

УДК 1(091)

## РУССКИЙ ПЛАТОН VS РУССКИЙ АРИСТОТЕЛЬ: РЕЖИМЫ КУЛЬТУРНОЙ АПРОПРИАЦИИ\*

М. Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
rina.volf@gmail.com

**Аннотация:** Статья посвящена методологическим основаниям сопоставления феноменов «русского Платона» и «русского Аристотеля». Автор предлагает отказаться от привычного нарратива о количественной оценке присутствия философов в русской культуре или «величины» каждого философа в пользу анализа различных режимов апоприации, через которые российская культура включала их идеи в процесс своего самоопределения. Ключевым методологическим ходом является различие между рецепцией как исторически обусловленным восприятием доктрин в их контексте, и апоприацией как целенаправленным, часто аисторичным присвоением идей для решения актуальных задач присваивающей культуры. Статья строится вокруг комментария, который рассматривается не как вторичный жанр, а как первичный механизм такой апоприации, активная форма философствования, преобразующая интуиции в дисциплинарные языки. На материале программной статьи Р. В. Светлова о «русском Платоне» демонстрируется, что платоновское наследие, интерпретированное как символический горизонт, задающий предельные вопросы, и понятое в качестве «начала философии», оформляется в этих рамках в сопоставлении с фигурой Аристотеля, которая тем не менее остается в тени «героизированного мифа» о Платоне. Обосновывается, что эта асимметрия обусловлена не внутренним превосходством платонизма, а разницей в режимах присвоения: платонизм стал культурным символом и экзистенциальным мерилом, тогда как аристотелизм был присвоен как методологический и логический инструментарий, необходимый для построения рациональных дискурсов, но лишенный аналогичной символической ауры. Тем самым «русский Платон» предстает продуктом длительной культурной работы комментария и героизации, а «русский Аристотель» – его теневым методологическим фундаментом. Статья заключает, что восстановление баланса между этими двумя «зеркалами» русской мысли требует осознания комментаторской природы самой философской традиции и перехода от однополярной (платоновской символической и духовной) модели самоописания к биполярной, учитывающей в равной мере ценность как символического горизонта, так и аналитического метода.

**Ключевые слова:** русский Платон, русский Аристотель, апоприация, рецепция, философский комментарий, символ, методология, самоопределение культуры, интеллектуальная культура, Р. В. Светлов.

**Для цитирования:** Вольф, М. Н. (2025). Русский Платон vs русский Аристотель: режимы культурной апоприации. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 4. С. 53-67. DOI: 10.47850/RL.2025.6.4.53-67

## RUSSIAN PLATO VS. RUSSIAN ARISTOTLE: MODES OF CULTURAL APROPRIATION\*

M. N. Wolf

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
rina.volf@gmail.com

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01811,  
<https://rscf.ru/project/24-28-01811/>

\* The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-01811,  
<https://rscf.ru/project/24-28-01811/>

**Abstract.** The paper explores the methodological foundations for comparing the phenomena of the “Russian Plato” and the “Russian Aristotle”. The author proposes abandoning the conventional narrative of quantitatively assessing the presence of philosophers in Russian culture or the “significance” of each philosopher in favor of analyzing the various modes of appropriation through which Russian culture incorporated their ideas into its self-definition. A key methodological approach is the distinction between reception as the historically conditioned perception of doctrines, seen in their context, and appropriation as the purposeful, often ahistorical, appropriation of ideas to address the pressing challenges of an appropriating culture. The article centers on commentary, which is viewed not as a secondary genre, but as the primary mechanism of such appropriation, an active form of philosophizing that transforms intuitions into disciplinary languages. Using R. V. Svetlov's keynote article on the “Russian Plato”, it is demonstrated that Plato's legacy, interpreted as a symbolic horizon posing ultimate questions and understood as the “beginning of philosophy”, is shaped within this framework only by the figure of Aristotle, who nevertheless remains in the shadow of the “heroic myth” of Plato. It is argued that this asymmetry is due not to the intrinsic superiority of Platonism, but to the difference in the modes of appropriation: Platonism became a cultural symbol and existential yardstick, while Aristotelianism was appropriated as a methodological and logical toolkit necessary for constructing rational discourses, but lacking a similar symbolic aura. Thus, the “Russian Plato” emerges as the product of a long cultural process of commentary and heroization, while the “Russian Aristotle” emerges as its shadowy methodological foundation. The article concludes that restoring the balance between these two “mirrors” of Russian thought requires an awareness of the commentary nature of the philosophical tradition itself and a transition from a unipolar (Platonic symbolic and spiritual) model of self-description to a bipolar one that takes into account equally the value of both the symbolic horizon and the analytical method.

**Keywords:** Russian Plato, Russian Aristotle, appropriation, reception, philosophical commentary, symbol, methodology, self-determination of culture, intellectual culture, R. V. Svetlov.

**For citation:** Volf, M. N. (2025). Russian Plato vs. Russian Aristotle: Modes of Cultural Appropriation. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 4. Pp. 53-67. DOI: 10.47850/RL.2025.6.4.53-67

В последние годы в отечественном интеллектуальном пространстве активно обсуждается вопрос оценки наследия Аристотеля в русской культуре. Толчком к его актуализации послужило празднование 2400 лет со дня рождения философа в 2016 г. Этот повод закономерно выдвинул аристотелевский вопрос с периферии историко-философских исследований на передний план, развернув умы российских антиковедов не только в направлении общей ревизии аристотелеведения в России, но и к общей ревизии культурных оснований и генезиса национальной философской традиции. Сегодня, спустя почти 10 лет, юбилейный импульс не только не угас, но, подняв волну качественно новых исследований и дискуссий, постепенно возвращает Аристотелю статус мощного интеллектуального ресурса для самосознания отечественной культуры.

В тоже время осмысление «русского Аристотеля» почти неизменно происходит через противопоставление уже устоявшемуся и концептуально оформленному образу «русского Платона». Такой ход риторически понятен: в русском культурном дискурсе к имени Платона привычно добавляется эпитет «Великий», а его образ, героизированный по многим параметрам, включая глубину его метафизических интуиций, религиозную и духовную устремленность, трагичность и драматичность как самого образа философа, так и его трудов, моральный идеализм, предвосхищение христианских истин, непревзойденный философский, нравственный, дидактический авторитет, культурную и историческую миссию и т. д., давно стал точкой отсчета и мерой оценки. На таком фоне наследие Аристотеля неизбежно уходит в тень и хуже распознается как цельный или даже необходимый фокус обсуждения.

Тому, что обсуждение Аристотеля в России выстраивается через диалог с «героическим мифом» о Платоне, есть вполне резонное объяснение. Устойчивый сам по себе, этот миф питается ставшими почти архетипическими для русской философской и духовной культуры фигурами В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева и усиливается харизмой советских и российских интеллектуалов-платоников, таких как С. С. Аверинцев, В. В. Бибихин, а в последние десятилетия – Р. В. Светлов, благодаря которым закрепилась и поддерживается русская религиозно-философская и мистическая традиция прочтения платоновского наследия, что в немалой степени способствовало значительной символизации и доминированию платоновской линии. Несмотря на то, что Аристотель глубоко институциализирован и вписан в русскую интеллектуальную мысль и образовательную систему, научную рациональность, логику, теологию<sup>1</sup>, отсутствие в аристотелизме яркой фигуры, сопоставимой по влиянию и харизме с исследователями-платониками, не позволило превратиться ему в сопоставимый по значимости с Платоном культурный символ, довольствуясь не до конца отрефлексированным культурой присутствием.

Несмотря на то, что в историографии XIX–XX вв. образы Платона и Аристотеля работают как культурные «линзы», через которые русская мысль пыталась осмыслить свои основания, она предпочла увидеть себя в платоновском зеркале «духа» нежели в аристотелевском зеркале «разума», что повлекло за собой нарратив об ограниченной рецепции Аристотеля, а порой и более радикальные заявления о том, что русского Аристотеля нет<sup>2</sup>. Однако дистинкция «русский Платон vs русский Аристотель» – это не банальный спор о предпочтениях, это историко-философская саморефлексия русской интеллектуальной культуры, которая через разные типы рецепции и апоприации предлагает и различные способы аналитического самоописания. Если отказаться от привычного соблазна сравнивать Платона и Аристотеля как «величины», споря, кто из них более велик, и заменить методологически бесплодную оценку их присутствия в русской культуре посредством риторики «есть/нет», «больше/меньше» на анализ режимов присвоения этих двух философов и их наследия, то можно увидеть, что русская культура присваивала и Платона, и Аристотеля, но делала это по-разному, используя для их апоприации разные дисциплинарные языки.

Важно осознавать, что дистинкция значимости Платона и Аристотеля не является исключительно русским изобретением или искусственно сконструированной моделью. Она укоренена внутри традиции западноевропейской философии, многократно в своей истории воспроизводящей противопоставленные друг другу платоновский идеализм и аристотелевский эмпиризм. Знаменитый афоризм Уайтхеда, часто повторяемый на протяжении XX в., что вся история европейской философии представляет собой ряд подстрочных примечаний к Платону<sup>3</sup>, высвечивает естественный историко-философский контекст этой дистинкции. Она задается прежде всего асимметрией величин «Учитель –

<sup>1</sup> Приведем ряд исследований, которые наглядно отражают эту ситуацию: [Орлов, Егорова, 2025; Егорова, 2024; Минак, 2020; Орлова, Соловьев, 2016].

<sup>2</sup> Некоторые методологические соображения по этому вопросу были высказаны в статье [Вольф, 2024].

<sup>3</sup> Приведем это высказывание в оригинале: «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» [Whitehead, 1967, p. 63]. Нужно отметить, что Уайтхед оговаривает, что речь идет не о заимствовании систематической схемы мышления, а лишь о том, что работы Платона стали неисчерпаемым источником идей [Ibid]. Это важное замечание пригодится нам ниже.

Ученик», в которой ученик, как правило, мыслится вторичным, тем, кто повторяет и развивает уже заложенное в идеях учителя. Уайтхедовское прочтение не просто еще раз возвеличивает Платона – оно фактически заставляет видеть в наследии Аристотеля только «подстрочный комментарий». В известном смысле мы имеем дело с мифом, однако его значимость и культурная предрасположенность к принятию этого мифа о «платонической» природе всей западноевропейской, но особенно – русской интеллектуальной и духовной традиции не способствуют автономному прочтению фигуры Аристотеля.

Впрочем, можно увидеть и другую сторону этого афоризма, в рамках которой философский комментарий уже не прочитывается как что-то вторичное. Это происходит в тех случаях, когда «подстрочные комментарии» выступают как один из режимов присвоения философской мысли. Чаще всего в литературе обсуждают *рецепцию* Платона и Аристотеля, но мы намерены отойти от этого понятия, заменив его на понятие апраприации, принципиально разводя эти два понятия.

Рецепцию мы будем понимать через ее историко-философские критерии как двусоставную, где блок R (*Rezeptionsgeschichte*) содержит критерии «со стороны читателя», а блок W (*Wirkungsgeschichte*) – критерии «со стороны доктрины», эффекта, который она произвела [Вольф, 2024, с. 29-30]. И тот и другой блок подразумевают отклик культуры на доктрины, но при этом (R) является общим основанием как для эффективной исторической оценки (W), так и для апраприации (App). Однако их связь с (R) различна: (W) фиксирует трансформацию внутри культуры философского наследия, возникающую вследствие первичной рецепции, тогда как (App) представляет собой методологически мотивированное присвоение, вторичное по отношению к рецепции. (R) и (W) историчны и контекстуальны в отношении доктрин, к которым они обращаются. (App) неизбежно аисторична в отношении прошлого, поскольку не стремится воссоздать контекст, но использует входящие концепции и доктрины для собственных задач и нужд. Однако она глубоко исторична в отношении настоящего, поскольку отражает текущую историческую ситуацию самой культуры, ее исследовательские интересы и способы самопонимания<sup>4</sup>. Иными словами, историчность апраприации имеет другую природу, не реконструктивную (контекстуальную), а эффективную, это форма живой философии, рождающей новые смыслы в текущем моменте, черпая вдохновение в образцах прошлого, тогда как рецепция – это стремление вернуть контекст ушедшей эпохи.

Дальнейшее рассуждение мы выстроим как различие режимов апраприации Платона и Аристотеля в русской культуре. Для этого нам необходим какой-то показательный текст, который методологически «вводит» фигуру «русского Платона», чтобы на его примере понять, в каком именно аспекте мы могли бы на аналогичном методологическом уровне задать фигуру Аристотеля. В качестве такого текста мы обратимся к статье Р. В. Светлова, предваряющей антологию «Платон: pro et contra», и выступающей, по существу, программным заявлением к фигуре «русского Платона» [Светлов, 2001, с. 1-11]<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Подробнее об апраприационизме как историко-философском подходе и противопоставляемом ему контекстуализме мы писали в: [Берестов, Вольф, Доманов, 2019, с. 9-26].

<sup>5</sup> Вся серия книг «Pro et contra» в целом служит рассмотрению позиций «за» и «против» той или иной персоналии в русской культуре, как и платоновский том. Соответствующим образом, данная вступительная статья к платоновской антологии русской мысли вполне может рассматриваться как квинтэссенция таких оценок в отношении Платона. Ее преимущество состоит в краткости и четкости изложения, что позволяет без

Она формирует тот методологический ресурс, который позволяет понять, каким образом Платон выступает не только объектом рецепции, но и основой для культурного самосознания, и делает это посредством четырех тезисов.

1. Платонизм в русской культуре – одно из специфических проявлений отечественного восприятия (рецепции) наследия прошлого.

2. Платон – явление духовной культуры, духовный учитель и социальный мыслитель, тогда как Аристотель – предтеча «латинства» и западной цивилизации, особенно в аспекте успехов ее конкретных наук [Светлов, 2001, с. 6].

3. Платон для русской культуры – не просто философ, но и автор определенной мировоззренческой программы; для установления философской самостоятельности (автономии) от немецкой версии философствования выбиралась платонизирующая святоотеческая православная традиция, противопоставленная аристотелевски настроенному томизму в католицизме (*при этом не дается сравнения чистому аристотелизму не в форме томизма в протестантизме – М.В.*).

4. Восприятие платонизма как философии в узком смысле слова через традиционное восхваление как одного из высочайших, если не самое высочайшее, достижение европейского интеллекта<sup>6</sup>.

На Тезисы 2 и 3 мы отчасти ответили в других своих статьях (во всяком случае, в них можно увидеть вектор нашей линии аргументации [см.: Вольф, 2024; Вольф, 2025]). Развернутый ответ на Тезисы 1 и 4 мы предлагаем ниже.

Итак, следуя аргументации Р. В. Светлова, читать диалоги Платона нужно не как авторитетное заявление, произносимое Учителем с кафедры, а гораздо масштабнее – как проблемное поле и горизонт европейской мысли. В них не формируются непосредственно новые концепции, но осмысление заложенных в них направлений мысли инициирует формирование концептуальных решений. Тем самым платонизм в русской мысли предстает у Р. В. Светлова не только как одно из специфических проявлений восприятия наследия прошлого, это – один из способов ее самосознания [Светлов, 2001, с. 1-2]. Самосознание очевидно шире (и глубже) рецепции, и тогда правомерен вопрос: можно ли интерпретировать платоновские «проблемное поле и горизонт» через режим апоприации? Может, если моделировать их следующим образом: проблемное поле задает интеллектуальный вызов, который инициирует поиск ответов на поставленные проблемы; поиск ответов оформляется в комментарии; комментарий, в конечном итоге, приводит к оформлению концепций. Именно так работает присвоение – апоприация, – когда культура развивает мысль, исходящую от Платона, в собственную систему идей.

Р. В. Светлов подчеркивает, что в любых формах диалогов после Платона представлены точки зрения, т. е. обоснованные мнения, подходы, аргументы, решения, и это уже не те исходные «жизненные установки», которыми питалась платоновская форма мышления. Жизненная реальность как практика порождала необходимость теоретических решений, и в диалогах зафиксирован этот переход от практики к теоретическим позициям, реализованный через различие между мышлением и умопостижением [Светлов, 2001, с. 2-3].

---

труды вычленить основные положения и выстроить внятную аргументацию вокруг них. Постараемся и в нашей дискуссии следовать предложенному серий формату.

<sup>6</sup> Такое видение обусловлено подборкой текстов для антологии, но, на наш взгляд, мы имеем дело здесь с *petitio principii* – скорее исходное представление о том, каков «русский Платон», обусловило подборку текстов.

Именно через эти формы восприятия конструируются разные познавательные способности, затем – выходы на онтологию, гносеологию, проблему связи «есть», категории, эпохэ и вопрос о становлении сути сущего (в мнении или мышлении), рациональное и эмпирическое познание. Все эти темы по совокупности – это те элементы смыслового каркаса, проблемного поля, на которые опирались последующие *комментарии* на Платона, и которые заложили начало европейского пути философии, на котором снова и снова переосмыслилось наследие Платона [Светлов, 2001, с. 4]. Из этого контекста становится ясно, почему именно Платон может быть назван «началом» европейской философии: он формулирует не набор доктрин, а саму структуру вопросов, концептуальный каркас, внутри которого разворачивается история европейской мысли.

Однако комментарий к диалогам Платона – это не механическое воспроизведение и пассивное повторение исходной платоновской мысли, чем могла бы быть рецепция. Здесь важно вспомнить замечание Уайтхэда о том, что диалоги Платона стали для европейской мысли неисчерпаемым источником идей, а не систематической схемой мышления [Whitehead, 1967, р. 63]. Такого рода идея может стать вдохновляющей, но не будучи концептуально оформленной, вряд ли может служить объектом рецепции. Комментарий оказывается формой ее разъяснения и концептуализации, служа переводу жизненных интуиций Платона на язык понятий и теоретических процедур. Примечательно, что в последующей традиции, – что особенно наглядно проявилось в неоплатонизме, – комментарий вовсе не пояснительный жанр, не внешнее приложение к диалогам, он становится полноценной формой философствования, в рамках которой создаются и развиваются новые доктрины.

Характерно, что Аристотель допускал переформулирование проблем в тех случаях, когда они не имели очевидного решения<sup>7</sup>. На первый взгляд это требование может показаться парадоксальным, особенно в тех случаях, когда тезис исходно сформулирован как проблема, или, иначе, как апория, принципиально не разрешимая в рамках исходных допущений. Но для Аристотеля именно сугубо апорийный подход – создание сознательно заблокированных путей поиска с целью подчеркнуть проблематичность –щен философского смысла: задача философии состоит не в фиксации затруднений, а в нахождении и прояснении условий их разрешимости, т. е. в поиске эупорий. Проблема должна быть сформулирована таким образом, чтобы путь к ее решению стал мыслимым. Примечательно, что и сам Платон в диалогах регулярно оказывается участником процесса концептуализации, поскольку автокомментарии, пересборка аргументов, повторная постановка вопросов, альтернативные пути поиска и решения проблем являются устойчивыми чертами его стиля. Ярчайший пример тех случаев, где Платон не просто излагает мысль, но демонстрирует ее движение от проблематизации к возможному, а потом и к наиболее приемлемому решению – это диалог «Парменид», в котором представлены

<sup>7</sup> Поскольку Аристотель определял поиск как формулировку проблем, то и понятно, что в зависимости от формулировки меняется направление и результат поиска. В «Топике», подробно разбирая природу проблем, способы их формулирования и решений, Аристотель замечает, что любое сказанное может принять вид положения или проблемы, и зависеть это будет только от способа выражения. «Меняя способ выражения, ты каждому положению можешь придать вид проблемы» (*Top.* 1.15-35) и, соответственно, наоборот. Также об особенностях формулировки проблему у Аристотеля см.: [Орлов, 2013, с. 188 и далее].

аргументы «парусины» и «третьего человека»<sup>8</sup> (*Parm. 131 b-c* и *Parm. 132 a-b*), впрочем, и весь диалог «Парменид» представляет собой виртуозную пересборку моделей рассуждения и аргументов, которые трудно назвать «жизненными интуициями».

Именно в такой традиции комментарий перестает быть объяснительным жанром и становится пространством, в котором постепенно формируются новые способы философского мышления, оформляясь в методы, схемы и процедуры аргументации. Он уже не столько проясняет исходные интуиции, сколько трансформирует их, создавая дисциплинарные языки – категории, типы доказательства, элементы логики и пр., оформляя стандарты философского анализа. В этом контексте Платон все еще остается началом философии, однако уайтхедовское употребление слова «комментарий» перестает звучать как пейоратив: он здесь не признак вторичности по отношению кциальному Учителю, но институционализирующая процедура философствования, обеспечивающая поступательное развитие и даже прогресс всему предприятию.

Этот же контекст позволяет и фигуру Аристотеля увидеть в ином облике: он уже не «ученик в тени Учителя», но создатель базовых дисциплинарных языков, переводящих, в терминах Р. В. Светлова, платоновские интуиции о жизненных установках и способах бытия [Светлов, 2001, с. 2] в программы мышления – схемы аргументации, принципы доказательства, методы анализа. Так формируются условия философского профессионализма со своей собственной проблемной историей [Там же, с. 3]. Для Р. В. Светлова этот переход – от событийности живого диалога к концептуальным структурам и проблемной истории – предстает как своего рода мировоззренческая ограниченность [Там же]. Но, как мы показали выше, комментарий отнюдь не вторичен, он есть основной механизм институциализации философии. Именно в силу этого аристотелевское требование переформулировать проблему так, чтобы она допускала решение, оказывается столь показательно. На уровне интуиций проблема так и остается апорией, и только на уровне языков и профессиональных установок она превращается в эупорию, т. е. становится разрешимой.

По той же причине, когда Платон комментирует сам себя, заново занимаясь постановкой проблем от диалога к диалогу, это уже не просто выражение жизненной реальности – это режим философского протокола, фиксирующего проблемы через попытки их решений, через создание специализированного языка и метода для их решений (гипотетический, *диайресис* и пр). Очевидно, что сам Платон не ограничивается «формированием теоретического горизонта», он делает попытки шагнуть за него, совершив переход от апории к эупории.

Именно такие шаги по превращению проблемы в методологическую процедуру позволяют объяснить, почему в средневековой арабской философии Аристотель получает эпитет «Первого учителя»<sup>9</sup>. Он становится не просто комментатором, но критерием и мерилом для всей последующей комментаторской традиции. Структура платоновского диалога на этом фоне проявляется по-новому: жизненные сцены и установки участников

<sup>8</sup> Речь идет именно о платоновской формулировке аргумента: «... каждая идея уже не будет у тебя единой, но окажется бесчисленным множеством», а не о формулировке Аристотеля, проиллюстрированной им «третьим человеком».

<sup>9</sup> По сопоставлению с аль-Фараби («Вторым учителем»), который удостоился этого прозвища «как логик и непревзойденный толкователь аристотелевских сочинений по логике» [Ибрагим, 2019, с. 995].

обретают философский смысл лишь в свете того, что Аристотель делает на уровне профессиональных условий мышления. Символично, что Платон при этом никогда не выступает как один из персонажей диалога, он всегда занимает мета-позицию по отношению к Сократу как его комментатор и архитектор проблемного пространства.

Как мы уже отмечали, в интерпретации Р. В. Светлова Платон предстает как «начало философствования», т. е. как «основание, которое не меняется, какие бы лики ни имело существо, вырастающее на нем, ... самоопределение по отношению к началу – это одна из кардинальнейших характеристик любой изучаемой культуры» [Светлов, 2001, с. 5]. В этом смысле Платон ответственен не столько за первичную доктрину, сколько за исходный проблемный горизонт – инвариантную точку, концептуальный каркас, от которых разворачивается философская рефлексия.

Фиксируя фундаментальное и универсальное начало как условие и необходимость постановки вопросов<sup>10</sup>, Р. В. Светлов безусловно прав. Однако в его тезисе есть принципиальная уязвимость: всякое обращение к началу неизбежно сопряжено с интерпретацией, а любая интерпретация влияет на исходные параметры и модифицирует их. Следовательно, понимание того, что именно признается началом, определяется рамками того культурного и интеллектуального горизонта, из которого совершается это обращение.

Возникает вопрос: что именно понимается под началом и каким образом определяется эта стартовая точка философствования, когда ее означающим выступает Платон? С одной стороны, в любом дискурсе о начале присутствует стремление уловить момент, когда философии еще не было, с другой – это момент, когда живая событийность диалога уступает место «точкам зрения», категориальным структурам и аргументам.

Если перенести эту логику в контекст российской рецепции Платона и Аристотеля, то особый интерес приобретает вопрос о самоопределении культуры по отношению к началу. Если Платон действительно мыслится как начало философии, то, отвечая на поставленные им вопросы, русская культура тем самым осмысливает и саму себя. В таком случае можно допустить, что речь идет о начале, прежде всего, как об инвариантной функции – способности задавать вопросы, очерчивать горизонт и предел мысли. При этом чувствительными к интерпретации, культурно обусловленными и исторически изменчивыми оказываются не вопросы, а ответы, возникающие внутри различных комментаторских и философских традиций.

Однако ракурс взгляда на начало, как кажется, существенно зависит от режимов присвоения и концептуальных словарей, посредством которых осуществляется исходная рецепция начала в конкретной культуре. Иными словами, начало не дано непосредственно: оно должно быть вовлечено в культурный оборот через комментарий, через те языки и дисциплинарные матрицы, которые делают его осмысленным и функциональным.

Культура обращается к началу в поисках собственного самоопределения. Но что именно она способна распознать как начало, интерпретируя те или иные тексты? Ее взгляд может быть направлен на разные уровни: на содержательный материал канона, на проблемный горизонт, задающий вопросы, или на процедуры обращения к началу – способы чтения, комментирования и интерпретации. Возникает вопрос: что именно культура идентифицирует как начало – содержание, проблематику или функцию обращения? И может

<sup>10</sup> См. [Светлов, 2001, с. 3-4], где главные, ключевые пункты, определяющие специфику западной мысли, представлены как комментарий на интуиции Платона.

ли она вообще воспринять «изначального» Платона вне тех многочисленных слоев комментария и автокомментария, которые уже сопровождают его тексты и которые сама культура неизбежно производит? Это сомнительно, тем более что сам Платон, как мы отмечали выше, многократно пересматривает свои положения и основания. Жизненные установки участников диалогов, вероятно, при этом не подвергаются пересмотру, но в качестве комментатора самого себя Платон вынужден оценивать философские следствия из этих установок. В этом смысле Р. В. Светлов прав, указывая на то, что Платон вступает в историю философии как «начало». Однако он не учитывает значимость комментария и того, что Платон в философской конструкции (а не в жизненной ткани диалога) проявляется как собственный первый комментатор, но отнюдь не начало.

Для прояснения того, что именно культура распознает как начало, важно различить условия, в которых оно становится для нее видимым и осмысленным:

(А) Содержательный и текстовый канон – совокупность понятий, образов и текстов в их оригинальном контексте, в идеале – на исходном языке и в аутентичных исторических реалиях (*содержание*).

(Б) Проблемный горизонт – набор предельных вопросов, инициирующих комментарии и задающих направление движения мысли; он формируется в зависимости от уровня и способа понимания канона (*проблема*).

(С) Процедуры обращения к началу – способы чтения, комментирования, интерпретации, апоприации, а также их субъект и контекст (*функция*).

На первый взгляд может показаться, что культура обращается к началу, непосредственно взаимодействуя с (А), однако это взаимодействие носит характер рецептивной процедуры и само по себе не ведет к самоопределению, поскольку канон и его буквальная данность, сформулированные на языке иной культуры и несущие чуждые, еще не отрефлексированные образы, не задают проблемные горизонты. В отличие от языка, текстов и образов, именно проблемы могут представлятьсяозвучными и актуальными для разных культур и исторических ситуаций.

Поэтому обращение к началу неизбежно предполагает создание, реконструкцию или усмотрение (В) на основании (А), поскольку для отождествления предельных вопросов с началом нужен минимальный содержательный набор, без которого их нельзя сформулировать так, чтобы не утратить однозначную атрибуцию к исходному содержательному контексту (началу).

Условие (С) отвечает за отход (удаление) от начала, и характеризует уже не рецептивный, а апоприативный уровень. Здесь неизбежно возникают искажения, от rationalной реконструкции, продуктивной интерпретации до overinterpretation и анахронизмов. Культура пропускает доступные ей образцы через собственные стили и способы восприятия. На этом же уровне существует и комментарий (присущий апоприирующей культуре), который, с одной стороны, пытается устранить любое непонимание (А), а с другой стороны, дает ответы на предельные вопросы (В). Принимая или не принимая эти ответы, культура формирует представление как о начале, так и о себе самой.

Таким образом, канон не постулируется и не может быть осмыслен вне (В), поскольку закрепляется в культуре именно через проблематизацию, и не может быть усвоен вне (С), поскольку любое обращение к началу, внешнему или иному для нее самой, происходит через выбор переводов, интерпретаций и способов чтения, фактически изменяя то «неизменное»,

к которому обращается. Отсюда следует, что поиски исходного «подлинного» Платона-Начала сопряжены с опасностью принять за него любого из множества хронологических, институциональных, переводческих и прочих *платонов*, с которыми культура так или иначе сталкивается в этих поисках.

Итак, возвращаясь к двум вышеобозначенным тезисам, моделирующим фигуру «русского Платона», а именно:

1) платонизм в русской культуре понимается как одно из специфических проявлений отечественного восприятия (рецепции) наследия прошлого;

2) платонизм воспринимается как философия в узком смысле слова через его традиционное восхваление как одно из высочайших – если не самое высочайшее – достижений европейского интеллекта,

– мы можем подытожить нашу аргументацию. Прежде всего, аристотелизм в не меньшей степени может рассматриваться в качестве одного из специфических способов освоения русской культурой наследия прошлого, но уже на других основаниях – не рецептивных, а апоприативных. Подчеркивая значимость Платона, Р. В. Светлов апеллирует преимущественно к уровню (А) – к канону, содержанию, стилю и духу, живой ткани диалогов. Но, как кажется, без обращения к процедурному уровню понять, с чем именно культура имеет дело, невозможно. Канон может быть переведен и прочитан как литература<sup>11</sup>, и у платоновских диалогов в этом смысле большое преимущество перед текстами Аристотеля, но станет ли такое чтение ответственным за формирование культурного самосознания? Оно произойдет лишь в том случае, если культура осмыслит, что именно она прочитала, – проанализирует или задаст свои собственные способы чтения, комментирования, интерпретации и дальнейшие апоприации, а также субъект и контекст этих процедур. При этом собственный комментарий, сформулированный реципиентом культуры, не всегда обязателен; она может успешно опираться на уже существующую комментаторскую традицию. Однако эта традиция – изначально и во многих случаях – сформирована аристотелевским способом прочтения Платона (а учитывая исторический контекст, – и живым включением Аристотеля в контекст Академии), и потому неизбежно Аристотель-зависима. Подчеркнем еще раз: до сих пор вопрос о «русском Платоне» и «русском Аристотеле» ставился как вопрос о рецепции – восприятии текстов и доктрин античных философов. Тогда как их усвоение и использование, эффект, который они оказали и продолжают оказывать на культуру, – это уровень апоприации, на котором именно комментарий является первым маркером произведенного эффекта. Этот момент важен для понимания того, какую из доктрин – платонизм или аристотелизм – корректнее считать подлинным началом европейской философии.

Из аргументации Р. В. Светлова хорошо видно, что Аристотель, имплицитно присутствующий в тени Платона, определяет контуры платоновского образа. Во-первых, буквально сразу, начиная рассуждение, Р. В. Светлов определяет культуру через «существо (οὐσία) человека» [Светлов, 2001, с. 1]. Хотя слово οὐσία введено Платоном, его концептуализация произошла у Аристотеля, и само это слово надежно связано с аристотелевской доктриной, нежели с платоновской. Во-вторых, Р. В. Светлов подчеркивает уникальность диалогов Платона в европейской истории, указывая, что никто из европейских «энциклопедистов» не сделал ничего подобного, но масштабирует

<sup>11</sup> Очевидно, что доступа к аутентичному контексту у нас нет и быть не может, мы всегда будем иметь дело с реконструкцией [Zarka, 2005].

их значимость через соотнесение с равновеликими фигурами – Аристотелем и Гегелем [Там же]. В-третьих, представление о Платоне как родоначальнике метафизического идеализма формируется прежде всего Аристотелем и позднее усиливается средневековыми номиналистами. Без аристотелевской интерпретации концептуализировать саму теорию мира идей проблематично. Именно Аристотель первым предъявляет в «Метафизике» ясные, систематически выстроенные аргументы против теории идей, благодаря которым разрозненные платоновские высказывания приобретают ясный и четкий теоретический контур [Там же, с. 2]. В-четвертых, привычное усмотрение в платоновской этике метафизичности и абстрактности – это во многом следствие аристотелевского комментария: именно его оптика структурирует и выясняет эти черты [Там же]. В-пятых, Аристотель не просто критикует мир идей, он приписывает его фантом Платону. Различие мнения и умопостижения, которое теперь является ключевой позицией при чтении Платона, обвязано своей концептуальной формой именно Аристотелю [Там же, с. 4]. Не исключено, что без уточняющей формулировки Аристотеля мы, возможно, не увидели бы в диалогах ничего, что позволяло бы реконструировать подобную структуру. Впоследствии это различие становится основанием категориального анализа сущего в аристотелизме, и нельзя исключить, что именно оно и создало ту рамку, через которую мы читаем Платона сегодня. И наконец, утверждение, что Платон есть начало философии [Там же]. Однако начало – это не отправная точка во времени. Как бы мы ни определили философию – как момент, когда живость литературной прозы уступает место концептуализации и теоретической строгости, или как критическую дискуссию о доктринах или концепциях, – нам необходимы два участника диалога, через сопоставление которых и фиксируется переход от одного состояния к другому. Тогда точка начала философии – это момент, когда «начавшиеся акты «идеации»» [Там же] оформляются в философскую специфику как таковую. Этот переход становится различимым лишь благодаря Платону и Аристотелю. Именно их совместная перспектива позволяет увидеть и досократиков как фундаментальных философов: глубина их мысли раскрывается не иначе, как через системное напряжение между Академией и Лицем [Там же]. Без аристотелевской концептуализации многое в раннегреческой мысли не получило бы концептуального оформления, равно как и сама идея «начала» оставалась бы неопределенной (см. например, аргументы в пользу того, что концепция «начала» порождена отнюдь не самими досократиками [Лебедев, 1978]).

Чтобы наша аргументация выглядела более убедительной, необходимо было бы заявленную здесь асимметрию присвоения Платона и Аристотеля обосновать через зеркальный ход (коль скоро мы именуем эти две фигуры «зеркалами»), и развернуть детальную реконструкцию «русского Аристотеля» в структуре режимов апоприации (А-В-С), которые были опробованы на материале трактовки Платона как начала. Такой ход позволил бы показать, как именно дисциплинарное, институциональное и рационализирующее присвоение аристотелевского наследия структурировало российское философское поле, но не стало, в отличие от платоновской линии, культурным символом и экзистенциальным горизонтом. Однако такой «зеркальный анализ» требует отдельного исследования с привлечением широкой фактологической базы, поэтому мы вынуждены ограничиться намеченными здесь интуициями.

Здесь же еще раз подчеркнем, что ключевым для нашего тезиса остается различие не «величин» самих фигур Платона и Аристотеля и установление объема их присутствия в русской культуре, но смена оптики с рецептивной на апоприативную, и, тем самым, указание на фундаментально разные *режимы присвоения*, посредством которых российская культура включала двух философов в процесс своего самосознания.

В первом приближении схематично отразить различия в рецепции и апоприации Платона и Аристотеля в терминах, определенных выше, можно следующим образом:

	(W)	(App)
Платон	Живая мысль и проблемный горизонт	Мировоззренческая программа: философия как высшая форма религиозного отношения (ср. П. А. Флоренский и философия жизни или А. Ф. Лосев и имяславие)
Аристотель	Комментарий и логический инструментарий	Университетские программы светского образования и новые дисциплинарные языки (ср. Я. Лукасевич и многозначная логика)

Даже если Платон и видится «началом», то не благодаря исторической рецепции, а благодаря апоприации, поскольку русская культура присваивает не *содержание* его диалогов, а их *функцию* – задавать пределы мышления и формировать горизонт вопросов. Аристотель становится носителем методологических принципов не потому, что его учение было полноценно воспринято, а потому, что культура апоприировала его методы и инструментарий – логику, доказательство, схемы рассуждения – и превратила их в универсальный критерий научного подхода. Тем самым распределение функций Платона и Аристотеля может быть рассмотрено не как исторический факт в терминах рецепции (W), а как результат различных режимов присвоения (App).

Именно такое различие режимов – символического и духовно-программного у Платона (в том виде, как они представлены у Р. В. Светлова) и институционального и методологического у Аристотеля (в том виде, как это намечено в работах [Вольф, 2023; Вольф, 2025] как концептуальная ось выстраивания университетского и гимназического курса; как отправная точка для новых направлений в логике, психологии и политике; формирование естественно-научной направленности в российской культуре) – создает ту устойчивую асимметрию, которую мы наблюдаем на протяжении двух столетий развития российской интеллектуальной традиции.

Таким образом, понимание комментария как одного из режимов присвоения позволяет увидеть, что героизация Платона является не следствием какого-то особого духа диалогов Платона или его харизмы, а результатом длительной культурной работы. Не столько диалоги Платона, сколько многочисленные комментарии на них, созданные, как правило, величайшими умами западной традиции (от Аристотеля и неоплатоников до Шлейерманахера и Фреге) создают эффект очевидности и величия, превращая образ философа в нормативную фигуру, вокруг которой конструируется его считывание как «начала». В этом свете становится ясно, что и «русский Платон», и ослабленный «русский Аристотель» возникают не из действительного прошлого российской мысли, а из способов, которыми культура их комментирует и перераспределяет свое к ним внимание. Тем самым распадается миф о естественном превосходстве платоновского начала: оно оказывается продуктом исторических привычек чтения. Это в свою очередь позволяет зафиксировать главное:

различие между Платоном и Аристотелем в российской традиции – не данность, а следствие устойчивых режимов присвоения. Миф о «русском Платоне» возникает как результат героизации, превращающей его образ в самоочевидный символ начала и критерия. На этом фоне «русский Аристотель» остается в тени, хотя именно он, как мы видели, обеспечивает методологический каркас мышления, остающийся невидимым за сиянием платоновского мифа. Понимание комментария как функции присвоения позволяет разложить эти асимметрии и увидеть их культурно обусловленный характер. Тем самым становится ясно, что речь идет не о реальном превосходстве платонизма над аристотелизмом, а о специфическом историко-интеллектуальном выборе, закрепленном в традиции. Восстановить роль «русского Аристотеля» можно, но для этого нужно вернуть российской философской культуре баланс между воображаемым и рациональным, символическим и аналитическим, вернув ее из однополярности платоновского символического режима самоопределения в bipolarный режим, который учитывал бы в равной мере значимость логических или методологических оснований философии.

### Список литературы / References

Берестов, И. В., Вольф, М. Н., Доманов, О. А. (2019). *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск: Офсет ТМ. xviii, 242 с.

Berestov, I. V., Wolf, M. N., Domanov, O. A. (2019). *Analytical History of Philosophy: Methods and Studies*. Novosibirsk. xviii, 242 p. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2023). «Русский Аристотель» в контексте вопроса о рецепции аристотелизма (замечания переводчика к статье Я. Воленского «Рецепция Аристотеля в Польше с 1900 г.»). *Respublica Literaria*. Т. 4. № 3. С. 37-51.

Wolf, M. N. (2023). “Russian Aristotle” in the Context of the Question About Aristotelianism’s Reception (Translator’s Remarks on the J. Wolensky’s Paper “Reception of Aristotle in Poland around 1900”). *Respublica Literaria*. Vol. 4. No. 3. Pp. 37-51. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2024). Критериальные условия дискурса о рецепции Аристотеля в русской культуре. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 4. С. 24-38.

Wolf, M. N. (2024). Criteria of Discourse on the Reception of Aristotle in Russian Culture. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 4. Pp. 24-38. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2025). Место Аристотеля в «Программах домашнего чтения» российского движения по распространению университетского образования (1894–1914). *Идеи и идеалы*. Т. 17. № 4-1. С. 13-37.

Wolf, M. N. (2025). The Reception of Aristotle in the Home Reading Programs of the Russian University Extension Movement (1894–1914). *Ideas & Ideals = Ideas & Ideals*. Vol. 17. No. 4-1. Pp. 13-37. (In Russ.)

Егорова, О. С. (2024). Аристотель на страницах российской научной периодики (XIX-начало XX вв.). *ΣΧΟΛΗ (Schole). Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 18. № 2. С. 1059-1082.

Egorova, O. S. (2024). Aristotle on the pages of Russian Scientific Periodicals (XIX – early XX centuries). *ΣΧΟΛΗ (Schole). Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. Vol. 18. No. 2. Pp. 1059-1082. (In Russ.)

Ибрагим, Т. (2019). Аль-Фараби. Трактат «О разуме». Пер. с арабского, предисловие и комментарии. *Ориенталистика*. Т. 2. № 4. С. 954-982.

Ibrahim, T. (2019). Al-Farabi's treatise "On Intellect". *Orientalistica*. Vol. 2. No. 2 (4). Pp. 954-982. (In Russ.)

Лебедев, А. В. (1978). Тò ἄπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель. *Вестник древней истории*. № 2. С. 43-58.

Lebedev, A. V. (1978). Tò ἄπειρον: not Anaximander, but Plato and Aristotle. *Vestnik drevnej istorii (VDI, Journal of Ancient History)*. No. 2. Pp. 43-58. (In Russ.)

Минак, В. С. (2020). Аристотель в России: основные черты отечественного восприятия аристотелевского наследия. *VITA COGITANS: альманах молодых философов*. № 12. С. 6-29.

Minak, V. S. (2020). Aristotle in Russia: the main features of the domestic perception of the Aristotelian heritage. *VITA COGITANS: an Almanac of Young Philosophers*. No. 12. Pp. 6-29. (In Russ.)

Орлов, Е. В. (2013). *Аристотель о началах человеческого разумения*. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 303 с.

Orlov, E. V. (2013). *Aristotle on the Principles of Human Understanding*. Novosibirsk. 303 p. (In Russ.)

Орлов, Е. В., Егорова, О. С. (2025). Перечень русских переводов сочинений Аристотеля. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 2. С. 71-101.

Orlov, E. V., Egorova, O. S. (2025). List of Russian Translations of the Works of Aristotle. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 2. Pp. 71-101. (In Russ.)

Орлова, Н. Х., Соловьев, С. В. (2016). Из истории логики в дореволюционной России: стратегии академического взаимодействия. *Логические исследования*. Т. 22. № 2. С. 123-154.

Orlova, N. Kh., Solovyov, S. V. (2016). From the history of logic in pre-revolutionary Russia: strategies for academic interaction. *Logical Investigations*. Vol. 22. No. 2. Pp. 123-154. (In Russ.)

Светлов, Р. В. (2001). «Русский Платон». Платонизм в русской культуре. *Платон: pro et contra*. Сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. СПб.: РХГИ. (Серия «Русский путь»). С. 1-11.

Svetlov, R. V. (2001). “Russian Plato”. Platonism in Russian Culture. In Svetlov, R. V., Seliverstov, V. L. (comp.). *Plato: pro et contra*. St. Petersburg. (Series “Russian Path”). Pp. 1-11. (In Russ.)

Whitehead, A. F. (1967). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York. The Macmillan Company. 546 p.

Zarka, Y. Ch. (2005). The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy. In Sorell, T., Rogers, G. A. (eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. New York. Oxford University Press. Pp. 147-160.

### Сведения об авторе / Information about the author

**Вольф Марина Николаевна** – доктор философских наук, профессор РАН, профессор, директор Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: rina.volf@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1458-0440>.

*Статья поступила в редакцию: 15.10.2024*

*После доработки: 25.11.2024*

*Принята к публикации: 02.12.2024*

**Volf Marina** – Doctor of Sciences in Philosophical Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: rina.volf@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1458-0440>.

*The paper was submitted: 15.10.2024*

*Received after reworking: 25.11.2024*

*Accepted for publication: 02.12.2024*