения о даэмон <i>paredros</i> . От Платона — к иранскому суфизму, от Библии и Апулея — к флорентийскому ренессансу ...	162
<i>Тантлевский И. Р.</i>	Псалом 110 [109] как источник концепций «деификации» личности Мелхиседека в иудейской и раннехристианской традициях	171
<i>Шульга Д. П.</i>	Требования к воинскому сословию в трудах Чжугэ Ляна и Платона	187
<i>Кравцов И. В.</i>	Стремление к материальному изобилию как идеалистичная концепция и антитеза справедливости в сочинениях Платона ...	196
<i>Романенко Ю. М.</i>	Парадоксальность исторического спора между Платоном и Аристотелем в свете онтологии М. Хайдеггера	201
<i>Селиверстов В. Л.</i>	Образы и диалектика числа «два» в «Пире» и «Федоне» Платона ...	207
<i>Литвин Т. В.</i>	Число и образ в философии времени Плотина	212
<i>Лихтер П. Л.</i>	Дело «Поппер против Платона»: эссенциализм, холизм и историцизм	222
<i>Алымова Е. В.</i>	Царское искусство ткачества: KAIROS и LOGOS	230
<i>Куприянов В. А.</i>	История античной философии в метафизике Б. Н. Чичерина	234
<i>Ноговицин О. Н.</i>	Вопрос о единстве понятия сущего в трактате Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Платон и Аристотель»	245

<i>Маковецкий Е. А.</i>	
Экфрасис тела в ранневизантийских платоновских диалогах.....	259
<i>Приходько М. А.</i>	
Мессианская идея в герменевтике александрийской школы (Климент Александрийский и Ориген)	268
<i>Шиян Т. А.</i>	
Логика и математика в сотериологии Платона	278
<i>Савинов Р. В.</i>	
Платонизм и аристотелизм как эпистемические программы (проблема генезиса знания в курсе философии Ж. Лальманде)..	288
<i>Минак В. С.</i>	
О познании истины в «Тимее» Платона	296
<i>Русинова Л. А.</i>	
Гневливый невежда, двоеженец, взрослый эромен. Негативный образ Сократа у Аристоксена Тарентского	305
<i>Брук Е. Г.</i>	
Платоновская традиция и символические теории культуры о взаимоотношении феномена (вещи), сущности и понятия.....	315
<i>Щербаков Ф. Б.</i>	
Статус мифа в римской неоплатонической школе	323
<i>Собольникова Е. Н.</i>	
«Выводы о невозможном»: к проблеме интерпретации мистического опыта в философии Дамаския Диадоха.....	330
<i>Мазаев Р. М.</i>	
Антропологическое учение Послания к Диогнету	338
<i>Кузьмина Е. В.</i>	
Учение Платона о Божестве и современные теологические дискурсы	345
<i>Шевцов К. П.</i>	
Платоновская философия как способ собирания разума	350
<i>Смирнов И. И.</i>	
Спекулятивный мыслитель в философии и теологии: от Платона к современности.....	358
<i>Глухов А.</i>	
Платон, истина и трагическая перемена	365
<i>José Antonio Giménez Salinas</i>	
Gadamer and Plato on Practical Knowledge	373
<i>Gontchar A.</i>	
Plato's solar thorn: a reading of the myth of er	381
<i>Нестерук А.</i>	
Космология Платона и платонизм в современной космологии ...	388