

Як бачимо, постмодернізм суттєво впливає на сучасні концепції тілесності, надаючи їм ознак дискурсивності. Тіло особи все частіше інтерпретується як соціокультурний конструкт. Тілесність виявляється результатом задіяності “режимів істини”, які перетворюють людське тіло на гносеологічну модель, залежну від особливостей певного соціального середовища. Врешті, вже не йдеться про дослідження тіла як такого: відбувається перехід від тіла-сутності до тіл-ідентичностей. Філософія тілесності рухається від усвідомлення універсальних ознак людської матеріальності до твердження, що існує лише знання про тіло на певному етапі історичного розвитку.

На мою думку, серед багатоманіття тілесних проявів та моделей, які згідно з постмодерною парадигмою – рівнозначні, особливою значущістю володіє комунікативний вимір тілесності. Саме комунікація як здатність промовляти до іншого, формувати смисли та значення об’єднує усі перехідні форми тіл та уможливорює повноту людського буття.

Бібліографічні посилання

1. **Аристотель.** О душе. Соч. в 4-х томах. Т.1. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – С. 369 – 448.
2. **Гомілко О.** Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Гомілко Ольга Євгенівна. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
3. **Козловський П.** Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / Петер Козловський // Суч. зар. філософія / Упор. В. В. Лях, В. С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – 428 с.
4. **Лук’янець В., Соболев О.** Філософський постмодерн: Навчал. посібник для викладачів, аспірантів, студентів вузів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін / Лук’янець В., Соболев О. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
5. **Розин В.** Как можно помыслить тело человека или на пороге антропологической революции / Розин Вадим Маркович. [Электронный ресурс] // режим доступа: <http://www.anthropolog.ru/doc/persons/rozin/rozin8>
6. **Тульчинський Г.** Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Тульчинский Григорий Львович // Вопросы философии, 1999. – № 10. – С. 35 – 53.
7. **Coupland J., Gwyn R.** Discourse, the body, & identity / Justine Coupland, Richard Gwyn (eds). – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003. – 276 p.
8. **Deleuze G., Guattari F.** Anti-Oedipus / Gilles Deleuze, Félix Guattari; [trans. R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane]. – London: Continuum, 2004. – 427 p.
9. **Frank A.** For a sociology of the body: an analytical review / Arthur Frank // The body: Social process and cultural theory edited by M. Featherstone, M. Hepforth and B. Turner. – London: Sage Publications Ltd., 1991. – P. 36 – 102.
10. **Synnot A.** Tomb, temple, machine and self: The social construction of the body / Anthony Synnot // The British Journal of Sociology, Vol. 43, No. 1 (Mar., 1992), 79 – 110.

УДК 17.025: 392.72

М. В. Бudyko

NOMOS vs THESMOS: ГОСТИННІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

Крізь призму рефлексії проблем гостинності у філософії Платона на тлі духовної та моральної кризи поліса аналізуються культурні та соціально-політичні умови, що спонукали Платона апелювати до інституційно-регулятивного модусу моралі, обґрунтовуючи необхідність законодавчого впорядкування (nomos) взаємин, що доти підлягали регуляції силою неписаного закону (thesmos) – порядку, освяченого волею богів і закріпленого в патріархальній свідомості.

Ключові слова: гостинність, мораль, право, nomos (писаний закон), thesmos (неписаний закон).

Сквозь призму рефлексии проблем гостеприимства в философии Платона на фоне духовного и морального кризиса полиса анализируются культурные и социально-политические условия, побудившие Платона апеллировать к институционально-регулятивному модусу морали,

обосновывая необходимость законодательного упорядочения (nomos) взаимоотношений, ранее подлежавших регуляции силой неписаного закона (thesmos) – порядка, освященного волей богов и закрепленного в патриархальном сознании.

Ключевые слова: гостеприимство, мораль, право, nomos (писаный закон), thesmos (неписаный закон).

Through the prism of reflection of the hospitality problems in Plato's philosophy against the background of the spiritual and moral crisis of the polis the author analyzes the cultural and sociopolitical conditions induced the necessity of legal ordering (nomos) of the relations, which used to be regulated by the unwritten law (thesmos) – the order consecrated by the will of the gods and fixed in patriarchal consciousness.

The research proves that the law of hospitality, emerged as the unwritten law defining commitments to foreign guests, a sacred duty, the breach of which is subjected to the god's vengeance, the moral basis of relationship of tribes and peoples, – underwent a complicated development, demonstrating a smooth transition of functions from private to official persons, and acquiring first a public-legal character and eventually an international-legal one. Having transformed into an agreement of hospitality between a state and a private person – a citizen of another state, later – into an interstate agreement, having undergone a lot of changes in its historical development, the antique institution of hospitality has changed in form and in substance, but not lost its moral basis.

The study investigates transformations of the institution of hospitality in the philosophy of Plato, who argues that laws are able to make the state and its citizens happy and blessed (partly through persuading, partly through correcting by force and justice those who resist), – but provided that the laws are directed by the gods' advice. Plato imposes on a person a dual responsibility: the first and the principal – to the gods, the second – to the law.

By excursion into the history of ethical and philosophical studies from Plato to nowadays the endeavors of moral and legal interpretation of the hospitality problem and appeal to the institutional and regulatory modus of morality are generally associated to the crisis of culture, when previous moral standards have perished and new ones haven't emerged yet, – when (as it is today) 'sick' morality seeks the support of 'crutches'-laws in order to buy time for searching in previous experience the universal ethical mechanisms and adaptation of them to new cultural conditions.

Keywords: hospitality, morality, law, nomos (written law), thesmos (unwritten law).

Механізми моралі мають універсальний характер, вони «сконструйовані таким чином, що можуть застосовуватися різними особами в різних обставинах. Саме завдяки тому, що однакові механізми застосовуються в різних ситуаціях, одні й ті самі правила (норми, настанови) актуальні відносно різних дій, стає можливим єдиний простір моралі» [1, с. 27- 29]. Універсальними є й ті механізми культури, що на різних стадіях її розвитку актуалізують ті чи інші морально-філософські ідеї, серед них – ідею гостинності. І хоча, як зауважує Б. Вальденфельс, ξένον та alienum не є споконвічними чи бодай ключовими для філософії словами [2, с. 4], проте характер звернень до проблеми гостинності, зокрема й у контексті морально-правових взаємодій, є на диво симетричним кризовим культурним станам, коли попередні моральні норми втрачають силу, а нові ще не сформувалися, – і коли, як нині, «хвора» мораль вдається до підтримки «милиць»-законів, щоб вигадати час на розшукування в попередньому досвіді універсальних етичних механізмів та адаптації їх до нових культурних умов. Такими пошуками позначені сучасні дослідження у площині етики гостинності: абсолютної й державної гостинності, топосів закону, справедливості, відповідальності, державної політики щодо імміграції тощо (Е. Балібар, К. Біне, О. Вайнштейн, М. Гай-Никодимов, А. Готман, Ж. Деррида, С. Зенкін, П. Лардельє, В. Мільчина, А. Монтандон, С. Мюллер, Ж. Небуа- Момбе, Є. Новик, С. Хаютіна, Е. Ярославський та ін.), – активізовані процесами формуванням глобального співтовариства.

Попередній етап актуалізації проблеми гостинності, вершиною якого постало філософсько-правове осмислення цієї проблеми І. Кантом, приріс із роздумів про недосяжність прадавньої високої ідеї незацікавленої гостинності в епоху Просвітництва («Про гостинність. Апологія для людства» Х. Хіршфельда, «Історія двох Індій» абата Рейналя, трактат із чемності А. фон Кнігге тощо), які засвідчують зв'язок між занепадом гостинності як людської чесноти «в епохи, що передували цивілізації, торгівлі, винаходу знаків багатства, коли притулок для мандрівника не був обумовлений ніякою вигодою» (Рейналь) та любов'ю до наживи, яка знищила «шляхетну форму первісного й природного спілкування між людьми», духом торгівлі, що, об'єднавши нації, зруйнував між тим добродійні зв'язки між приватними особами і в міру поширення влади якого «уривалися ніжні рухи природи, які об'єднували людей між собою» (Хіршфельд) [9, с. 63]. Погодьмося, ситуація суголосна тій, яка спонукала й Платона апелювати

до інституційно-регулятивного модусу моралі, обґрунтовуючи необхідність законодавчого впорядкування (*nomos*) взаємин, що доти цілковито підлягали регуляції силою неписаного закону (*thesmos*), – що й стало (на прикладі законів гостинності) предметом наших пошуків у цьому дослідженні.

Найдокладніше до осмислення проблем гостинності Платон вдається у «Законах» («*Νομοι*»), де він репрезентує свою теорію ідеальної держави у формі бесіди про державний устрій, яку ведуть афінський гість, критянин Кліній і спартанець Мегілл. Як відомо, законодавство Лакедемона (Спарти) і Криту викликало особливі симпатії не лише платонівського Сократа, а й самого Платона, на думку якого закони напівлегендарного спартанського законодавця Лікурга і критського Міноса являють собою «всю сукупність чеснот», а державний устрій на їх основі йменується божественним (Закони I 630de) і «дійсно державним устроєм», а не «співжиттям громадян, де одна їх частина володарює, а інша рабськи кориться» (Закони 712c-713a). Першим, хто «встановленому богами» родовому праву протиставив нове право рабовласницького поліса – писаний закон (*nomos*) – був Геракліт [7, с. 10], якого називають попередником Платона *par excellence* [11, с. 56]. Саме закони, на переконання Платона, здатні зробити державу та її громадян цілком щасливими, – безумовно, якщо ці закони керовані порадою богів: «Що ж стосується того, як повинні ми ставитися до наших нащадків, родичів, друзів, співгромадян, до осіб, пов'язаних з нами священними узами гостинності, загалом як повинні ми спілкуватися з людьми, щоб і власне наше життя стало радісним і красивим, відповідно до закону, – все це пояснять самі закони. Вони будуть почасти переконувати, почасти виправляти за допомогою сили й правосуддя ті характери, що не піддаються переконанням» (Закони IV 718 a-c). Платон мріє про таку державу, що забезпечувала б справжнє щастя громадян. Але оскільки це немислимо без чеснот, то платонівська аристократична держава покликана перетворитися на такий собі етичний інститут, уособлюючи колективні чесноти освіченої й моральної меншості.

Пропонуючи «подумати про чужоземців, що прибувають», Платон називає й докладно характеризує чотири їх види; до першого він відносить тих, хто «здійснює подорожі здебільшого влітку, наче це перелітні птахи. Більшість таких людей дійсно немов перелітають море: вони займаються торгівлею заради збагачення і злітаються в інші держави, користуючись сприятливою порою року» (Закони XII 952e). Про численність таких гостей свідчить уже те, що саме їх Платон називає першими серед тих, хто «заслуговує на згадку». Відомо, що гостинність як споконвічний неписаний закон, який визначає зобов'язання щодо гостей-чужоземців, під впливом колонізації, подорожей і торгівлі поступово втрачала «добродійну» складову: страх перед гнівом богів уже не бачився надійною гарантією безпеки подорожніх, натомість наростали міркування доцільності гостинного ставлення до чужинця (насамперед «сподівання зустріти й від нього привітний прийом, якщо згодом доведеться побувати в його рідному місті» [8, с. 283]), які з утвердженням інституту проксенії нівелювали індивідуально-вибірковий характер гостинності та обкладали обидві сторони неухильними зобов'язаннями [6, с. 118-120]. По суті, договір гостинності, законодавчо стверджуючи механізми виконання прийнятих зобов'язань, живився прагненням розв'язати проблему врегулювання правового статусу іноземців на території стародавніх держав і встановити ефективні економічні зв'язки.

Чому ж при такій очевидній значущості міждержавних торговельних стосунків у формулюваннях Платона чується відверто зневажливі інтонації, тим паче, що й сам він визнає, що «будь-яка дрібна торгівля за своєю природою зовсім не спрямована на шкоду держави, – зовсім навпаки. Хіба не благодійник будь-яка людина, – запитує він вустами Афінянина в «Законах», – що приводить до співмірності й одноманітності будь-яку різноманітну й неспівмірну власність?» І якщо цьому сприяють «купці, наймані працівники, власники готелів та представники інших занять, з яких одні більш, інші менш пристойні», то чому «заняття це не визнано ні прекрасним, ні пристойним? Чому воно на поганому рахунку?» (Закони X 918bc). А відповідь у тім, що лише незначна частина громадян – виняткових за своєю природою й чудовим вихованням – може триматися в належних межах, коли йдеться про їхні потреби та прагнення, віддаючи перевагу «помірно» над «багато». Переважна ж більшість людей чинить навпаки, – ось чому «визнаються надзвичайно ганебними заняття дрібного торговця, великого купця та власника готелю» (Закони X 918d-919b). Ці заняття могли б користуватися пошаною, якби не спотворювалися непомірною жадобою збагачення, а здійснювалися на розумних підставах, як і заняття власників готелів, котрі будують свої житла в безлюдних місцях, на перехрестях дальніх доріг; тут вони створюють бажаний притулок для подорожніх, надаючи осідок та перепочинок гнаним зимовими буревіями чи дошкульною спекою (Закони X 919a). Тому Платон висловлює сподівання хоч частково «виправити становище за допомогою закону», зауважуючи водночас, що справа ця нелегка й вимагає великих чеснот.

Коли прибувають чужоземці, які «займаються торгівлею», то, як рекомендує Платон, «їх

повинні приймати спеціально призначені для цього посадові особи – на ринках, у гаванях і громадських будинках, розташованих поза містом, але біля нього – з остороги, як би хтось із таких чужинців не запровадив якихось новацій. Вони по справедливості віддадуть їм належне, але якомога рідше будуть до них звертатися – тільки з необхідності» (Закони XII 952e-953a). Ці перестороги пояснюються загрозою «змішування звичаїв», до яких зазвичай ведуть зносини одних держав з іншими, оскільки чужинці «навіюють місцевим жителям різні нововведення, що завдало б найбільшої шкоди тим громадянам, що мають гарний державний устрій, і байдуже для тих, хто не має «правильних законів» (Закони XII 950a). Тут доречно згадати, що на той час набула поширення ідея визначення моральних цінностей шляхом угоди між громадянами. Зокрема, софісти дотримувалися думки, що правові й моральні норми з'являються тільки з виникненням політичних спільнот і в різних спільнотах є різними» [5, с. 274]. У діалозі «Теетет» Сократ нагадує судження Протагора: прекрасне й ганебне, справедливе й несправдливе – це «те, що кожне місто вважає для себе прекрасним або ганебним, справедливим або несправдливим... і затвердить це як законне (Теетет 172ab). Подібну думку висловлює й Главкон у «Державі»: люди вважають за доцільне домовитися, «щоб і не творити несправдливості, і не потерпати від неї. Звідси бере початок законодавство та взаємний договір (Держава II 358e-359a). У цій першій формі доктрини морального конвенціоналізму норми не є автономними моральними вимогами, а виправдані користю учасників. Категоричне заперечення цієї концепції моральності й намір відстоювати об'єктивні моральні цінності – головні відмітні риси моральної філософії Платона [5, с. 275], який зберігає Сократову переконаність, що моральність криється в самій природі людської душі.

Проте, попри небезпеку запровадження небажаних новацій чужоземцями, не приймати їх у себе й самим не їздити до чужих країн неприпустимо: «це видалося б іншим людям грубим і суворим заходом: вони вважали б це за прояв важкої вдачі та свавілля й назвали б це суворим словом «вигнання чужинців (ξενηλασίς)» (Закони XII 950b).

Другий різновид гостей-чужинців у класифікації Платона репрезентовано охочими «подивитися й послухати що можна з добутків Муз» (Закони XII 953a). Як відомо, саме культура творить ідеальний простір гостинності, оскільки вона відкрита для засвоєння «чужими», а свята є узвичаєним приводом відвідати чужі краї. Таким традиційним для Стародавньої Греції приводом для гостини були Панеллінські ігри – загальнонаціональні свята, що влаштовувалися на честь богів (Олімпійські та Немеїські ігри на честь Зевса, Піфійські – на честь Аполлона та Істмійські – на честь Посейдона), і час священного перемир'я. Вони виникли як спортивні змагання, до яких згодом додалися мусичні дисципліни (що стосуються муз): змагання у співі, декламації та всякому мистецтві. Платон, який з дитинства виховувався в дусі калокагатійної гармонії: займався гімнастикою, живописом, складав трагедії й комедії, витончені епіграми, піднесені дифірамби на честь Діоніса, – брав участь як борець у Істмійських іграх і отримав там нагороду, а на схилі віку записав у «Законах», що «у Піфійський храм Аполлона, в Олімпію до Зевса, у Немею й на Істм треба для участі в пожертвах і змаганнях на честь цих богів посилати людей у міру сил в найбільшій кількості, найпрекрасніших і найдостойніших, тобто таких, що можуть здобути добру славу своїй державі в цих мирних і священних видах спілкування та в тім, що відповідає її військовій доблесті» (Закони XII 950de).

Оскільки ці чотири масштабні заходи були не тільки спортивними й мистецькими змаганнями, а й релігійними святкуваннями (перший і останній дні ігор були цілком віддані священним обрядам), то проводилися в безпосередній близькості від найбільших святилищ, де атлети приносили клятву богам. І цілком слушними є рекомендації Платона, що для людей, які бажають «подивитися й послухати» (чужоземці могли бути присутніми на іграх, але не змагатися), необхідно облаштовувати притулки безпосередньо біля святилищ, де й забезпечувати цілковиту гостинність. Опікування такими гостями Платон пропонує покласти на жерців та храмових служителів, які повинні піклуватися про чужинців, «щоб вони не заподіяли ніякої шкоди й не зазнали її під час свого перебування, але побачили й почули все те, заради чого прийшли» (Закони XII 953b). Якщо ж кимось із них або комусь із них буде завдано образи, то «судити тут будуть жерці, – у всіх справах, що не перевищують п'ятдесяти драхм. Якщо у них виникає позов у більшій справі, судовий розгляд провадять агораноми» (Закони XII 953b). І хоча настанови Платона зо дотримання законів гостинності стосуються переважно співгромадян, щодо стосунків із богами він демонструє виняткову вимогливість і до гостей: «Хто буде викритий у святотатстві, тому, якщо це раб чи чужинець, помітять обличчя й руки тавром його злополуччя, піддадуть його стільком ударам, скільки вирішать судді, і голим виженуть за межі країни» (Закони IX 854d), – у сподіванні, що таке покарання виправить і напоумить його.

Третій різновид гостей-чужинців, – це ті, хто приїздить з іншої держави за її дорученням і приймати кого, відповідно, слід «від імені держави» (Закони XII 953b). Більше того, «державні» мотиви подорожі й гостинності Платон вважає визначальними: «взагалі не дозволяється нікому подорожувати у приватних потребах, а тільки в загальнодержавних: мова йде про глашатаїв, послів і феорів» (Закони XII 950e). Тут уже йдеться про набуття гостинністю юридично-політичного змісту, хоча прийнято вважати, що першим із мислителів, хто запропонував таке її тлумачення, був І. Кант [4, с. 72]. Як бачимо, не лише ідея державної гостинності, а й спроби її філософського осмислення мають значно глибше коріння, аніж це видається на перший погляд. Зокрема, Б. Вальденфельс у пошуках слідів чужого у класичній грецькій філософії віднайшов у Платонових «Законах» «найважливіші елементи вчення про чужість, укоріненого в етиці та політиці чужості» [2, с. 12], зауваживши принагідно, що «навіть гостинність, яка має таку вагу в найдавніших культурах на зразок гомерівської Греції, набуває нового вигляду, коли ніхто повною мірою не вдома ні в себе, ні у світі» [2, с. 19].

Гостинність як приватноправовий акт подекуди трансформувалася в оболонку для реально встановлюваних політичних відносин між державами ще в період архаїки [3, с. 114], проте про інституціалізацію дипломатичних зв'язків ще практично не йшлося й у класичну епоху. Найбільше просунулася цим шляхом Спарта, безпрецедентно етатичне як для античності законодавство якої заслужило особливі симпатії Платона, натомість в інших полісах дипломатія ще майже цілком ґрунтувалася на особистих і фамільних зв'язках ксенічного й проксенічного характеру між аристократами. Проте очевидно, що з розширенням міждержавних зв'язків, політичних і комерційних контактів відносин приватного порядку вже виявлялося недостатньо й у межах «гомерівської» гостинності поступово викристалізувалася гостинність державна, прихильником якої засвідчив себе Платон.

Гостей, які приїзять від імені держави, «повинні приймати тільки стратеги, гіпархи та таксіархи» а опікуватися ними «треба спільно з пританами кожному, в кого зупиниться такий чужоземний гість» (Закони XII 953b). Прагнення законодавчого закріплення турботи про високого гостя не викликає подиву, зважаючи на ту моральну оцінку, яку Платон дає діяльності господаря готелю, вважаючи її ганебною: той «зовсім не вважає, що прийняв своїх друзів та наділів їх дружніми подарунками; ні, він ставиться до них як до полонених ворогів і відпускає їх на волю лише за величезний неправедний та брудний викуп» (Закони XI 919b). Що ж до функції гостинників, які Платон зводить до стратегів, гіпархів та таксіархів, то такий поступовий перехід проксенічних функцій від приватних осіб до офіційних унаочнює й еволюція формули проксенії разом зі зміною суспільного устрою: зростання ролі апарату влади й поступової аристократизації державного ладу [10, с. 107].

До четвертого розряду чужоземців – найменш численних, які можуть приїздити лише зрідка, – Платон відносить тих, «хто прибуває до нас із чужих країв також для спостереження. Насамперед такий чужоземець повинен мати не менше п'ятдесяти років. Крім того, він повинен прагнути побачити у нас що-небудь краще, ніж в інших державах, те, що відрізняється своєю красою, і вказати на щось подібне своїй державі» (Закони XII 953c). Яскравий приклад такого достойника знаходимо у діалозі «Софіст», де Феодор Кіренський і Теетет приходять до Сократа в супроводі чужинця-філософа з Елей – міста, пов'язаного з іменами Парменіда й Зенона. Ставлення до гостя несуперечливо прочитується у стилі Сократового мовлення, сповнене не лише витонченою компліментарністю, а й широго піетету – тієї глибини поваги, що межує з побожністю: «Чи не ведеш ти, Феодоре, сам того не знаючи, – запитує Сократ, – не чужинця, а якогось бога, за словом Гомера, який повідає, що боги, а особливо бог-заступник чужинців, бувають вожатими в тих, хто має чисту совість, щоб спостерігати й свавілля, й законні дії людей? Так от, можливо, це й за тобою слідує хтось із всемогутніх богів, якийсь бог-викривач, щоб спостерігати й викривати нас, людей, невірних у промовах». І на заперечення Феодора, що цей чужинець видається йому зовсім не богом, а швидше людиною божественною («адже так я називаю всіх філософів»), Сократ розмірковує про те, що насправді розпізнавати таких людей не набагато легше, ніж богів, бо ким тільки вони не бачаться невігласам: «не удавані, а справжні філософи, зверхньо спозираючи життя людей, вони одним видаються нікчемними, іншим – сповненими гідності; при цьому їх гадають то політиками, то софістами, а є й такі, які уявляють їх мало не зовсім божевільними» (Софіст 216a-d).

Звернімо увагу на рекомендований Платоном вік для такого роду діяльності: «не менше п'ятдесяти років», – натомість «хто не досяг сорока років, тому зовсім не дозволяється подорожувати куди б то не було» (Закони XII 950d). Для порівняння: за задумом Платона, викладеному в «Державі» (Держава 539d-e), майбутні філософи зможуть вправлятися у діалектиці не раніше, ніж досягнуть певного щабля зрілості. А якщо пригадати й про висловлену устами Сократа необхідність поєднання державної влади та філософії (доки державна влада

та філософія не зіллються воедино, – доти державам не позоубитися зла), – то стає очевидним, що прагнення Платона надати можливість гостеві побачити найкраще і «вказати на щось подібне своїй державі» зумовлене політичною спрямованістю думки Платона: він вірить у можливість змінити суспільне життя завдяки філософському вихованню впливових людей з «державницьким» мисленням. Не слід забувати й про позитивний образ держави в очах чужинців: «Не можна ставитися байдуже до думки про нас інших» (Закони XII 950b).

Що ж до прийому цих гостей, то «такий чоловік і без запрошення повинен бути вхожим у будинки багатих мудреців, раз він і сам такий. Нехай він просто прямує до будинку опікуна виховання в певності зустріти там повну гостинність, гідну подібного гостя, або ж до будинку людини, яка здобула перемогу на змаганні в чесноті. Спілкуючись із ними, він і сам їх наставить, і від них одержить настанови, і рушить назад, дружньо вшанований дарами й належними почестями» (Закони XII 953d). Як бачимо, гідною високого гостя є гостинність, надавана дуже обмеженим колом громадян. Зауважимо, що в «Державі» право «гостинно зустрічати чужинців» згадується Платоном серед найвищих надаваних державою благ, поряд з орними полями, прекрасними будинками, можливістю вчиняти богам особливі пожертви та «взагалі всім, що вважається за потрібне для щасливого життя» (Держава IV 419). Тут теж ідеться про запрошення достойного гостя до будинку «багатих мудреців», здатних належним чином забезпечити не лише вимогу «наставити» й «одержати настанови», а й «дружньо вшанувати дарами й належними почестями». Не зайве підкреслити, що гість має бути «і сам такий» – від обов'язку віддати борг гостинності Платон його не усуває, – згадаймо епізод з «Тімея», де Сократ, не дорахувавшись одного з учорашніх гостей, а нині гостинників, уточнює, чи не на Тімея «лягає обов'язок заповнити і його частку», на що той підтверджує готовність віддячити (Тімей 17ab). Такі форми змістовного дозвілля та змагання у щедрості були доступними лише представникам еліти, тому при порушенні закону гостинності вже досить ефективно було апелювати й до честі.

Тут Платон спонукає нас до аналізу ще одного аспекту гостинності: як ознаки аристократичного етосу, що відображає відносини представників еліти. Найяскравішим унаочненням такої ідеї гостинності бачиться діалог «Бенкет» («Συμπόσιον»), що належить до жанру застільних бесід (д.-грецьк. συμπόσιον – бенкет, «спільне пиття», гостина), започаткованого Платоном і досить поширеного пізніше у греко-римській філософській та літературній традиції. Сама ж бесіда являла собою заключний етап бенкету і власне його мету: гості за чашею вина вели розмови філософського, політичного змісту, але в легких, витончених, розважальних, часом жартівливих тонах, що якраз гармоніювало з гостинною святковою атмосферою. Як бачимо, гостина й гостинність загалом для Платона – не лише набір досить жорстко регламентованих правил для стосунків із чужинцями, як могло б видатися на перший погляд, а й важлива складова аристократичного етосу та форма вільного високоінтелектуального спілкування. Тому не безпідставно Фрасілл, розподіливши діалоги Платона на тетралогії, відніс «Бенкет» до діалогів етичних і дав йому підзаголовок «Про блага», адже тема діалогу – сходження людини до вищого Блага, а той загальний контекст, у якому вона розгортається, – втілена в поведінкових актах людей примирливо-евдемонічна етична позиція, якої Платон сягнув у зрілій творчості, пройшовши шлях від наївного евдемонізму («Протагор») й через ідею абсолютної моралі («Горгій»).

То якими все ж таки є ті глибинні порухи, що визначають розгортання платонівських розмислів про гостинність? Якщо мав рацію А. Швейцер, мовлячи, що «стародавній грек був більше громадянином, ніж людиною», то чому на тлі загалом нуднувато-монотонної законодавчої стилістики «Законів» врешті-решт так наполегливо й лірично-ностальгічно звучить заклик «вшануймо Зевса Гостинного тим, що не відмежуємо чужоземців від нашого столу й пожертв, як чинять тепер улюбленці Нілу, й не образимо їх грубими указами» (Закони XII 953e) та застереження, що «найвищою мірою священними слід вважати всі зобов'язання щодо гостей-чужинців» (Закони V 729e)? Бачимо, що досі, як і в часи Гомера, всі чужинці потрапляють під заступництво Зевса Гостинного (Ζεὺς Ξένιος) і майже все, що стосується чужинців і спрямованих проти них злочинів, підлягає божій відплаті – «особливо це може зробити наявний у кожного гостинний демон і бог, адже вони слідуєть за Зевсом Гостинним» (Закони V 729e-730a). Безумовно, Платон усвідомлював занепад олімпійських божеств, як і глибину духовної та моральної кризи поліса загалом, – уже самі створені ним воюючі є свідченням цього. То чому він так завзято прагне зберегти ідею Бога – тому лише, що тогочасна держава не може обійтися без релігії й це диктує відповідні завдання філософові-державнику? Чи ж тому, що «з усіх надбань людини слідом за богами душа – найбільш божественне, бо вона йї за все ближча» (Закони V 726)? Так, Платон застерігає від провини перед чужинцями навіть більше, ніж від провини перед співгромадянами насамперед тому

– і тут годі шукати суто політичних мотивів, – що «чужинець, який не має друзів і родичів, викликає більше жалю і богів, і людей». І нарешті: «З провин проти чужинців і земляків найбільшими є завжди вчинені проти тих, хто благає милосердя» (Закони V 730a). А.-Ж. Фестюж'єр називає це імпульсом до Вічного: все минає, лиш вічне є незмінним. Так, закони, на переконання Платона, здатні зробити державу та її громадян щасливими й блаженними, – але за умови, що ці закони керовані порадою богів. «І той, хто буде коритися цьому закону, не звідає від нього зла, той же, хто їм знехтує, понесе подвійну відповідальність: першу і головну – перед богами, другу – перед законом» (Закони VIII 843ab). Усе ж таки, як бачимо, лише другу – перед законом. А першу і головну – перед богами.

Бібліографічні посилання

1. **Апресян Р. Г.** Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995. – 353 с.
2. **Вальденфельс Б.** Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / Бернгард Вальденфельс; перев. с нем. К. Лядской // Топос. – 2002. – № 2 (7). – С. 4-21.
3. **Высокий В. Ф.** Отношения гостеприимства между руководителями государств / Высокий В. Ф. // Закон и обычай гостеприимства в античном мире: Доклады конф. (Москва, Ин-т всеобщей истории РАН, 27-28 мая 1998 г.). – М.: ИВИ РАН, 1999. – С. 114-117.
4. **Гай-Никодимов М.** Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? (пер. с фр. Е. Гальцовой) / Мари Гай-Никодимов // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 71-82.
5. Греческая философия: В 2 т. Т. 1. / Под ред. М. Канто-Спербер; Пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой; Введ., предисл., прим. В. П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 499 с.
6. **Дорофеева В.** Союзы частного гостеприимства между представителями аристократии (по сочинению Ксенофонта «Анабасис») / В. Дорофеева // Закон и обычай гостеприимства в античном мире: Доклады конференции (Москва, Институт всеобщей истории РАН, 27-28 мая 1998 г.). – М.: ИВИ РАН, 1999. – С. 118-121.
7. **Дынник М. А.** Материалисты Древней Греции – Гераклит, Демокрит и Эпикур // Материалисты Древней Греции / Под ред. М. А. Дынника – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 5-38.
8. **Латышев В. В.** Очерк греческих древностей / В. В. Латышев. – СПб.: Алетейя, 1997. – 343 с.
9. **Монтандон А.** Гостеприимство: этнографическая мечта? / Ален Монтандон; пер. с фр. Е. Гальцовой // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 61-70.
10. **Суриков И. Е.** Ксенические связи в дипломатии Алкивиада / Суриков И. Е. // Античный мир и археология. – Вып. 11. – Саратов, 2002. – С. 4-13.
11. **Фестюж'єр А.-Ж.** Личная религия греков / Андре-Жан Фестюж'єр / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 253 с.

УДК 133.2:141.132

В. И. Дуденок

ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Аналізуються взаємозв'язки раціональних та позараціональних компонентів у науковому пізнанні. Предметом аналізу виступають концепти, що є провідними в сучасному суспільствознавстві, в аспекті їх раціональних підвалин. Звертається увага на проблему контексту (смыслового поля), в якому функціонують ті чи інші поняття, досліджуються особливості застосування міфологем у науковій діяльності.

Ключові слова: раціональність, міфологема, стиль мислення, контекст, структура.

Анализируются взаимосвязи рациональных и иррациональных компонентов в научном познании. Предметом анализа выступают концепты, задающие тон современному обществознанию, в аспекте их рациональных оснований. Обращается внимание на проблему контекста или смыслового поля, в котором работают те или иные понятия, исследуются