

БЫТИЙНАЯ НЕГАТИВНОСТЬ СОФИСТА В УЧЕНИИ ПЛАТОНА

«Человеческое мышление нуждается в опорах, в чем-то, что играло бы конструктивную роль по отношению к нему, а иначе, предоставленное само себе, мышление вступает в процесс хаоса и распада»¹. Это высказывание можно посчитать описанием ориентира развития человеческих стремлений, которые представлены в философии Платона. Внутренний мир человека движется, душа постоянно познает: «душа сама по себе наблюдает общее во всех вещах» (*Тезетт*, 185d–185e)², тянется к «сущности» вещей, и источник ее активности и есть, по сути, сама эта «сущность».

Если принять данную позицию, то ее можно назвать, в самых общих чертах, одним из главных философских концептов учения Платона, поскольку он проводит оценку деятельности души, дает описание правильной ее деятельности и объяснение значения ценности такой деятельности. У Платона усвоение искусства знания бытия означает умение быть, бытийствовать; и усвоение это предполагает обличение того, каким образом создается видимость истинного знания. Такое обличение самомнения ложного знания ярко выражено в диалоге «Софист».

Диалог «Софист» посвящен формулировке определяющего высказывания о софисте, которое приводит к выявлению негативной стороны его души, и это выявление, в свою очередь, приводит человека к тому, что он становится способным избежать заблуждения простого «подражания», нарушающего его внутреннюю связь с космосом «видимым»; но за этими рассуждениями обязательно стоят рассуждения, касающиеся основ сущего и путей познания сущего. Платон утверждает фундаментальный установочный принцип, руководящий познанием бытия и жизнью вообще, которым должен обладать человек. Этот принцип заключен в разумном стремлении к началу космоса, к содержательному его подобию; и данный принцип выступает основанием, на фоне которого Платон рассматривает «душу» человека и сам процесс познания, проводит различие между истинным способом познания бытия и истинным способом проживания им своей жизни и ложным.

Аристотель считает само собой разумеющимся факт принадлежности познания душе, обязательности самого познания. Когда он разбирает различные вопросы, которые неизбежно поднимаются при попыт-

¹ *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1999. С. 247.

² *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 243.

© А. В. Тихонов, 2009

ке описать душу, то отмечает, что вопрос о том, что ей присуще познание, неоспорим, он принимается всеми философами (*О душе*, 408в). В диалоге «Софист» мы встречаем выражение стремления души к очищению, излечению. Зная бытие правильным образом, мы очищаем и обучаем душу, т. е. познанию бытия, что означает в конечном счете познание его причины, сопутствует очищению и обучению души.

Платоновская мысль о том, что человек не покинут, не оторван от бытия и не существует сам по себе, а есть элемент постоянно становящегося бытия, и от него же зависит сам процесс становления (воспринимает ли он в своей лучшей части идеальное бытие или нет), очень отчетливо прослеживается также в диалогах «Горгий» и «Государство». О тематической связи «Горгия» и «Государства» пишет и А. Койре, считая объединяющим моментом этих двух диалогов высказывания оппонентов Сократа относительно должного порядка человеческой жизни, который был бы весьма полезен для человека. Соглашаясь с позицией Платона, можно сказать, что видение очевидности преимущества «сильного» и «природного», а также преимущества «софистического» рассуждения над философским не позволяет человеку достичь «мудрости и здоровья души» («wisdom and health of the soul»)³.

Связь диалогов «Горгий» и «Государство» можно считать действительно существующей, так как проблема достижения мудрого и здорового состояния души присутствует в обоих этих диалогах. В диалоге «Государство» собеседник Сократа Фрасимах критикует понимание (а вернее — не обладает пониманием) «справедливости» и «добродетели», которое представляет Сократ, чем фактически провозглашает значимость софистики («справедливость как выгоду сильнейшего»). Но в диалоге «Софист» Платон проводит критику софистики уже с бытийных позиций, обращаясь к проблеме устройства всего бытия. «Софист» — это диалог, в котором Платон предлагает новую теорию Бытия⁴.

Что касается диалога «Горгий», то он, на мой взгляд, один из самых показательных диалогов раннего периода в том смысле, что в нем ярким образом представлена проблема соотношения человека и идеального бытия, в том числе и в ракурсе рассуждений о философии; помимо этого, поднятые в этом диалоге вопросы, касающиеся принципов государственного устройства, значимости философии, необходимости заботы о душе, Платон разрабатывает более детально в поздних диалогах. Человек есть элемент сущего, а значит, должен подчиняться тем законам, которые определены в идеальном бытии: быть «неизменным»

³ *Koyre A. Discovering Plato. New York, 1945. P. 65.*

⁴ *Каратини Р. Введение в философию. М., 2003. С. 137.*

и «изменчивым», ограничивать аффекты и поощрять душу к созерцанию «идей». Все эти задачи человеческого существа в своем чистом виде существуют до человека, над фактом его жизни: это вечность истины Высшего Блага, становление сущего, «идеи» и оформление стихии в сущее. Известно также, что одной из центральных проблем диалога «Горгий» становится проблема, касающаяся природы «добродетели», и здесь основная позиция Платона заключена в том, что добродетели научиться нельзя.

Содержание проблематики соотношения человека и идеального космоса в диалоге «Горгий» имеет свое внешнее выражение в споре о справедливости, об обладании силой, о наказании (что и есть критика «софистической риторики», сводящейся к основному вопросу — «как следует жить человеку?» (*Горгий*, 500c–500d)⁵. В диалоге Платон критикует ораторское искусство, которое способствует убеждению в своей ценности, но на самом деле в таком обманчивом, бессодержательном виде оно уводит душу в сторону от уподобления идеалу, и в этом и состоит существо этой критики, за которой поднимаются уже более серьезные этические и онтологические вопросы. Именно с этим и связан тот факт, что для Платона в этом случае «тирания и софистика неотделимы» («*tyranny and sophistry are inseparable*»)⁶.

Обличение софистики у Платона обладает определенным онтологическим обоснованием. Негативность занятия софистикой первично определяется Платоном как «великий и тягостный вид заблуждения... когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это» («Софист», 229c)⁷. Но проблематика, касающаяся состава знания и оценки этого знания у человека, ярко выраженная на более раннем этапе творчества (например, и в «Апологии Сократа»), в «Софисте» выражается уже по-другому, с более глубоким собственным значением: ведь действие разума у Платона связано с творением «образов», которые происходят из истинного вечного бытия, выступающего основанием жизни человека.

У Платона возвеличивание своего незнания, обман, дилетантство и необоснованная убежденность в собственной правоте обладают космическим значением. Обратимся к тому, что Платон говорит здесь о «душе», о микрокосме: «заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною» (*Софист*, 228b–228d)⁸. Разлад в душе (между элементами наполняющего ее содержания), ее «несоразмерность», проистекает из того, что содержание души не соответствует действительному содержанию целого бытия; основание этого содер-

⁵ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 544.

⁶ Коуре А. *Discovering Plato*. P. 64.

⁷ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 292.

⁸ Там же. С. 290.

жания заключено в схеме протекания всего бытия (и собственно бытийного основания). Эта мысль связывает диалог «Софист» с диалогом «Государство»; но в «Софисте» речь идет больше о том, что провозглашающий наличие порядка в своей душе, но не обладающий таким порядком, на деле утверждает беспорядок в качестве порядка, тем самым обрекая себя на отдаление от основания бытия. Не должно быть разлада в душе человека, так как нет такого состояния в основаниях всего сущего. Внутренний порядок души человека зависит от восприятия внешнего макрокосмического порядка. В «Софисте» Платон показывает, как направить в нужную сторону душу другого человека, стремящегося к знанию. Сама сущность этого платоновского предупреждения, этой заботы о другом скрывается, по-видимому, за тем различием в познавательной и обучающей деятельности человека, которое Платон фиксирует в шестом определении софиста, на первый взгляд позитивном, когда софист характеризуется им как тот, кто «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (*Софист*, 231e). Ведь в целом человек стремится к знанию, познает, наполняет свою душу знаниями, и это очень важно и существенно. Не стремящийся к познанию человек «не воспитан», «не очищен», «безобразен», а если — «чист», «прекрасен», «счастлив», его «душа получает пользу» (*Софист*, 230c). Но в этом, таком необходимом для человека занятии как раз и скрывается опасность софистики: в процессе наполнения человека знаниями, в процессе «вразумления», производимого софистом, поставленная этим «вразумлением» задача как раз и не решается. Софист, несмотря на то, что «устраняет мешающие знаниям мнения» (*Софист*, 230d), и, несмотря на то, что сам механизм «вразумления», направленный на других, работает безукоризненно, ничего не «устраняет» и не сообщает никакого реального знания о бытии, столь необходимого душе. И происходит так потому, что «все» знать нельзя, а именно так заявляют софисты о себе и о своем знании. Невозможно «περὶ πάντων ἐπιστήμην», невозможно «обо всем знание» (*Софист*, 233c), но именно этим и хвалятся софисты — в силу характера их обучающей деятельности, критикуемой Платоном.

Итак, в «Софисте» Платон говорит о невозможности «знания обо всем». Но если мы вспомним седьмую книгу диалога «Государство», то обнаружим совсем другое положение о возможности познания бытия как целого. В «Государстве» Платон называет «диалектиком» того, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (*Государство*, 534b)⁹. Диалектик — тот, кто выделяет сущность вещи и обосновывает ее, но обоснование («доказательство») возможно только при обращении ко всему объему целого сущего, ко всем случаям его про-

⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 318.

явления (такое обращение часто называется в платоноведческой литературе «методом деления»).

«Диалектика» в целом тождественна «философии»: философия выступает возможностью «выдержать созерцание бытия», увидеть идеальный мир, и такое знание является самым важным в управлении государством. Философия — высший род знания для Платона. Философия направлена на постижение идеального основания бытия. А «диалектика» обладает еще и «доказательством» этого основания, а не только одной нацеленностью на его познание. В «Государстве» знание обо всем бытии в деталях — цель человеческого воспитания, познания, и это обстоятельство на первый взгляд противоречит тому, что Платон говорит о возможности «познания всего» в «Софисте». Мне представляется, что настоящего противоречия между этими позициями нет: все дело в том, что знание о бытии, по Платону, надо добыть, а для этого надо пользоваться именно философскими рассуждениями, которые не могут быть даны сразу. К восприятию бытия надо быть готовым, и эта готовность обеспечивается долгой подготовкой и воспитанием. Человек не в состоянии сразу преподнести готовое знание обо всем бытии; знание о каждой части бытия, о каждой его детали не может быть данным заранее. Только будущий правитель-философ «способен все обозреть» (*Государство*, 537с), т. е. только он способен изучить все сущее (о всеохватывающем характере философии Платон говорит и в шестой книге «Государства»), занимаясь и арифметикой, и геометрией, и теорией музыки, и астрономией. Обучение занятию философией стоит в системе воспитания. Человек не может рассуждать сразу готовыми идеями или сразу делать выводы на основании интуитивного постижения стихийных космических состояний, что есть «эристический способ рассуждения» (*Филеб*, 16с–17а), против которого выступает Платон.

Поэтому, первичная задача диалога «Софист» — выявление такого искусства, которое «очищает» душу, а не создает видимость очищения. Тема достижения знания напрямую связана с темой душевного состояния. Простое «подражание» космическим «образам» не годится, поскольку «подобие» несет в себе «мнимость», а вот творение «образа» в душе и есть само постижение истины бытия. Речь идет об усвоении искусства знания бытия, которое означает вообще искусство умения быть; и происходит это через обличение того, каким образом создается видимость знания.

Далее, все это рассуждение переносится в такую область, которую мы могли бы обозначить как область онтологии, причем Платон ссылается на философию Парменида как на уже существующую традицию отождествления внутреннего мира человека и умозритель-

ного космоса (237a–237b). Перемена планов рассуждения, смысловой сдвиг внутри диалога происходят следующим образом. Платон ставит вопрос: что значит факт того, что вообще есть софист? Что значит сам по себе тот факт, что кто-то, говоря об истине, говорит не о ней? Такой человек, следовательно, говорит не об истине, а о лжи. При этом его лживая речь «не впадает в противоречие». Что это значит? Платон в данном случае демонстрирует следующую мысль: если есть истина, которая является истиной бытия, то есть и соответственные этой истине непротиворечивые истинные высказывания. Ну, а раз есть непротиворечивые ложные высказывания, тогда, выходит, должно существовать нечто неистинное по отношению к бытию, или «небытие». «Платон утверждает, что истина отражает какую-то реальную действительность, тогда как ложь указывает на то, чего нет, т. е. на несуществующее, или небытие»¹⁰. Предполагаемая Платоном взаимобратная связь самого бытия и высказывания о нем выражается в следующих словах: «существование небытия» делает «ложь возможной» (237a), если бы не было «небытия», ложь не «произошла» бы («ἐτύγχετο»).

Поэтому необходимо согласиться с точкой зрения, согласно которой античная философия обладает «основополагающей идеей — идеей о психагогическом значении дискурса и об исключительной важности владения словом»¹¹. Если обратиться к отличию высказываний тех собеседников, которые выступают от лица самого Платона, и других, то становится ясно, сколь важно для Платона именно философско-содержательное описание сущего, а не поверхностно-обывденное или заведомо ложное. О ценности слова, философского рассуждения в большинстве случаев приходится судить, исходя из характера самой философии Платона; реже удается найти прямые высказывания об этом, например: «если бы она (философия. — *A. T.*) была у нас отнята или бы ее совсем не существовало, мы ничего не могли бы высказать» (*Софист*, 260a). По-видимому, можно говорить о таком положении философии Платона, которым признается, что речь особого свойства подтверждает статус человека как части Космоса; более того, лучшая часть человека соответствует своей природой началу бытия, а это и есть свидетельство глубокой убежденности Платона в смысле поиска тех оснований, которые позволяют говорить о тождестве человека и начала бытия.

Если существуют знание об истине и ложь, то как тогда существуют бытие и небытие? Платон переходит к «диалектике бытия и небытия» после разбора того, что есть софистика, причем при полном от-

¹⁰ Каратини Р. Введение в философию. С. 138.

¹¹ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 34.

существовании какого-либо изменения тематики обсуждения, заявления об изменении хода диалога. Получается, что вопросы бытийного устройства (сама эта «диалектика») образуют основу тех вопросов, которые касаются знания человека и его души и которые представлены в начале диалога. Платон подчеркивает, что софист не достигает истины в разборе нового рассуждения (в «диалектике»), следовательно, можно продолжить, его внутренний мир не может полностью представить себе весь Космос. Софист только лишь фиксирует явное противоречие в вопросе существования небытия, которое и так явно без особого философского разбора. Теперь же, после того как вводятся бытийные вопросы в тематику искусства познания, Платон предлагает рассмотреть существование небытия содержательно, «образно», изучая его философски, а не софистически.

Рассмотрение вопроса существования небытия приводит нас к учению Платона о бытии. В «Софисте» Платон разбирает философские учения, которые исследуют «бытие и небытие» (243в–246а), и сам характер бытия (246а–249d). Первое учение, которое говорит о бытии, обладающем «свойством единого», о бытии, которое является «единым и целым» (245а–245в) и в котором нельзя допускать существования небытия, Платон критикует за неправильное понимание «бытия» и «небытия». Если считать, что есть неделимое бытие, то тогда необходимо согласиться с тем, что это бытие все равно обладает частями, что уже будет предполагать нарушение единства, влекущее небытие. Простое отождествление единого и бытия приводит, по Платону, ко многим затруднениям, возникающим при анализе того, что есть это бытие. Платон показывает, что анализ характеристик такого бытия (отождествленного с единым) будет приводить нас к его отличию от единого. Следовательно, бытие (и небытие) должно быть рассмотрено по-другому. Далее Платон критикует вторую группу учений о бытии, в которой взгляды на природу бытия связаны с идеальной или телесной природой: первое направление при определении бытия «все сводит к телу» (246d), а сторонники второго считают, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (246с). Первые критикуются Платоном за то, что они не понимают характера связи души и тела. Если людям, «сводящим все к телу», задать вопрос о том, что есть «справедливость, разумность и любая другая добродетель, а также их противоположности», и что есть «душа, в которой все это пребывает» (247в), то они не смогут дать ответ. Они не скажут, что все это есть «тела»; но они и не скажут, что всего этого не существует (раз это не является телесным по своей природе).

Таким образом, данный путь рассуждений о бытии не дает ничего в решении того, что есть бытие. А для Платона бытие всегда

предполагает стремление к своему началу. Бытие обладает «по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие» (247d–247e). Это значит, что когда речь идет о «способности» бытия, то имеется в виду микрокосмическое действие, движение души, приближение души к «подлинному бытию» (248a). Рассматривая бытие, нужно обращать внимание на связь бытия с его началом. Поэтому и те люди, которые говорят о «неподвижном» бытии идей (вторая тенденция рассмотрения бытия), также неправы, относя стремления души лишь к «становлению», а не к «совершенному бытию» (248e–249a), считая «бытие» неподвижным. Поэтому Платон считает, что правильный взгляд на бытие заключен в «приобщении» бытия к своей основе, и его характер, следовательно, «смешанный». Бытие необходимо признать «и движущимся, и покоящимся» (249a).

Эта же мысль развивается Платоном в диалогах «Филеб» и «Тимей», специально посвященных описанию бытия: бытие есть результат смешения космических состояний, таким образом идеи оформляют предоставленный материал. То, что Платон видит в наличном бытии именно «приобщение», «страдание», и «действие», говорит нам о том, что истинное бытие принимает исходящие от наличного бытия стремления, направленные на его достижение: душа, находясь в бытии, имеет отношение к его основе.

В результате Платон приходит к следующим выводам: сотворенное бытие есть смешение состояний (заданных еще до самого бытия) в гармонию. «То, чего достигает мысль, это всегда смешение, а не отдельные элементы»¹², и философия — «это наука открывать правила, Законы смешения сущностей»¹³. В «Софисте» показан «смешанный» характер бытия, что позволяет сопоставлять этот диалог с другим, более поздним — диалогом «Филеб», в котором также говорится именно о таком характере бытия.

В диалоге «Филеб» мы обнаруживаем постановку вопроса о природе «блага», сталкиваемся с представлением о некоторой его двоякости. Следуя У. Гатри, можно сказать, что в этом диалоге мы находим вопрос, поставленный еще в «Горгии» и касающийся того, что под словом «благо» Платон понимает разные вещи. Можно предположить, что совмещение разных смысловых установок в одном обсуждаемом предмете (не поднимающее в нем противоречия), есть специфическая черта философии Платона. Это обстоятельство и определяет дальнейшие детали его философской позиции. Принятие того, что «благо» бывает, с одной стороны, «чистое», а с другой — заключено в цельности и

¹²Каратини Р. Введение в философию. С. 139.

¹³Там же.

«смешении», дает объяснение тому, что и «удовольствие» понимается Платоном двояко.

Обращая внимание на факт разных смыслов слова «удовольствие», Гатри пишет, что в одном случае Платон имеет в виду «все то, что более всего он не любил в общераспространенной точке зрения на удовольствие» («all that he most disliked in the popular notion of pleasure»¹⁴ (т. е. «удовольствие» как крайне негативное, неразумное стремление к инстинктивным переживаниям), а в другом — то, «что Филеб и такие, как он, не признали бы в качестве удовольствий вообще» («what Philebus and his like do not admit to be pleasures at all»)¹⁵. Я считаю, что содержание проблемы разных смыслов слова «удовольствие» открывается в том, что Платон называет «истинными» удовольствиями (*Филеб*, 62e–64a)¹⁶. То есть удовольствия не однородны, существуют разные удовольствия, и существуют удовольствия, сочетающиеся с «разумением». Поэтому нельзя совсем отрицать «удовольствие», нужно знать об «истинных удовольствиях», а также помнить о том, что само бытие так устроено: стихии оформляются разумом в «гармонию», и, следовательно, «удовольствия» контролируются «разумом». Это и составляет главный вывод диалога «Филеб».

Исследователь Т. В. Васильева считает, что «в «Филебе» идея блага рассматривается как единое благо, выражающееся в «разнообразии мира»¹⁷. В связи с этим очевидно, что выяснение значения понятия «благо» связано с описанием свойства всего сотворенного бытия и само становится бытием гармоничным и истинным. В «Филебе» затрагивается тема бытия и его становления, тема уподобления низшего высшему: «<... > каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия», и «то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага» (*Филеб*, 54c–54d). Здесь сформулирован онтологический принцип целесообразности всего бытия: сотворенное сущее всегда обладает своей целью, которая сама по себе есть природа идеального космоса (при этом мы знаем, что «становящееся», т. е. видимый космос, сам возможен потому, что имеет в себе возможность достичь блага, что обеспечивается имманентным скрытым присутствием вечного и истинного в мире, глубинным единством всего бытия). Сама же природа блага в этом диалоге представлена в синтезе, гармонирующем единстве, оформленном Разумом, в «смеше-

¹⁴ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 5. The Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978. P. 239.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 62.

¹⁷ Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999. С. 53.

нии» безграничного и имеющего предел, в мере. Бытие находится в смешанном состоянии, благо выражается в этом состоянии и заключается в нахождении такого состояния. Об этом положении, которое является основным онтологическим выводом данного диалога (тем самым еще раз подтверждается правомерность сопоставления «Софиста» и «Филеба»), Ю. А. Шичалин пишет как о ситуации применения Платоном «метода смешения». Другими словами, этот автор считает, что выводы «Филеба» обязаны своим появлением тому обстоятельству, что Платон реализует «метод смешения», стараясь предоставить теоретическое подкрепление учению об идеях. Так или иначе, но в диалоге «Филеб» благо (по своей природе) заключается в разумном «смешении». При этом нельзя забывать, что для Платона благо существует также и в чистом виде, до и без сотворенного, что исключает его градуацию, так как оно едино. Причиной благости «смешения» является благо само по себе; «сила» блага, выраженная в разумном смешении жизненных состояний, имеет место благодаря существованию самого блага; гармония, умеренность — благие из-за того, что благо вообще существует. Можно фиксировать совмещение позиций рассмотрения блага, причем в «Филебе» ярче выражена позиция рассмотрения блага в «смешении» (или в своем проявлении).

О «смешении» как о важном смысловом элементе диалога «Филеб», без которого нельзя понять характер соотношения микро- и макрокосмоса, пишет также и Г. Гадамер: «... Неразборчивое смешение всех фронесисов (фронесис — мышление, разум. — *А. Т.*) и всех гедоне (гедоне — удовольствие, наслаждение. — *А. Т.*) не могло бы гарантировать удачного исхода благого смешения, так как и то, и другое сами по себе оказываются различными по своей истинности. Итак, мы примем в смешение только самые чистые рода того и другого (истинные рода), а затем проследим, потребуются ли для такой жизни, которая представлялась бы самой желанной, еще и другие, менее чистые рода гедоне и фронесиса»¹⁸. Здесь речь идет также о том, что бытийное «смешение» несет характер «смешения» разумного, «чистого», а не хаотичного. В конце диалога Платон устанавливает приоритеты жизни человека, основанные на его учении о бытии («начала», с которыми должна соотноситься жизнь человека), — учении, которое содержит описание и бытийного смешения, и основания этого смешения.

Схема рассуждения Платона здесь такова: есть три начала: «истина», «красота» и «мера» (*Филеб*, 65в). Они являются идеальными чистыми данностями, что очевидно для Сократа и Протарха. Далее,

¹⁸ Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000. С. 221.

что должен избрать человек, какой образ жизни? — Только тот, который будет сообразовываться и повторять в себе эти начала. Вместе с тем необходимо учитывать, что характер бытия — гармония смешения («смесь», которая «причастна мере и соразмерности» (*Филеб*, 64d–64e)), т. е. природе начала, а значит, и разум, и высшие удовольствия не могут существовать порознь. На вопрос об их значении, поставленный в начале диалога, Платон отвечает так: для человека на первом месте стоит «все относящееся к мере, умеренности и своевременности, и все то, что, подобно этому, принадлежит вечности» (*Филеб*, 66a). Следом идет «соответствующее» первому, т. е. «прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду» (*Филеб*, 66b). Далее идут «ум и разумение», затем «свойства души» — «знания, искусства» и «правильные мнения» и, наконец, истинные «удовольствия» (*Филеб*, 66b–66d).

По поводу различия первого и второго Гатри соглашается с мнением Целлера: первостепенное для человека есть его «участие» в чистом идеальном бытии, а «соответствующее» этому есть следствия идеального бытия, находимые в мире сущего.

Итак, можно сказать, что в обобщенном виде характер сущего представляет собой «смешение» родов Вселенной, «идей». И, конечно, Платон это показывает еще в диалоге «Софист», когда рассуждает о бытии, о «гармонии» бытия (т. е. его сущности). Философ, по Платону, должен «различать все по родам» (*Софист*, 253d)¹⁹. Роды эти смешаны в сущем (тогда речь идет о познании идей в сущем, о детальном анализе состава какого-либо явления сущего), но философ узревает и роды чистые, как это будет показано в «Филебе». И в диалоге «Тимей» говорится о том же: Платон учит тому, что «космос обладает смешанной природой»²⁰. И правильно видит «смешанный» характер бытия именно философ, а не софист, так как только философ «различает все по родам» (*Софист*, 253d), прозревает состав гармонии. Философ способен «различить одну идею, повсюду пронизывающую многое» (*Софист*, 253d). Философ «различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною, и наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга» (*Софист*, 253d–253e).

Отсюда можно сделать вывод: состояния («роды» бытия: «движение», «покой», «тождественное», «иное»), определяющие сущее, являются идеями, которые связываются с сущим. Они, организуя сущее, взаимопереходят друг в друга, могут смешиваться, но могут и не сме-

¹⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 324.

²⁰ Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Кн. 1–2. Новосибирск, 1994. С. 150.

шиваться. Поэтому «бытие» и «небытие» есть во всем, так как все сущее есть объединение и разъединение «идей». Но при этом «бытие» и «небытие» не есть сами по себе «тождество» и «различие», Платон рассматривает их здесь в качестве описания сущего. Исходя из этого знания следует высказываться о бытии. И в «Софисте» основной смысловой мотив диалога «Пир» — о способе правильного разговора о бытии — получает теоретическое обоснование с наглядным примером практической ценности такого разговора и с наглядным описанием того, что происходит с душой, которой следует приблизиться к макрокосмосу. Это теоретическое обоснование, т. е. описание связи «души» человека и «образов» космоса, служит обоснованием различия философа и софиста.

Тот «сверхчувственный мир идей»²¹, о котором говорят комментаторы как о цели философского знания по Платону и описание которого занимает центральное место в его философии, включает в себе принцип содержания всего бытия в определенном порядке (установить этот принцип, обосновать его и было, по мнению Виндельбанда, той задачей, которая была поставлена в диалоге «Софист»). «Сущность», принадлежащая по своей природе «миру идей», согласно Платону, всегда видна во взаимосвязи локального душевного и причиняющего, определяющего наличное бытие. Эта связь выступает как определенная промежуточная познавательная цель (познающий нечто должен искать его связь с высшим, идеальным), как ступень к узрению самого Начала всего сущего. За идеальной по природе «сущностью» вещей, бытийных образований вообще стоит сама реальность, истина бытия, на которую нацелено, по Платону, действие души человека. Философ отличается от софиста тем, что обращен к истине бытия, и он закономерно оказывается наделен таким «божественным творчеством», которое происходит от этой истины; философ направлен на «образ» вещи («идею»), и это и будет знанием истины сущего, «сущности». Саму эту «сущность» необходимо описывать, исходя из тех характеристик «идеи», «образа» вещи, которые дает ей Платон в «Софисте», — «образ», «сопровожающий» вещи (*Софист*, 266с). Главная характеристика «образа» — сопровождение вещи, сопровождение не параллельное, внешнее, а творящее эти «вещи». Обращаясь к характеристикам того, что является «сущностью», необходимо видеть то, в чем Платон находил способ ее познания (именно предмет познания определяет характер познания), и такая попытка исследования, на наш взгляд, будет более продуктивной и более в духе философии Платона, чем, например, высказывание такого рода: «в диало-

²¹ Виндельбанд В. Платон // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 425.

гах среднего периода методом определения общих понятий выступает гипотеза»²².

Для характеристики идеального можно обратиться к сравнению диалогов «Парменид» и «Софист». Гегель утверждал, что эти диалоги (а также «Филеб») посвящены «идеям», поскольку говорят нам о «чистых мыслях»²³. В. Соловьев также объединяет содержание этих двух диалогов, объединение это выражено термином «положительный идеализм». По Соловьеву, в этих диалогах Платон ставит проблему сопряженности идеального мира и мира «чувственного», допуская в «диалектике» наличие связи идеального бытия с бытием второстепенным, тем самым второстепенное бытие начинает приобретать собственное бытийное значение. Все логические выводы «Софиста» и «Парменида» указывают на то, что «идеальный космос в целом»²⁴ (не само Начало) предполагает в себе некоторое различие, иначе сущность «чувственного» мира не ясна: «таким образом, между двумя мирами оказывается нечто общее, открывается логическая точка соприкосновения между мыслительным небытием в мире идей и реальным небытием в области явлений»²⁵. Но это общее, считает Соловьев, по-настоящему Платон выразил в диалоге «Пир» учением об Эросе. Видимо, следует согласиться с тем, что диалоги «Софист» и «Парменид» посвящены, если говорить в общем, одному предмету: описанию схемы устройства бытия, а также тому, как эту схему следует познавать. Этому же, на наш взгляд, посвящен и диалог «Пир», только в нем описывается бытие одной «идеи», а не всего мирового устройства в целом.

Можно предположить, что в диалоге «Софист» «диалектика бытия и небытия», следующая в тексте после первых определений софиста, есть рассуждение о бытии, о том, что есть истинное сущее для человека и каким образом оно существует. В рассуждении о «небытии» ставится цель не просто уличить софиста в том, что он говорит ложь, а показать, что софист не причастен к восприятию «идей». Обвинение софиста в «подражании» есть обвинение в нежелании видеть связь между началом бытия и локализованными, индивидуальными и материальными элементами этого начала. Поэтому и переход в «Софисте» от определения и описания самого софиста к онтологии «бытия» и «небытия», о котором мы говорили выше, не случаен. Такое онтологическое значение данного диалога, по свидетельству более поздних платони-

²² *Михаленко Ю. П.* Античные учения об индукции и их современные интерпретации // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 61.

²³ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 159.

²⁴ *Соловьев В. С.* Платон и Плотин (статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона) // Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2001. С. 381.

²⁵ Там же.

ков, видится и в «среднем» платонизме: «Согласно великому Ямвлиху, предметом настоящего диалога является подлунный демиург. Ибо он — создатель отображений и очиститель душ, постоянно отделяющий их от логосов, способный к перемене <...> Вовлеченный в демиургию воплощенных в материи вещей, он связан с небытием, объемля материю <...> Искусство разделения подражает истечению сущего из единого»²⁶. Понятно, что приведенный отрывок обрисовывает такую позицию автора этого комментария, которая показывает, что диалог «Софист» очевидным образом демонстрирует, что в учении Платона оказываются два начала, лежащие в основе всего. Конечно же, не все философы-платоники видели в учении Платона провозглашение двух бытийных начал. Гермодор Сиракузский, ученик Платона, написавший о нем книгу, учил тому, чему, по его мнению, учил сам Платон: материя — это «неопределенная (неоформленная) возможность стать большим или меньшим»²⁷. И с точки зрения Гермодора это так и есть, и по-другому быть не может, только он сильнее, чем Платон, подчеркивает, что материя не есть «первый принцип», «поскольку она сама по себе не активна и не может творить»²⁸, и поэтому Платон, с его точки зрения, говорил об одном начале, а не о двух, где второе — темное, т. е. материальное. Тут же можно упомянуть и о Прокле, считающем, что, «по мнению Платона, первое начало есть подлинное единое и только оно»²⁹, и доказывающем, что содержание диалога «Софист», противоречащее этому выводу, «не выражает подлинных воззрений Платона»³⁰.

Но если обратиться и к Ямвлиху, и к его комментариям «Софиста», мы увидим, что здесь (помимо того, что речь идет о начале бытия с позиции мистико-физического описания сущего и учитывается рассуждение Платона о софистике как «искусстве разделения», которая может быть «благородной» (это философия), а может и не быть такой) главное заключено в связи софистики с родами бытия: низшей — с низшим и высшей с высшим. Здесь для нас важно то, что мы вслед за Ямвлихом или за Проклом видим в содержании диалога «Софист» определенную онтологию. И если это так, если этот диалог призван решать вопросы природы начала бытия, то тогда получается, что Платон связывает свои рассуждения с областью идеального как истинного в бытии, не обратившись к которому софист обрекает себя на отдаление от единого начала.

В «Софисте» представлены два вида «искусства подражания». Одно из них творит образы, исходя из постижения «идей», заключенных

²⁶ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 61–63.

²⁷ Диллон Д. Наследники Платона. СПб., 2005. С. 229.

²⁸ Там же. С. 232.

²⁹ Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С. 508.

³⁰ Там же. С. 507.

в сущем: «кто-либо — соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение» (*Софист*, 235d–236c). Второе — «кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходит из прекрасного» (*Софист*, 235d–236c); как видим, этот путь не исходит из идеального. Создается, таким образом, «призрак», не относящийся к истине бытия. Можно тогда предположить, что и в диалоге «Парменид» присутствует эта же мысль, которая уже имеет в данном случае следующую форму: без единого (т. е. без идеального, принципиального) вообще ничего не может быть. То есть в обоих диалогах Платон уделяет огромное внимание значимости следования «единому», чистой идее.

Если изучать комментирующую сочинения Платона литературу, чтобы составить себе некоторое представление о том, что за содержание скрыто за словом «идея», то единообразного толкования философского смысла этого понятия мы не найдем. Единообразие сводится к тому, что признается факт сосуществования различных смыслов, стоящих за этим словом, данных самим Платоном, и этот факт начинает обозначаться уже в раннем творчестве Платона. Но об этом говорится и в «Учебнике платоновской философии» Алкиной, где указано, что «умопостигаемое бывает первичным (идеи) и вторичным (эйдосы в материи, неотделимые от материи)»³¹. Об этом говорит и М. Хайдеггер, фиксирующий факт явной двойственности значения слова «идея»: в диалоге «Государство» (миф о «пещере»), по его мнению, говорится о том, что Платон, описывая «идеи» как мир истины, говорил о них как о виде этой истины и одновременно как о природе истины. С одной стороны, «идея» видится за предметом; это и есть тот вид, который истина принимает для познающего человека. В этом случае, по Хайдеггеру, Платон говорит о соотношении первоначального «света» с миром, где существует человек. Другой смысл слова «идея» заключен в том, что она «не всего лишь позволяет чему-то иному самооявляться (за ней), она сама есть то сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой»³². Идея в своем высшем значении при этом остается не просто некоторой замкнутой областью, а именно является тем, что «совершает присутствие. . . того, что есть сущее»³³; т. е. является основанием и истинным содержимым сущего. Этим подчеркивается мысль Платона о необходимом соотношении высшего бытия и низшего: высшее бытие не может стоять вне низшего в замкнутом виде.

В диалоге «Софист» определение софиста связано с проблематикой

³¹ Алкиной. Учебник платоновской философии // Платон. Собр. соч. Т. 4. М., 1994. С. 628.

³² Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 266.

³³ Там же.

соотношения человека и идеального бытия: софист препятствует этому соотношению тем, что говорит о сущем, не представляя его сущности. Порядок сущего необходимо знать, а обладание мнимым знанием о сущем без знания его порядка есть, по Платону, свидетельство заблуждения души и, следовательно, потери ее связи с бытием идеальным. Принципы, организующие бытие, должны быть адекватно выражены, иначе душа человека впадает в болезненное состояние. Мы выясняем, что существует связь между знанием о бытии и состоянием души. Платон производит критику софистики в диалоге «Софист» (как и критику «тирании» в диалоге «Горгий»), исходя из представлений об устройстве бытия: в душе должны быть отражены «образы» космоса, и роды бытия должны быть рассмотрены через составляющие его идеи и через соотнесение со своим началом.

Резкий переход к «диалектике бытия и небытия», представленный в диалоге, совершенно оправдан в рамках философии Платона: отталкиваясь от того, какова должна быть душа человека, мысль Платона идет к описанию действительного содержания души, т. е. к знанию о бытии. Мы замечаем, что принципы философии Платона выражаются и в форме изложения материала, в композиции диалога. Платон фактически ставит вопрос: каким должно предстать бытие перед познающим человеком (душой)? Как должно быть выражено бытие?

При решении этих вопросов освещаются проблемы, касающиеся определения «идей», природы бытия и действительного значения «бытия» и «небытия». «Идеи» существуют для содержания и конструирования сущего, сущее есть следствие «смешения» различных «идей», «бытие» и «небытие» не есть онтологические противоположности, а характеристики сущего вообще, подчеркивающие его «смешанную» природу. Содержание диалога «Софист», таким образом, дает нам возможность в определенной мере окончательно говорить о том, что есть «идея» в философии Платона. В диалогах «Пир», «Софист», «Парменид» происходит оформление учения Платона об «идеях». Необходимо говорить о двух смыслах употребления слова «идея» в философии Платона, относя одно значение этого слова к своей чистой собственной области, а второе — к связанности с сущим.

«Идея» в философии Платона относится и к явлению космическому (чистому, организующему сущее), и к явлениям сущего (явлениям целого сущего, «всего сущего»³⁴, стремящимся к началу). «Смешанный» характер наличного бытия, представленный в «Софисте», объясняется тем, что «идея» как собственное образование принадлежит к тому, что стоит над наличным бытием, но также имеет отношение к

³⁴ Светлов Р. В. Платонический философский lexicon // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 384.

этому бытию, миру становления. В диалоге «Софист» это рассуждение связано с рассуждением об онтологической необходимости умения понимать бытийную схему, природу «идей».

Литература

- Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
- Васильева Т. В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999.
- Виндельбанд В.* Платон // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.
- Гадамер Г. Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.
- Диллон Д.* Наследники Платона. СПб., 2005.
- Каратини Р.* Введение в философию. М., 2003.
- Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1999.
- Михаленко Ю. П.* Античные учения об индукции и их современные интерпретации // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990.
- Рассел Б.* История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Кн. 1–2. Новосибирск, 1994.
- Светлов Р. В.* Платонический философский lexicon // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 5. Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978.
- Koyre A.* Discovering Plato. New York, 1945.

А. ШУФРИН

АСПЕКТЫ БЕСПРЕДЕЛЬНОГО У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО*

А. Беспредельность Бога

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу начиная только с неоплатоников. Плотин был первым философом,

* Перевод с англ. Г. И. Беневича по изд.: *Arkadi Choufrine* (Аркадий Шуфрин). *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background* // *Patristic Studies*. Vol. 5. Peter Lang, 2002. P. 159–212. В публикации на русском языке сохранено авторское оформление отсылок.

© А. Шуфрин, 2009

© Г. И. Беневич, 2009