

БЛАГО И ДРУГИЕ ИДЕИ ПЛАТОНА

В статье анализируется учение Платона об идеях, рассматриваются вопросы об отношении идеи и вещи, об отношениях между идеями, о местонахождении идей в различных диалогах Платона. Указано на противоречивость и непоследовательность суждений Платона об идеях, объясняются причины этого. Анализируется понятие блага как высшей идеи. Понятие блага изначально появляется в этике Платона, и только впоследствии приобретает онтологический смысл. Автор приходит к выводу о религиозной сущности идей Платона.

Ключевые слова: Платон, идея, благо, единое, аллегория, миф.

Платоновское учение об идеях всегда находилось в центре внимания исследователей и столетиями традиционно считалось теоретическим фундаментом учения Платона. *Степень разработанности* этой проблемы в целом чрезвычайно высока, но в последние годы все чаще встречаются попытки переосмыслить суть и значение платоновской идеологии, вплоть до радикального отрицания самого ее существования [напр.: Nyland, 2002]. Прояснение этого вопроса обуславливает *актуальность* настоящей работы. *Целью* нашего исследования является доказательство гипотезы, согласно с которой идеи в учении Платона следует рассматривать как проекции высшей идеи блага, или истинного бытия, которая, в свою очередь, является для Платона не философской категорией, а высшей мифологемой и центром платоновской религии.

Выяснить, когда и в каких диалогах у Платона появляется идея блага, не представляется возможным в силу нескольких обстоятельств. Во-первых, в лексиконе Платона отсутствует специфический термин, означающий благо в высшем смысле, который позволил бы отличить его от «блага» в смысле обыденном (удобство, успех, польза, выгода и т. д.). Для всех этих случаев подходит слово *agathon*, которое чрезвычайно часто используется Платоном во всех его многообразных смыслах. Во-вторых, и это значительно более серьезная трудность, вряд ли можно вообще говорить в общепринятом смысле о *появлении* идеи блага у Платона: тема блага присутствует в произведениях Платона даже тогда, когда в них обсуждаются вопросы по видимости далекие от этого. О чем бы ни говорилось в сочинениях Платона, речь всегда идет о благе, в этой теме находят свое единство все сюжеты платоновского философствования. Справедливо было замечено, что «для платонизма, насколько бы универсально и широко он ни задумывался, существует лишь одна проблема, в которой сконцентрирована вся философия: проблема идеи. Но внутри этой проблемы имеется нравственное значение идеи, которое и находится в центре интереса. Идея блага образует центр тяжести всей системы. Поэтому ее систематическая валентность должна быть решающей для ценности и значения всего учения об идеях, с ней живет и умирает платоновский идеализм вообще» [Сеземан, 2010, с. 75]. Именно благодаря идее блага платонизм становится первым образцом философии нового типа, так рождается идеализм. Конечно, речь идет об идеализме в широком смысле слова, как о философии, открывающей для себя идеальное измерение бытия и которая не может быть сведена исключительно к утверждению о сотворении мира и к пресловутой «первичности идеи».

Своих учеников Платон знакомит с идеей блага тогда, когда они уже подготовлены к этому знакомству дискуссиями о добродетели в сократических диалогах. Обращение к идее блага рассматривается как выход из тупика, в который привели попытки определить добродетель через анализ ее частных видов и случайных проявлений. В отличие от

частных добродетелей благо Платон связывает уже не с человеком, а с богами. Благо имеет божественное происхождение, оно – дар богов людям, тогда как зло может исходить только от человека: «бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» [Resp. 379c]. Итак, боги не посылают людям ничего, кроме блага, и именно благо соединяет многообразные виды добродетели в единство.

Поскольку единство добродетели достигается посредством мудрости, то и благо должно быть связано с этой самой мудростью, поэтому Платон говорит об уме как условии блага, как об этом свидетельствует знаменитое рассуждение в «Федоне» [Phaed. 97c–98b]. Ум, о котором здесь идет речь, представляет собой уже не человеческую способность, но высшую мировую силу, а действие блага распространяется не только на область человеческой нравственности, но и на все мироздание: благодаря ему приходят в бытие не только человек, но и всякая вещь, вплоть до Земли, Солнца, небесных светил и всего космоса в целом.

Особенное значение в этом контексте приобретает вопрос о том, как представляет себе Платон существование блага как собственно идеи, высшей идеи Единого и Тожественного. Ведь именно благо – это то, что делает все существующее приемлемым и подходящим, благодаря благу возникает тот прекрасный и гармонический порядок вещей, который называют космосом, чтобы отличить его от хаоса и беспорядка, оно есть то начало, которое вообще дает возможность существованию быть существующим. Такими суждениями переполнен диалог «Филеб», который, хотя и имеет в каноне Трасилла второе название «О наслаждении», посвящен обсуждению блага не меньше, чем удовольствия. Этот диалог всегда удивлял комментаторов путаностью рассуждений и многочисленными перерывами в повествовании, так что при чтении его складывается впечатление, что Платон несколько раз оставлял разговор, чтобы потом вновь вернуться к нему. Но именно в нем (а не в «Пире» с Трасилловым же подзаголовком «О Благе») Платон пытается дать полное определение блага и классификацию его видов. Благо он определяет через несколько главных признаков, характеризующих его природу – красота (*kallos*), соразмерность (*symmetria*), истина (*alētheia*): «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» [Phil. 64e–65a]. Отдельное рассмотрение этих признаков, составляющих благо, под углом зрения их принадлежности к уму и к удовольствиям, приводит Платона к утверждению о том, что и красота, и истина, и соразмерность в большей степени причастны уму, чем удовольствию, которое бывает им и противоположно [Phil. 65b–66a]. Это чрезвычайно важное утверждение для понимания платоновского блага, к сожалению, во многом теряется из виду введением подробной классификации видов блага, весьма путаной и неясной. Всего приводится Платоном пять таких видов: умеренное, прекрасное, Ум, искусства, чистые удовольствия души.

Комментаторы часто называют этот перечень иерархией, хотя так и остается неясным, в какой степени порядок перечисления соответствует важности видов – похоже, Платон ограничивается только тем, что ставит удовольствие на пятое место, как можно дальше от того, «что принадлежит к вечности». Является ли приведенный список полным и исчерпывающим – этот вопрос также остается без ответа, поскольку Платон попросту прерывает перечисление, сославшись на стих Орфея, а вскоре так же внезапно обрывается и диалог в целом.

Платон, говоря о самом важном и значительном, всегда оставляет массу недосказанного и двусмысленного, и о благе он говорит с помощью аллегорий, которые впечатляют красотой, но не отличаются определенностью. Таково уподобление блага Солнцу, которым Платон активно пользуется в шестой книге «Государства». Смысл этой

аллегории очевиден: как Солнце является источником света, так и благо является началом для ума и всего умопостигаемого. Но как только мы попытаемся этим самым умом воспользоваться и сделать наше понимание блага более полным и точным, развернутым в деталях, то столкнемся с трудностью: непонятно, находится ли само благо в составе умопостигаемого мира или нет? Можно понять Платона так: Солнце дает жизнь всему видимому, но считать при этом видимое самим Солнцем было бы неправильно, так же и благо является источником умопостигаемого, но само находится за пределами этого мира. Благо возвышается над миром, для которого оно является внешней причиной. Но Платон дает возможность понять его и иначе: благо может быть порождающим началом всех идей, только если само оно является идеей и, следовательно, принадлежит к умопостигаемому миру, хотя и в особом статусе высшей идеи, идеи всех идей.

В космологии «Тимея» Платона благо появляется уже в новом образе: благо представлено здесь как нечто очевидное и понятное без разъяснений, неслучайно в этом диалоге нет ни одного определения блага, а когда Платон говорит о благе (Едином, Тожественном и проч.), он обращается с ним как с вещью, а не идеей, примером чего может служить решение вопроса о единстве Тожественного и Иного в идее Блага: после безуспешной попытки соединить эти две идеи посредством диалектических рассуждений, предпринятой в «Пармениде», Платон меняет способ отношения к проблеме, и в «Тимее» она разрешается очень легко – демиург попросту смешивает эти две природы, затем разделяет их, устанавливая пропорции и обращаясь с идеями подобно тому, как гончар обращается с глиной.

С осмыслением идеи блага у Платона непосредственно связаны и все его многочисленные рассуждения, которые впоследствии были неточно названы теорией идей. Как давно было замечено, собственно теории идей у Платона не найти, но и считать все то, что он говорит об идеях (eidoi) чем-то несущественным, нельзя, а идея представляет собой чрезвычайно значимое для Платона понятие. Что такое идея для Платона, можно прояснить хотя бы отчасти, установив основные значения, в которых этот термин у него используется. Известно, что у Платона встречаются два основных слова для выражения понятия «идея» (eidos и idea), которые далеко не всегда являются синонимами, что подтверждается многочисленными исследованиями. Хорошо известен опыт такого исследования, предпринятый А. Ф. Лосевым, который настаивает на серьезных смысловых различиях между этими двумя понятиями: *«Если фиксируется оформленность смыслового лика с точки зрения ее отличия от всякого иного лика, то такая оформленность есть эйдотическая, эйдос; если же оформленность выдвигается с точки зрения ее полученности и смыслового происхождения из отдельных частей или моментов, то такая оформленность есть идеальная, идея. Эйдос есть смысловая организация на фоне других смысловых организаций, почему всякий эйдос несет на себе момент выделенности из всего прочего, отличенности от всего прочего, дифференциальности. Идея есть смысловая организация, получающаяся от смыслового соединения других, более мелких, эйдотических оформлений, частей, элементов, почему всякая идея несет на себе момент объединенности, сложности, нарочитой организованности, интегральности. Это и значит, что эйдос имеет дифференциальную, идея же – интегральную природу»* [Лосев, 1993, с. 272].

Такие тонкие distinctions в нашем случае будут, наверное, излишними, поскольку оба эти слова, которыми пользуется Платон, этимологически родственны и восходят к одному источнику, глаголу *idein* (видеть), а сам Платон, похоже, в большинстве случаев игнорировал смысловые оттенки, различающие *eidos* и *idea*. В англоязычной литературе о Платоне широкое распространение получил своеобразный терминологический компромисс, когда различие эйдоса и идеи не акцентируется, а для обоих слов используется один и тот же английский эквивалент «form» (форма), который, конечно, уступает греческому оригиналу в богатстве содержания, но зато подчеркивает очень важный смысловой аспект видимости, который полностью теряется, к примеру, в русском «идея». Ведь, действительно, Платон говорит об *eidos-idea* как о том, что обладает

очертаннями, границями, різноманітністю на фоні, то єсть всім тим, що характеризує *форму*, приче́м не в переносно́му, а в прямо́му смислі. Ідея єсть не́что ви́диме, до́ступне зренню́ як о́браз (εἰκὼν). Іменно́ по́тому зренню́ єсть для Платона́ ва́жнішим із чу́вств, ко́торому он о́тдаєт пре́дпочте́нне, ко́гда ре́чь іде́т о ви́сших ро́дах знанн́я. Ко́нечне, го́воритс́я не о́б о́бычно́му зренню́, ко́торому в о́пыте чу́вственно́го во́сприятт́я до́ступні ли́шь ме́лькаючіе і́зменчи́віє, *пестры́є* о́брази ве́щей, – для тако́го чу́вственно́го зренн́я іде́ї як ра́з о́казува́ються «бе́звидни́ми і не́зрими́ми», а о́б о́собом зренн́ї-со́зерца́нннн, ко́гда смо́трян́т гла́зами ду́ши (psyche theateon): «у на́с єсть неоспо́риміє до́казате́льства, що́ до́стигну́ть чи́стого знанн́я чо́го бы́ то ни́ бы́ло мы́ не мо́жем іна́че як о́трешивши́сь о́т те́ла і со́зерца́я ве́щи са́ми по́ себе са́мою по́ себе ду́шой» [Phaed. 66e].

«Зренню́ ду́ши» на́правле́но на о́б'єкти, ко́торіє Платон в при́веде́ннн ви́ше фра́гме́нтіє на́зиваєт «ве́щи са́ми по́ себе» (auta ta pragmata), і є́то о́преде́ленне чу́резвы́ча́йно ва́жно для по́нїма́ннн то́го, що́ со́бою пре́дста́вляю́т іде́ї Платона́. Ідея́ як ве́щь са́ма по́ себе, в о́тлічіє о́т чу́вственно́ї ве́щи, су́ществує́ не́зависимо́ о́т ви́нешннх усло́віє і о́тноше́ннн, она́ – то́ са́ме неі́зменне́ і ве́чне, о́ ко́торому в «Тімеє» Платон го́ворит, що́ оно́ єсть бы́тте, «не іме́юче́є во́зникно́веннн». Іде́ї – ве́чніє су́щно́сті, не во́зникшіє і неу́ничто́жиміє (ве́дь, то́, що́ не во́зникло́, не по́дверже́но і у́ничто́же́ннн), онн не прина́дле́жат к мі́ру «во́зникше́го» (physis), о́ ко́торому Платон та́м же, в «Тімеє», го́ворит, що́ он є́сть «ве́чно во́знікаю́че́є, но́ ніко́гда́ не су́щеє». Платон го́ворит о́ іде́ях як о́ ве́чних, неі́зменннх і не́по́дви́жннх су́щно́стях, ко́торіє не́до́ступні чу́вства́м, но́ ви́димн одні́м то́лько́ умо́м. Дру́гіє сво́їєства іде́ї, о́ ко́торых іде́т ре́чь у́ Платона́, ра́скрыва́ю́тс́я при́ сравне́ннн их с ве́щами, то́ є́сть чу́вственно́ во́спри́нима́ємы́ми пре́дме́тамі. Во-пе́рвых, в про́тиво́поло́жннсть мно́жестве́нннм ве́щам, ідея́ по́нїма́єтс́я як не́кое́ о́бще́є (є́диноє). Во-во́торых, ідея́ о́тно́сїтс́я к ве́щи́ як о́бра́зе́ц (paradeigma) к ко́пїї. Є́то́т о́бра́зе́ц со́верше́не́н, в то́ вре́мя, як ні́ одна́ із ве́щей не́ мо́же́т бы́ть тако́ї, по́ско́лькү ве́щи і́ндивіду́альні, а не́ у́ніверса́льні. Кро́ме то́го, ве́щи по́дверже́ні по́сто́янннму і́змене́ннн, а для Платона́ вс́якоє і́змене́нне ве́де́т к о́ткло́неннн о́т пе́рво́на́ча́льного іде́ального о́бра́за ве́щи, а значі́т – к у́худше́ннн єе. Зако́номе́рннм фіна́лом вс́яко́го і́змене́ннн для то́го, що́ спо́собно́ і́змене́тс́я, ста́нові́тс́я єго́ сме́рть і і́сче́знове́нне. В-те́ртьєх, су́щно́сть ве́щи, єе́ смисл і це́ль о́преде́ляє́тс́я прича́стннстю́ (methexis) єе́ к о́преде́ле́ннн іде́є.

Во́т є́то, со́бстве́нно, і все, що́ с міні́мальнн о́преде́ленннстю́ го́воритс́я Плато́ном о́б іде́ях, приче́м в бо́льшїнствє́ діало́гов ні́какіє іде́ї спе́ціально́ не ра́сма́трива́ю́тс́я, ре́чь о́ них іде́т то́лько́ в че́тырех діало́гах («Го́сударство», «Пі́р», «Федон» і «Федр»), к ко́торым сле́дує́т до́бави́ти, ко́нечне, «Парме́нід». Пра́вда, ре́зу́льтат і́ссле́дова́ннн о́тноше́ннн іде́ї і ве́щи в «Парме́ніде» ні́как не́льз́я на́зва́ти о́преде́ле́нннм і по́ложіте́льннм, он́ ско́рее́ пре́дста́вляє́т со́бою ко́лле́кцію́ не́преодо́лімы́х тру́дннстей і про́тиво́ре́чїє, ко́торіє Платон со́бра́л і о́ста́вил бе́з како́го-лі́бо́ о́тве́та. О́каза́лось, що́ ве́щь не́ мо́же́т бы́ти прича́стнн іде́є ні́ одні́м із во́зможннх спо́собов, но́ о́тказа́тс́я на́ є́том о́сно́ваннн о́т при́зна́ннн іде́ї́ то́же́ не́во́зможнн: «... є́слі́ кто́, при́ня́в во́ вні́ма́нне́ все́ то́лько́ чо́то і́зложе́нне́ і т. п., о́тка́же́тс́я до́пусти́ти, що́ су́ществу́ю́т іде́ї ве́щей, і не́ ста́не́т о́преде́ля́ти іде́ї́ ка́ждо́ї ве́щи в о́тде́льннстї, то́, не́ до́пуска́я по́сто́яннн то́жде́ственнн се́бе іде́ї́ ка́ждо́ї із су́ществу́ю́чїєх ве́щей, он́ не́ на́йде́т, ку́да на́пра́вити́ сво́ю мы́сль, і те́м са́мым у́ничто́жї́т вс́яку́ю во́зможннсть ра́ссужде́ннн» [Parm. 135c]. О́ста́ли́сь бе́з о́тве́та і дру́гіє во́про́сы, на́прїме́р, о́ во́зможннстї су́щество́ва́ннн ве́щей бе́з их прича́стннстї к іде́є в слу́чає, ко́гда оче́відне́ бе́зобра́зіє і ні́что́жннсть ве́щи про́тиво́ре́чїт тре́бованнню́ мы́сли́ти іде́ю́ як со́верше́нннню́.

То́чно́ та́к же о́казува́єтс́я, що́ іде́ю́ не́льз́я по́нїма́ти́ як мы́сль (а́ такоє́ по́нїма́нне́ си́льно́ у́прости́ло́ бы́ жи́знн сто́роннїка́м уче́ннн о́б іде́ях), при́ є́том о́про́вере́женнє́ є́то́ї гі́потези́ [Parm. 132b–d] по́строє́но Плато́ном та́к, що́ ді́ску́ссїї о́тно́сїте́льно́ єго́ а́ргуме́нта́ції не́ пре́кра́щаю́тс́я до́ сїх по́р. По́нїма́нне́ іде́ї́́ як о́бра́зцо́в, ко́торым

уподоблені речі, тепер їм опровергається [Parm. 132d–133], приче́м, вельма убедительний аргумент о́ том, що таке розуміння ідей неизбежно приведе́т к бесконечному їх умноженню, по́зднее бу́в повторе́н Аристотеле́м. А са́мым рязрушительним по́ своим последи́вьям стало пере́несення Плато́ном о́бласть по́иска с о́тнoше́ння «ідея – речі» на о́тнoше́ння ме́жду ідея́ми – Едино́го як іде́ї ідей і Ино́го як іде́ї мно́жественного, зме́нчивого, вре́менного, в́сього, що присуще́ речам. Тщательний аналі́з по́няття Едино́го по́ нескольки́м предполо́женням (Про́кл насчи́тал вoсемь та́ких о́сновних гі́потез) по́казав, що Едино́е може́т бу́ти єди́ним, а не мно́жественним, то́лько не уча́ствує в бы́тти, т.е. не су́ществую́є, а, нао́борот, при́знання уча́стия Едино́го в бы́тти веде́т к то́му, що оно́ пере́стає бу́ти єди́ним і ста́новиться мно́жественним. Ме́жду те́м, конста́тує Плато́н, Ино́го не́т без Едино́го і, во́обще, «если́ єдино́е не су́ществует, то́ ниче́го не су́ществует» [Parm. 166c].

И́так, су́ществова́ние ідей для́ Плато́на крити́чески ва́жно, он по́сто́янно го́ворит о́б ідея́х, не́смотря на то́, що не може́т о́боснова́ти їх су́ществова́ние, о́бья́снити їх о́тнoше́ння с речамі і о́тнoше́ння ме́жду са́мими ідея́ми. В ди́алогах встре́чаються са́мые рязноо́бразные, ино́гда – вза́ймоисключа́ющие су́ждения по́ эти́м вопро́сам, по́э́тому интерпрета́торы в́сегда іспы́тывали тру́днoсти с о́преде́лением не́кой «істинно́й по́зиции» Плато́на. Я́сно, о́днако, що то́т о́браз плато́новского уче́ния о́б ідея́х, кото́рий восхо́дит к істори́ко-філосо́фской нау́ке второ́й по́ловины́ XIX – нача́ла XX ве́ка і е́ще і се́годня ча́сто воспри́нимається як єди́нственно пра́вильна і е́стестве́нная, «ста́ндартная» ве́рсия, не выде́рживає крити́ки. Э́та ве́рсия о́снована на не́скольких до́вольно гру́бых упроще́ниях. Пе́рвое: Плато́н я́кобы предпрі́нимає сво́еобразное «удво́ение ми́ра», ко́гда на́ряду с ми́ром речей, а то́чнее, над э́тим ми́ром, вы́страиває ми́р ідей, трансце́дентный по́ о́тнoше́нню к чу́вственній ре́альности. Чу́вственный ми́р о́тличається о́т ми́ра ідей ме́ньше́й сте́пенью ре́альности і, возмо́жно, он во́обще я́вляється в́сього ли́шь ви́димостью. Вто́рое: іде́ї я́вляються і́сточником бы́тия речей, кото́рые возни́кають як по́добия ілі ко́пии ідей. Іде́ї я́вляються і́сточником э́того возни́кнове́ния речей ілі, по́ крайне́й ме́ре, их «поро́ждающими моде́лями» (те́рмин А. Ф. Ло́сева). Тре́тье: са́ми іде́ї о́бразу́ють ієра́рхическую структу́ру, в кото́рой ча́стные, ме́ньше́го у́ровня о́бщности, іде́ї поро́ждаются дру́гими, бо́лее о́бщими ідея́ми, а те́, в сво́ю о́чередь – вы́сшей іде́ей, «э́йдосом э́йдосов», Єди́ным, Благо́м.

О́шибочность тако́го предста́вления о́ плато́новской філосо́фии не о́значає, що оно́ неверно́ факти́чески – пра́ктически в́се приве́денные вы́ше у́твержде́ния може́т о́боснова́ти ссы́лками на рязни́чные ме́ста в ди́алогах Плато́на, но э́то предста́вление о́дносторо́нне і не́полно. При́нципиальная о́ткры́тость плато́новской ма́неры ізложе́ния вы́ражає о́ткры́тость і мно́гозначность філосо́фского мы́шле́ния Плато́на, кото́рый о́ставляє та́к мно́го ва́риантов рязвита́ния уче́ния о́б ідея́х, наме́ченных с рязно́й сте́пенью о́тчетливости, что свести́ в́се э́то бо́гатство к о́днозначно́й схе́ме не предста́вляется возмо́жным. На́пример, ка́ков бу́де́т плато́новский о́твет на вопро́с о́ ме́сте су́ществова́ния ідей? Я́сно, что про́странство і вре́мя, в кото́ром пре́бывають речі чу́вственного ми́ра, чу́жды вечно́й при́роде ідей, і Плато́н о́тводит ідея́м ме́сто в не́кой «умопости́гаемой о́бласть». Ле́гко предста́вить, что э́то «умное́ ме́сто» в со́бственном смы́сле слова́ нигде́ не нахо́дится, да і са́м Плато́н го́ворит в «Тимее́» о́ том, что, ко́гда мы́ дума́ем, что бы́тие о́бязательно до́лжно нахо́диться в ка́ком-то́ ме́сте і за́нимать ка́кое-то́ про́странство, а то́, что не нахо́дится ни на зе́мле, ни на не́бесах, бу́дто бы́ і не су́ществует, мы́ как бы́ в гре́зах пере́носим на і́стинное бы́тие не́прича́стную е́му при́роду. Но с дру́гой сто́роны, со́бственное ме́сто для́ умопости́гаемого бы́тия в́се же на́шлось, і в «Фе́дре» Плато́н го́ворит о́ не́кой «за́небесной о́бласть» (topos hyperouranios): «Э́ту о́бласть за́нимает бесце́тная, ли́шенная о́чертаний, неосяза́емая су́щность, по́длинно су́щая, зри́мая ли́шь ко́рмчемо́у ду́ши – разу́му: на не́е-то́ і на́правлено і́стинное зна́ние» [Phaedr. 247d]. По́ложение о́ трансце́дентности ідей може́т бу́ти мно́гokrа́тно по́дтвержде́но сло́вами Плато́на, он ча́сто го́ворит о́ су́ществова́нии ідей о́тдельно́ о́т чу́вственного ми́ра. Но ве́дь

именно положение об отдельном друг от друга существовании мира вещей и мира идей стало в первой части «Парменида» предметом жесткой критики, и Платон, доказав, в конце концов, неприемлемость этого тезиса, оставил его элеатам. Кроме того, если идеи и вещи существуют отдельно в непересекающихся мирах, то о какой причастности вещей к идеям вообще может идти речь? Ведь трансцендентные чувственному миру идеи не только оказываются бесполезны для бытия вещей, но и ничего не дают для их познания – эти аргументы впоследствии выдвинет против платоновского учения об идеях Аристотель (который, надо сказать, и был одним из главных конструкторов этого самого учения). Значит ли это, что мир идей вовсе не отделен от чувственного мира вещей, а идеи каким-то образом занимают свое место в том же мире, что и вещи? И для такого понимания тоже можно отыскать основания в текстах Платона, которые позволили, например, А. Ф. Лосеву утверждать, что у Платона идеальное и телесное, чувственное, слиты в едином существовании.

Непоследовательные и противоречивые рассуждения Платона о существовании идей предоставляют интерпретаторам почти неограниченные возможности выдвижения различных вариантов представления платоновских идей и отношения их к вещам чувственного мира, и кажется, что в этих вопросах Платон испытывает полное равнодушие к тому, чтобы быть понятым однозначно. «Теория идей Платона», склеенный из различных фрагментов платоновских текстов философский гомункулус, допускает многообразные истолкования: первая в мире система объективного идеализма, конструкция, составленная из гипостазированных понятий, человеческих или божественных мыслей, совокупность априорных форм, чистых смысловых условий познания, аллегорическая картина, изображающая иерархию богов и т. д. Вся эта необязательная разноголосица могла бы быть прекращена, если бы удалось найти у самого Платона разъяснения по поводу важнейших вопросов о сущности идеи, о взаимоотношении идей, об отношении вещи и идеи и т. д. Вопросы эти у Платона найти можно, а вот ответы на них в платоновских произведениях найти никак не получается, и сторонникам теории идей приходится в связи с этим ссылаться на будто бы так и не законченное при жизни Платона оформление этой теории, говорят о самокритике Платона, о множественности вариантов теории идей и необходимости отделения ранней, «наивной», теории идей от других, зрелых ее версий.

Безусловно, учитывая, что конструкция «теории идей» начала выстраиваться еще в Академии, вскоре после смерти Платона, когда была инициирована, вероятно, Спевсиппом, внутриакадемическая дискуссия об идеях, нужно признать, что в разных вариантах эта теория действительно стала важной составной частью платонической традиции. Но авторство этой теории принадлежит не Платону, а, скорее всего, академикам (некоторые из них, впрочем, как известно, вовсе отказались от учения об идеях). У самого же Платона по поводу идей-эйдосов нет ни четкой однозначной терминологии, ни порядка в описании идей, ни системы, ни методологии. Характерно еще, что Платон вообще никогда не обсуждает вопрос об идеях как таковых, без отношения к тому, идеями чего именно они являются: идея прекрасного, идея справедливого, идея блага. В общем, как замечает Ю. А. Шичалин, «рассуждения Платона об идеях всегда были скорее возвышенными метафорами, нежели доказательными и в онтологическом плане определенными построениями» [Шичалин, 1989, с. LXI].

Для чего Платону потребовалось обращение к концепту идеи, доставившее ему столько хлопот (которые Платон, в конце концов, благополучно переложил на плечи своих будущих интерпретаторов)? Сам Платон сохраняет по этому поводу благородное молчание – ни в одном из его произведений, включая письма, не говорится, когда и по какой причине у него появилась нужда в идеях. Интерпретаторы Платона, начиная с древних, неоднократно обращали внимание на то, что не Платону принадлежит первенство в разработке концепции вечного, неизменного и неподвижного бытия: задолго до Платона философами Элейской школы была выдвинута концепция «бытия согласно

Истине», а пифагорейцы представили учение о самостоятельно сущих числах, можно также вспомнить и об атомах Демокрита, таких же вечных и неизменных. Эти учения были широко известны в Греции, и Платон также был прекрасно с ними знаком, так что в предположении, что он мог заимствовать у своих предшественников материал для конструирования своих идей, нет ничего невероятного. Но для того, чтобы принять элейские или пифагорейские взгляды, Платону нужны были весомые собственные причины. Такие, в частности, как те, на которые указывает, свидетельство Аристотеля: «Смолоду сблизившись, прежде всего, с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них» [Met. 987a.30–b10]. Таким образом, сама сократическая традиция поиска общих определений побудила Платона обратиться к учениям о вечном и неподвижном бытии тогда, когда возникли трудности с поиском надежных оснований нравственности.

Направление поиска было задано Платону не только Сократом, но и Гераклитом, точнее, гераклитовцем Кратилом, тем самым, который «под конец пришел к мнению, что не следует ничего высказывать, и только шевелил пальцем, а также упрекал Гераклита за то, что тот сказал “нельзя дважды войти в одну и ту же реку”, поскольку сам полагал, что нельзя войти даже один раз» [Met. 1010a.10–15]. Эта радикальная версия учения о всеобщей изменчивости произвела, без сомнения, сильное впечатление на Платона, особенно если учесть то, что какое-то время он был близок с Кратилом. Аристотель говорит о Кратиле как о первом учителе юного Платона, хотя к этому сообщению следует отнестись с разумной сдержанностью, поскольку неизвестно, когда именно Платон общался с Кратилом. Некоторые говорят, что это было не до встречи с Сократом, а, возможно, одновременно с Сократом или даже после казни последнего (Апулей, Олимпиодор, Аноним). Если так, то Платон пришел к беседам с Кратилом уже с полным осознанием того, к чему может привести такой крайний релятивизм и готов был ему противостоять.

В целом ряде диалогов, включая и тот, который назван именем Кратила, Платон резко отрицательно отзывается о тех, кто придерживается учения о всеобщей текучести. Может сложиться впечатление, что сам он это учение не признает, тем более что местами Платон прямо и недвусмысленно говорит об этом взгляде как совершенно неприемлемом: «... и несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает (между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течет, как дырявая скudelь, и беспомощно, как люди, страдающие насморком), и думать, и располагать вещи так, как если бы все они были влекомы течением и потоком» [Crat. 440c–d]. Однако сама по себе текучесть чувственного бытия (aistheton) Платоном как раз и не оспаривается, но его возмущает и даже пугает мнение, которое сводит природу вещей к одной только этой текучести. Сторонники этого мнения появились тогда, когда искаженное понимание вещей было принято за истинную природу самих вещей: «самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре. И разумеется, и те и другие считают, что причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все – в порыве и вечном становлении. [Crat. 411b–c]. И, что для Платона важнее всего, такое видение бытия самого человека делает частью

непрерывного потока изменений, в котором он бессмысленно мечется без какой-либо надежной опоры. Именно так он в «Теэтете» рисует гераклитовцев: «... с самими эфесцами, кичащимися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. Прямо как стоит в их писании, они вечно несутся, а задержаться на предмете исследования или вопросе, спокойно и чинно отвечать или спрашивать менее всего им присуще. Скорее можно сказать, что это им и вовсе не свойственно – покоя для них не существует. А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь. Да и между собою им это не удастся, благо они всю остререгаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоєм. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют» [Theaet. 79e; 180b]. Потому и научить такие «мудрецы» никого не смогут, «ведь у них никто не становится учеником другого – они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой» [Theaet. 180c].

Стремление избежать печальной участи таких людей, живущих без смысла, знания и порядка – вот важнейшая из причин обращения Платона к идеям, в которых он находит воплощение истинной природы вещей. Все то, что в чувственном измерении бытия непрестанно изменяется, возникает и уничтожается и вновь возникает, вся эта откровенно раздражающая Платона пестрота (poikilia), о которой ни знать, ни сказать ничего определенного нельзя, когда фюсис расплзается подобно прелой тряпке в руках, – все это воспринимается Платоном как то, через что следует переступить на пути к истинной жизни. И делая этот шаг вперед, отправляясь по ту сторону изменчивых вещей, надо быть убежденным в том, что там, за ними, есть надежная почва вечного, неизменного, истинного бытия. А. Ж. Фестюжьер замечает это обстоятельство: «Будучи абсолютной, недоказуемой и недоказанной, Идея с самого начала обладает всеми признаками объекта веры» [Фестюжьер, 2009, с. 77]. Понятая таким образом идея раскрывает свой нуминозный характер, она в большей мере предмет веры и воображения – миф, а не философская категория, а сам Платон – не философ, а мифотворец, религиозный пророк и учитель.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
- Платон. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006–2007.
- Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / пер. с франц. А. С. Гаголина. СПб.: Наука, 2009. 497 с.
- Сеземан В. Э. Этика Платона и проблема зла / пер. с нем. и послесл. В. Н. Белова. *Кантовский сборник*. 2010. Вып. 1. С. 75–89.
- Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра». *Платон. Федр*. М.: Прогресс, 1989. С. VIII–LXXIII.
- Hyland D. A. Against a platonic theory of forms. *Plato's Forms. Varieties of Interpretation* / ed. by W. A. Welton. Lanham: Lexington Books, 2002. pp. 255–287.

Прокопенко Владимир Владимирович

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

Статья поступила в редакцию: 15.10.2018

Утверждена к печати: 19.11.2018

БЛАГО ТА ІНШІ ІДЕЇ ПЛАТОНА

Прокопенко Володимир Володимирович

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

У статті аналізується вчення Платона про ідеї, розглядається питання про те, чи є виправданим використання поняття «теорія ідей Платона», відзначено, що погляди Платона з цього приводу є непослідовними та суперечливими і, відповідно, ніякої теорії ідей у Платона насправді немає. Особливе місце у вченні Платона займає ідея блага, про яке він говорить як про найвищу ідею. Аналіз платонівського розуміння блага показує, що відносно цієї ідеї у Платона також немає чіткого й артикульованого пояснення. У Платона є ідея блага, але у нього немає концепції блага, і він говорить про благо без розгорнутої дефініції цього поняття. Для роз'яснення змісту ідеї блага Платон користується алегоріями. Найвідомішою з цих алегорій є уподібнення блага Сонцю в діалозі «Держава». У статті ставиться питання про те, навіщо Платону знадобилися поняття «ідея» і «благо», якщо у нього немає чіткого розуміння того, чим вони є. Автор вважає, що цьому є дві причини. Перша з них носить педагогічний характер: Платон навмисно не дає відповіді на жодне з важливих питань, пов'язаних з існуванням ідей, відношенням ідей і речі, відношеннями між самими ідеями. Платон розкриває всі ці труднощі, але надає своїм читачам можливість самостійно осмислити ці проблеми. Друга причина полягає в тому, що платонівські ідеї не призначені для пізнання буття, вони не є філософськими категоріями. Це особливо очевидно у випадку ідеї блага. Автор статті робить висновок про те, що поняття блага спочатку з'являється в етиці Платона й тільки після цього набуває онтологічного сенсу. Платонівська онтологія взагалі покликана дати обґрунтування його етиці та політиці. Виходячи з цього, автор доходить висновку, що ідеї Платона мають релігійну природу. Відповідно, до Платона треба відноситись як до міфотворця та релігійного вчителя.

Ключові слова: Платон, ідея, єдине, алегорія, міф.

Стаття надійшла до редакції: 15.10.2018

Схвалено до друку: 19.11.2018

GOOD AND OTHER IDEAS OF PLATO

Prokopenko Vladimir V.

Doctor of Science, Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: PVlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

ABSTRACT

The article analyzes Plato's doctrine of forms, discusses whether the use of the concept of Plato's theory of ideas (forms) is justified, noted that Plato's views on this matter are inconsistent and contradictory and that there is, in fact, no theory of forms in Plato's philosophy. A special place in the philosophy of Plato is the idea of good, which he treats as the highest idea. An analysis of the Platonic understanding of good shows that there is no clear and articulated explanation for Plato in relation to this idea. Plato has the idea of good, but he has no conception of good, and he speaks about good without the expanded definition of this concept. To explain the content of the idea of good, Plato uses allegories. The most famous of them is the likeness of the good of the Sun in the «Politeia» dialogue. The article poses the question of why Plato needed the concept of «idea» and «good» if he did not have a clear

understanding of what they are. The author believes that there are two reasons for this. The first of them is pedagogical: Plato deliberately does not answer any of the important issues related to the existence of ideas, the relationship of ideas and things, the relationship between the ideas themselves. Plato reveals all these difficulties, but gives his readers the opportunity to understand these problems independently. The second reason is that Plato's ideas are not intended for the knowledge of being, they are not philosophical categories. This is especially evident in the case of a good idea. The author of the article concludes that the notion of good first appears in Plato's ethics and only then becomes ontological. Plato's ontology in general is intended to justify his ethics and politics. Proceeding from this, the author comes to the conclusion that the ideas of Plato have a religious nature, and Plato himself is not a philosopher, but a myth-creator, a religious prophet and a teacher.

Keywords: Plato, idea, unity, good, allegory, myth.

REFERENCES

- Losev, A. F. (1993). *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Plato. (2006–2007). *Works* (Vol. 1–4). (A. F. Losev & V. F. Asmus, Eds.). Saint Petersburg: St. Petersburg University Press; Oleg Abyshko Publishing House. (In Russian).
- Festugière, A.-J. (2009). *Contemplation and contemplative life according to Plato*. (A. S. Gagonin, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1978). (In Russian).
- Sesemann, W. (2010). Plato's Ethics and the Problem of Evil. (V. N. Belov, Trans.). *Kantian journal*, 1, 75–89. (Original work published 1912). (In Russian).
- Shichalin, Y. A. (1989). Two versions of Plato's «Phaedrus». In Y. A. Shichalin (Ed.), *Plato. Phaedrus* (pp. VIII–LXXIII). Moscow: Progress. (In Russian).
- Hyland, D. A. (2002). Against a platonic theory of forms. In W. A. Welton (Ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation* (pp. 255–287). Lanham: Lexington Books.

Article arrived: 15.10.2018

Accepted: 19.11.2018