

сленного занятия (разве может быть какой-либо еще смысл?), то получится алгоритм культуры как способности созидания смысла из его отсутствия. Путь платоновского диалога является обозначением истины, но никогда не ею самой. Практика философии есть вечное движение в правдоподобии, но отнюдь не ради него самого. Уподобляясь своего рода «зеркалу» современной культуры, философия Платона изоморфна исторической традиции как нечто принципиально иное и подлинное.

Т. А. МАКАВЧИК

ПУТЬ ПЛАТОНА К «СОФИСТУ» И «ПАРМЕНИДУ»

Становление платоновской философии, представленное во внутренней связи диалогов зрелого периода, является важной проблемой современного платоноведения. Интерес представляют два ее аспекта: теоретический и практический. Анализ философского содержания диалогов дает возможность проследить становление мысли Платона от представления о философии как стремлении к идее к философии как развитию идеи. К этому результату мысль идет отрицательным способом, от постановки вопроса в одном диалоге к разрешению его в следующем. Решение проблемы ведет к исчерпанию формы мысли и развитию содержания в новом виде, пока, наконец, сам диалог как форма познания не смыкается в монолог — в единый логос, где слово не отличается от мысли, а мысль — от самой сути дела. Теоретическое раскрытие внутренней системы диалогов Платона позволяет восстановить ту последовательность, в которой они изучались в платоновской Академии и, соответственно, должны изучаться в современном курсе истории философии.

Развитие зрелой платоновской философии, в отличие от ранних сократических диалогов, начинается с перехода мысли из области «чтойности» (выяснения сути предметов) в сферу нахождения принципа, определяющего суть бытия предметов.

Диалог «Менон» нельзя отнести ни к сократическим, ни к зрелым произведениям Платона. Он стоит на перепутье мысли. Хотя его внешняя тематика и характер остаются сократическими, Платон уже переходит здесь из области отрицательной диалектики в сферу определения отношения истинного мнения к знанию. Данное отношение основывается на представлении души как размышляющей субстанции. Именно это рассмотрение является поворотным пунктом, позво-

ляющим отличить зрелые диалоги Платона от его ранних, сократических, диалогов.

«Менон» начинается с постановки вопроса: можно ли научиться добродетели или она достается человеку от природы? Для того чтобы узнать, каким образом достигается добродетель, следует понять, что такое добродетель сама по себе. Сократ разграничивает множество добродетелей от эйдоса добродетели. Дать определение предмета — значит, по сути, определить его эйдос. По-гречески эйдос — «вид» или «род». Эйдос есть то, что порождает вещь, что дает вещи видимость, не только физическую, но и умопостигаемую; это не только абстрагирование от случайного, вариативного в вещах, но и то особенное, что присуще группе вещей, обнимаемых одним логосом. Поскольку эйдос обладает целостностью, независимостью от своих проявлений вовне, в чувственном мире и дает вещам истинное бытие через душу, то познать его можно только из самого себя. Отсюда у Платона появляется миф о знании как припоминании.

Познание возможно только путем внутренней работы души; оно есть рефлексия души, ее обращение в себя. Природа припоминания такова, что понятие предмета возникает не из внешнего опыта и не поставляется человеку ощущениями, а является результатом внутренней деятельности мышления. Но истинное мышление духа, разумное мышление, есть здесь лишь в потенции, знание мышление развивает из себя в процессе деятельности. Начальный пункт познания — это обнаружение своего незнания, выведение из себя невежества. Незнание уже включает в себе элемент знания. Незнание — это обнаружение в себе чего-то неразвитого, непонятного, это удивление от нахождения предмета размышления. Поэтому одним из методов философствования Сократа является приведение собеседника в «оцепенение» от понимания того, что тот мнит ложное. Тем самым он побуждается к размышлению, ведь теперь душа избавилась от ложного мнения о своем знании предмета.

« — Что же, по-твоему, он, не зная, но думая, что знает, принялся бы искать или изучать это до того, как запутался, и поняв, что не знает, захотел узнать?

— По-моему нет, Сократ» (Менон, 84с).

Из мифологического изложения проблемы познания следует двоякое представление природы эйдоса как того, что изначально находится вне субъекта и воспринимается душой, и того, что находится в душе и развивается путем припоминания. Эта проблема будет преследовать Платона вплоть до создания «Парменида», где он докажет невозможность отдельного существования идеи и мышления, хотя и не найдет выход из данного отрицания.

В «Меноне» также ставится вопрос о соотношении знания с истинным мнением, но вывод прямо противоположен суждению по этому вопросу в «Теэтете», «Софисте» и «Государстве». Различие трактовок данной проблемы прослеживается в следующих отрывках:

« — А если кто-нибудь правильно предполагает, где эта дорога, но никогда не ходил по ней и не знает ее, то разве не сможет и он правильно повести других?

— Сможет, конечно.

— Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь правильное мнение — а не знание, как у другого, — он, догадываясь об истине, но не познав ее разумом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал . . . Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям, ничуть не хуже, чем разум» (Менон, 97bc).

В «Государстве» истинное мнение оценивается иначе:

« — Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

— Ничем» (Государство, 506cd).

В «Меноне» говорится о том, что знание развивается из истинного мнения путем размышления. Мнения, связанные «суждением о причинах», становятся знанием. Знание развивается посредством припоминания, т. е. размышления души над рассудочными представлениями. В «Софисте» же, более зрелом диалоге, Платон ставит важнейшую проблему перехода от особенного к всеобщему знанию, ибо после доказательства того, что знание развивается мышлением, имея своим предметом бытие, тогда как предмет мнения — становление, мир единичных вещей, прямой переход от правильного мнения к истинному знанию исключается. Данная точка зрения впоследствии приводит к дуализму сущего и существования.

Итак, в «Меноне» определяется предметом познания эйдетическое измерение, т. е. ее «чистая», отрешенная от чувственного материала форма. Источником познания выступает душа, которая в себе потенциально содержательна, но знание становится таковым лишь в процессе самопознания, размышления: душа развивает его из себя, познавая себя и окружающее. Таким образом, идейное обладает приматом над вещественным, единичное получает смысл от бытия всеобщего, чувственное подчинено идейному как сути и роду текучего. Однако в «Меноне» раздвоенное понимание бытия сущего приводит к вынесению рода вещи, общих закономерностей действительности за пределы самих процессов действительности. В диалоге также присутству-

ет оторванность эйдосов и от самой души, хотя они и имеют в ней свой смысл и существование. В «Меноне» Платон еще не проводит сущностного различия между знанием и мнением. Знание и истинное мнение имеют общую природу в душе, истинное мнение представляется как неразвитое, нерелективное знание.

Если в «Меноне» душа определяется лишь как источник познания, то в «Федоне» уже характеризуется ее сущность и природа, конкретизируется суть идейного и вещественного. В этом диалоге впервые обнаруживается и указание на предмет философии: «Предмет желания истинных философов — истина» (Федон, 66b). Процесс познания, как и в «Меноне», определяется здесь как внутреннее действие, познание бытия посредством размышления, исходя из внутреннего содержания, но сама истина остается еще абстрактной, неопределенной.

Платон разграничивает в «Федоне» две области: область вещей — чувственный мир становления и область эйдосов — мыслимое бытие. Мир зримый, мир вещей — это мир, никогда не тождественный самому себе и находящийся в постоянном движении и изменении. Мир становления душа человека воспринимает телом при помощи своих ощущений: зрения, слуха, вкуса и т. п. Познать этот мир как активное начало невозможно, так как предмет исследования всегда иной по отношению к самому себе. «Когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-либо иного чувства, тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие» (Федон, 79c).

Другой мир — мир умопостигаемого, который безвиден, единообразен, нестановящийся. Его невозможно воспринять телесно, он доступен только умозерцанию. Объективной реальностью обладает именно мир умопостигаемого — эйдетическое измерение. В вещах мы находим лишь случай рода, они существуют благодаря приобщению к эйдосу, которым и определяются; вещи обладают реальностью настолько, насколько они «причастны» их общему виду. Отсюда следует вывод о том, что истинно сущее есть мыслимое. Человеческая душа подобна эйдетической природе, но, лишь становясь разумной, душа есть истинно сущее, тождественное идее.

В познании душа исследует истину как принцип и основание бытия. Поэтому одна из основных тем «Федона»: в познании следует отойти от мира становления, так как самое большое, чего может достичь рассудок, — это нахождение внешнего единства в многообразии. Логос в рассудке релятивен, так как раздроблен в противоположностях без единства. Для достижения единства необходимо освободиться от рассудочных представлений, т. е. отрешиться от множественно-

сти без цельности в содержании чувственного мира. Сократ образно выражает это так: «... нечистому касаться чистого недозволено» (там же, 67b). Только в этом случае начинается собственно само познание, т. е. мышление истины. В этом диалоге встает проблема отношения субъекта и объекта познания. Эйдос определяется душой, но это определение не должно быть субъективным, мышление есть объективная реальность. У Платона, с одной стороны, эйдос — внутри души и определяется ею, а с другой, — умопостигаемое обладает постоянностью и независимостью от души. Это противоречие в «Федоне» решается следующим образом: для познания необходимо единение познающего с познаваемым, но не в субъекте, а в объективной реальности. Природа души — эйдетическая, и разумное познание представляется возможным при единстве субъекта и объекта в объекте. Данное единство возможно лишь после «очищения» от всего субъективного, т. е. после смерти тела, ибо только в этом случае душа как всеобщее сольется с умопостигаемым. Но такое единство до неразличимости, до стирания субъективного момента невозможно, как невозможно бытие без мышления.

Центральное место в диалоге занимает рассмотрение природы души. Душа представляется как абсолютно простая сущность, не подверженная распадению и уничтожению. Душа принадлежит эйдетической природе, и потому она бессмертна и неуничтожима. Как эйдос обладает активностью, являясь сутью и порождающим вещи, так и душа активна — она одушевляет тело, давая ему жизнь и смысл существования. Благодаря тому, что душа — в теле, тело обладает бытием; душа, давая жизнь телу, независима от существования последнего, как и бытие эйдоса не зависит от существования единичных вещей. Однако в этом диалоге не дается определенного отношения души и идеи. Можно лишь прочесть, что «душа схожа с божественным» (там же, 80a), т. е. с идеей. И потому, что душа как-то причастна эйдетической действительности, которая тождественна самой себе, она бессмертна. Согласно такой точке зрения, душа остается чем-то зависимым, и бессмертна не она сама, а лишь внеположенный эйдос души. Телесное подчинено идейному в том смысле, что идея дает вещам истинное и в некоторой степени бессмертное бытие, ибо эйдос вещи также бессмертен. Хотя весь диалог пронизан идеей подчинения тела душе, она не имеет высшего основания превосходства, так как не является исходным и потому единственным условием бытия телесного.

К чему Платон пришел на данном этапе развития мысли? Оторванность вещи от эйдоса, эйдоса от души, души от тела приводит к принципиальной непознаваемости ни мира становления (ко-

торый, в принципе, и не следует познавать), ни умопостигаемой реальности, которую мы не можем познать, ибо она — вне нас. «Или знание вообще недостижимо, или достижимо только после смерти» (там же, 66e) — таков итог философствования Платона. Этот отрицательный вывод ведет к положительным результатам, а именно: к интуитивной потребности единения данных родов, что обуславливает переход к следующему этапу формирования философии Платона — эротической теории восхождения к единому.

Непознаваемость сущего, основанная на отстраненности души от истины, легла в основу трактовки философии как «эротософии» в диалоге «Пир». Это не столько любовь к мудрости, сколько стремление к ней через любовь, это стремление к воссозданию и переосмыслению Единого, стремление к гармонии целостного.

Гармония между бытием и становлением обретается через эрос как стремление души к первоначалу. Эрот — необходимое, соединяющее вселенную; он — единство противоположностей: богатства и нищеты, рождения и смерти, добра и зла, знания и незнания. Любовь определяется Платоном как стремление родить и произвести на свет в прекрасном. Цель любви — достижение бессмертия. Платон называет Эрота философом, т. е. стоящим посередине между мудростью и невежеством. Смертное производит свое подобие для продолжения рода. Бессмертие души достигается путем рождения себя самой в прекрасном.

Это перерождение по-гречески обозначается как «*paideia*»¹. Слово не поддается переводу, а смысл его обозначается как руководство к изменению всего человека в основе его существа. Человеческая душа — это душа в человеческом теле, поэтому не только душа влияет на тело (как читали в «Федоне»), но и наоборот. Античным идеалом была гармония души и тела — «калокагатия», т. е. «соразмерность души, соразмерность тела и соразмерность того и другого»². В идеале «*aletheia*» (непотоптенность, истина) соединяется с «калокагатией» (красотой как полной философской свободой духа и тела, когда то и другое не противоречат друг другу, но сливаются), и это единение сущностно возможно путем «пайдейи», т. е. «образования» души и тела.

Истинная природа души — мышление, но оно не дается в готовом виде, его необходимо развивать. Душа как мыслящая в потенции должна стать действительно мышлением. Мышление же преобразует все человеческое существо — и душу, и тело. Сущность «пайдейи»

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969; Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1993.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969. С. 292.

состоит не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями; истинная «пайдейя» ведет к «алетейе». Познать истину можно в единении с ней в красоте и благе как «калокагатии». Процесс становления человеческого существа долог и мучителен. «Пайдейя» призвана переучивать и приучать существо к той стадии перерождения, на которой он пребывает. «Пайдейя» есть в конечном счете формирование «калокагатии», руководимое определенным прообразом — «алетейей». «Пайдейя» означает обращение всего человека из мира единичных вещей в область сущего самого по себе. Преодоление себя влечет изменение не только существа самого индивида, но и всего мира. Результатом «пайдейи» как единения первоначала и преображенного «калокагатийного» существа является бессмертие.

Начинается восхождение с устремления к самому привычному на земле, с непосредственного созерцания красоты тела. На этой стадии развития индивид признает за истину ее внешний вид, он принимает следствие за причину, он мнит, что прекрасное тело прекрасно само по себе, а не из-за идеи прекрасного. Сама эта степень приближенности к истине неоднородна. Любовь к красоте одного тела перерастает в представление эйдоса прекрасного тела как такового. Следующая стадия формирования человеческого существа обращена не к телу, а к душе. Здесь душа впитывает культурное наследие предшественников. Данные две стадии развития индивида неистинны в том смысле, что бессознательны и непосредственны. Третья степень перерождения отличается осознанностью — это переход от чувства к рассудку. Душа на этой стадии познает красоту наук. «Пайдейя» приучает душу «соприкоснуться» с истиной, хотя индивид пока не в состоянии ее постичь из-за ограниченности рассудочного способа познания. Четвертая степень «пайдейи» — достижение единства «калокагатийного» существа с истиной как целью стремления — с идеей блага. И в этом единении перерожденное мышлением, ставшее истинно свободным, бессмертно. Дойти до первоначала, минуя какую-либо из ступеней «пайдейи», невозможно. Душа должна рождать себя через ограниченность всех способов эросного познания к единому логосу как определенному внутреннему единству единого и многого. Внутренним двигателем этого рождения является само первоначало. В итоге познание развивается не как «эротософия» — стремление к мудрости, а как обладание логосом — мышление мышления.

Итак, в «Пире» углубляется понимание бессмертия как тождества «калокагатийного» человеческого существа с истиной в мышлении. Платон доходит до мысли о единстве познающего с познаваемым, развитии процесса познания в сознании, тем самым философ вплотную подходит к диалектике. Преображенное посредством «пайдейи» един-

ство души и тела способно к развитию идеи, так как оно есть сама идея. В диалоге «Федр» происходит возвращение к тематике «Федона» на новом витке развития, основанном на понимании единства души и тела в прекрасном, тождественном истине. Истинный процесс познания начинается только после эросного очищения, т. е. преодоления в себе несовершенства всех ограниченных форм познания, после образования «калокагатийного» существа человека. В этом диалоге заново определяется суть души, и данное понятие, на наш взгляд, и предопределило переход Платона к диалектике как развитию идеи.

Если в «Федоне» душа сродни эйдетической реальности и поэтому она бессмертна, то в «Федре» душа бессмертна как вечно- и самодвижущееся, ее развитие есть саморазвитие. Являясь активностью, душа есть источник и начало движения, т. е. жизни. Как источник себя самой и иного душа ни из чего не возникает, а значит, и неуничтожима. И, таким образом, душа непорождаема и бессмертна. Движение души суть мышление, и поэтому бессмертие души находится в неразрывной связи с мышлением. Мышление неотъемлемо от души, оно является ее субстанцией. Душа как начало и источник всего остального служит основанием не только вещей, но и эйдосов. Следовательно, идея есть мыслящая душа. Такой вывод является переломным не только для учения Платона, но и для всей последующей западноевропейской философии. Мышление как субстанция души есть само начало, принцип и смысл философии. Признавая душу активным началом, как размышляющим о единичном, так и развивающим эйдосы, Платон мыслит душу как единство мышления и бытия, причем бытия и феноменального, и умопостигаемого.

Исходя из того, что бессмертие души достигается мышлением, которое изначально в человеке лишь в потенции, Платон различает в «Федре» мировую (истинную) и человеческую душу. Определеннее это можно выразить как разграничение того, чем является человеческая душа в момент рождения тела, и того, чем она должна стать после преобразования себя «пайдейей». Мировая душа тождественна идее, она — единство душевного и телесного в уме. Человеческая душа должна, исступляя себя, образовывать себя «алетейей» до мировой души.

Платон представляет нам следующий мифологический образ человеческой души: «Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего ... Из коней ... один хорош, а другой нет ... Один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказани-

ем и словом. А другой — горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалу» (Федр, 246а, 253с–е). Перерождение себя связано с муками преодоления в самом себе привычных, изначально природой заданных форм существования. «Черный конь» есть чувства нашей души, связанной с телом, — это естественные потребности и инстинкты в человеке. Чувства стремятся к охвату многого, но они не осознают того, что выхватывают, а потому даже не обладают им. Чувственные восприятия воедино сводит рассудок — «белый конь» человеческой души. Рассудительность должна воспитывать чувства, направлять их энергию на обретение подлинных добродетелей. Рассудок — это выход за пределы ощущения, нахождение единства во многом. Данное единство, бытийствуя в природе, рассматривается рассудком лишь как внешнее, как рядоположенность, определяемая более или менее случайными связями. Так как в основе и чувств, и рассудка лежит разум, то он побуждает к самоисчерпанию, самовырождению недоразумных форм познания единого первоначала. «Возничий» — ум человеческой души. Именно ум, воспитывая «алетейей» душу, выходит за пределы эросного стремления без обладания и приходит к диалектическому развитию логоса.

Таким образом, душа, снявшая в себе ограниченность и противоречия чувственно-рассудочного способа познания, необходимо приходит к диалектике как разумному способу познания логоса. Диалектический путь включает в себя два способа рассмотрения предмета. Первый — это «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» (там же, 265d). Второй диалектический способ рассмотрения предмета — это «способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (Федр, 265е). В диалектике снимается различие между логосом как мыслью и логосом как словом, форма слова адекватна мысли. Но в данном диалоге не просматривается существо диалектики, оно, не проявив себя в чистом логическом виде, уже проявляется на практике. Диалектика выступает здесь как техника, но не как субстанциальная природа логоса.

Итак, «Федр» определяет душу как то, что «движет само себя» и служит «источником и началом движения для всего остального». Отсюда следует, что «душа непорождаема и бессмертна». Ее бессмертие состоит, таким образом, в движении, которое есть мышление. Истинная душа как единство тела и души в разуме тождественна идее. Душа человека, в отличие от мировой души, не представляет собой

единства телесного и душевного. Потому бессмертие человеческой души достигается в ее отождествлении с истинной душой. Такое отождествление возможно путем эротического исступления, или «пайдейи», человеческого существа. Человеческая душа должна переродить себя разумом, т. е. подняться до мировой души. Очистив себя от чувственно-рассудочной формы познания логоса, душа начинает собственно познание — диалектику идеи.

Диалоги данного этапа развития платоновской мысли подводят к необходимости смены самого характера философии. Мысль завершает свое развитие как «эротософия» (стремление без обладания) и начинает разумное постижение идеи. На этом этапе Платон приходит к диалектическому способу развития понятия, но само единое ему еще не подвластно. Философ постулирует мир эйдосов, хотя и не объясняет, по какому принципу он существует. Эйдосы даются лишь как некая предпосылка, но не как развитие идеи.

Диалектика — вершина философии Платона. Эйдосы как необходимые моменты идеи определяют себя как тождество и различие в единстве. Идея выступает здесь сама по себе и определяет развитие эйдосов. Это и есть истинно исходное начало и путь философии: оба рода смыкаются в некую одну сущность, которая выступает как внутренне осмысленное противоречие.

Диалектический период философии Платона также имеет свою логику перехода от одного диалога к другому. В «Теэтете» философ занят снятием противоречий рассудочного способа познания. В этом диалоге он приходит к тому, что знание невозможно достичь с помощью ощущения, а также к тому, что истинное мнение не является знанием. Но Платон здесь не говорит, что такое знание, а потому и не ясно, почему от истинного мнения о предмете нельзя перейти к знанию о нем. «Софист» намечает логику ответа на вопрос «Теэтета» при помощи диалектического метода доказательства существования небытия как иного по отношению к бытию. Но в «Софисте» диалектика представлена еще формально — не как развитие идеи, а как самоопределение эйдосов вещей, причем само развитие эйдосов не имеет принципа своего определения. В «Пармениде» дается самоопределение первоначала. Только здесь Платон приходит к развитию идеи как системе эйдосов.

Основная цель «Теэтета» — выявление природы познания, определение сути знания. Диалог содержит критику предшествующих учений. В ходе беседы даются определения ощущения, мнения, показывается то, от чего знание не зависит, чем оно не является. Платон приходит только к отрицательным результатам, но на базе данного отрицания он развивает содержание в «Софисте», «Государстве».

Ощущение есть то, как человек воспринимает окружающий его мир, — мир единичных вещей. Если говорить о сути единичного, то ему присуще становление — вещи никогда не пребывают, но всегда становятся. Потому и ощущения, связанные с миром вещей, всегда находятся в движении. В процессе ощущения происходит разделение на осязаемое и осязающее (субъект восприятия). Например, при зрительном восприятии, глаз, увидевший белый предмет, порождает белизну, и у осязающего возникает ощущение белого; осязаемое же становится предметом, вызывающим ощущение белизны. Однако между осязающим и осязаемым в познании не всегда есть соответствие (болезнь, бред, сновидение и пр.). Ощущения не могут дать объективную истину, поскольку истина будет для каждого осязающего, находящегося в данном состоянии, своя; таким образом, она лишь субъективна. Ощущения воспринимаются телом, однако тело не может дать понимание окружающего. В единство ощущения сводит душа. Поэтому можно сказать, что душа воспринимает окружающее при помощи телесных способностей. Ощущения доставляют душе впечатления об окружающем, но знание об этом возможно лишь после размышления. «Не правда ли, людям и животным от природы присуще с самого рождения получать впечатления, которые через тело передаются душе, а вот размышления о сущности и пользе всего этого появляются с трудом, долгое время спустя, после многих стараний и учения, если вообще это приходит» (Теэтет, 186с). Таким образом, ощущение не дает знания ни окружающего, ни самой истины. Но ощущения зависят от знания, так как без него у нас в душе был бы непрерывный поток не связанных друг с другом ощущений.

Далее Платон анализирует размышления души по поводу осязаемого, т. е. мнение. «Я называю так рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает . . . Иметь мнение — значит рассуждать. . . » (там же, 189с–190а). Из этого определения понятно, что, во-первых, мнит душа, а во-вторых, что душа мнит, рассуждая об ощущениях о единичном. Однако об истинности или ложности мнения невозможно судить, имея только мнение, для этого необходимо знание предмета. Но даже если у человека имеется правильное мнение, то, исходя только из этого мнения и не имея знания предмета, невозможно объяснить свое мнение. Таким образом, и мнение — это не знание, но оно зависит от знания, ибо, не имея знания, нельзя ни определить истинность или ложность мнения, ни объяснить его.

Итак, Платон приходит к тому, что проблема познания состоит в определении понятия, исходя из самой сути бытия, которая состоит в развитии идеи. Соотношение мнения со знанием, как показано выше, интересовало его уже в начальных диалогах зрелого периода

(в «Меноне» и «Федоне»). В «Софисте» принцип философии Платона, вобрав в себя принципы предшествующих философских учений, благодаря диалектике эйдосов, поднимает разработку этого отношения на качественно иной уровень. Эйдос, выйдя из мифологического представления, развивается в мышлении по законам мышления. Поскольку логос — основание мира, постольку эйдос объективируется мышлением и свободно развивается в своих определениях. Показывая односторонность взглядов на бытие в предшествующих учениях (у натурфилософов, элеатов и софистов), Платон доказывает, что бытие отлично от единого и многого. Как принцип существования бытие не может быть либо только множественным, либо только единым (Софист, 242с–245е). Бытие как объект познания Платон определяет через термин *dynamis* (сила, способность; могущество, значение). Иначе говоря, это активное, могущее. Предмет познания только тогда имеет *dynamis*, когда действует или страдает, т. е. находится в движении. Таким образом, движение присуще не только вещам, миру становления, но и эйдосам, когда они познаются (там же, 247d–248e). Движение эйдосов имеет субстанциональное свойство, т. е. душа может познать эйдосы в силу того, что они движутся (там же, 248e–249b). В то же время для познания важен покой, тождественность эйдоса самому себе, благодаря чему можно составить о предмете определенный логос. Эйдосы и движутся, и покоятся, но само бытие, обнимая покой и движение, есть ни то, ни другое, а нечто отличное от них (там же, 249bd). Познать эйдос можно, с одной стороны, через осознание его особенности, отличности от других, а с другой, — благодаря тождественности его самому себе и неизменности связи между другим тождественным самому себе эйдосом. Таким образом, для познания предмета необходима причастность его бытию, которая осуществляется при помощи *dynamis* (могущества предмета проявить себя через активность) и покоя (способности предмета к неизменности, постоянности).

Познание ведется путем соотнесения тождественного себе эйдоса с другим тождественным себе эйдосом. Соответственно, бытие, движение, покой, тождественное, иное суть виды, определяющие предмет для познающего субъекта. Движение — иное, чем покой. Оно существует вследствие причастности к бытию. С одной стороны, тождественное самому себе, а с другой — иное, чем тождественное, т. е. нетождественное, движение каким-то образом есть и иное, и не-иное. Движение есть иное по отношению к бытию, т. е. оно причастно как к бытию, так и к небытию. Таким образом, небытие имеется в движении и в других родах, включая само бытие. Небытие существует не как противоположное бытию, а как иное ему. Небытие — результат взаимодействия родов друг с другом. Поскольку бытие распростра-

няется на все эйдосы, то они существуют, но не сливаясь с бытием, а как иное; приобщившись же к природе иного по отношению к бытию, они суть небытие. Эйдос остается тождественным себе в ином, и через иное себе он определяется. Все эйдосы, исходя из этого, следует понимать и как существующими, и как не-сущими (там же, 255e–257). Небытие суть истинное отрицание бытия в своем отрицании сущего. Бытие же во многих отношениях не существует. Иное, таким образом, есть необходимое отрицание бытия, причастное тождественному, про- нязывающее все роды и наравне с ними подлинное, необходимое для развития идеи (там же, 257–258c).

Доказательство существования небытия как иного бытию позволяет рассматривать ложь существующей, принадлежащей небытию. Заблуждение — это недостаточность бытия, его иное, реально существующее. Будучи иным, заблуждение существует, не являясь действительным. Ложь, заблуждение обозначаются термином «pseudos». Идущий из философии Платона через неоплатонизм и учение Отцов Церкви смысл этого слова несет на себе отпечаток значения тени, некоего двойника, скрывающего истинную суть предмета. Как принадлежащий небытию, многому «псевдос» заложен в каждой единичной вещи. В чувственных вещах можно найти лишь «псевдос», двойника истины, и о нем составить мнение. В «псевдосе» «алетейя» предстает искаженной, она находится в неадекватной себе форме и поэтому кажется не тем, чем она есть в действительности. Как двойник «псевдос» не имеет бытия без «алетейи»; лишь в случае бытия истины можно солгать, ввести в заблуждение. Поэтому «псевдос» имеет подчиненный характер — он существует постольку, поскольку есть истина. «Псевдос» указывает на отраженный, обезображенный лик истины, но даже и в этом случае он указывает на бытие «алетейи». Вещи, являясь отражением идеи, существуют благодаря ей. Познавая вещи, человек узнает «псевдос» и о нем составляет мнение. Мнимая природа также принадлежит небытию, т. е. стоит посередине между сущим и абсолютно не-сущим. Если познание стремится постичь логос, то мнение познает «псевдос», стоящий в промежутке между знанием и незнанием. Мнение, таким образом, по форме познания не способно дойти до истины, так как познают не ее саму, а лишь ее отражение. И даже истинные мнения не дают истины, так как они правильно отражают лишь «псевдос», тень «алетейи».

Исходя из предмета познания, Платон отличает философа от софиста. Диалектик своим предметом имеет истинно сущее, а софист оперирует «псевдосом», отражением истины. Диалектическое познание в «Софисте» определяется тройным образом. Во-первых, диалектика — это умение «различать все по родам», т. е. давать определе-

ние эйдосу; во-вторых, — это умение находить связи между эйдосами; в-третьих, она есть умение находить единое, причину во многих вещах, в мире становления (там же, 253bc). Диалектическое познание ведется «образованной» душой, и это — залог истинности размышления, ведь разумная душа и есть сам логос.

В «Софисте» дана диалектика пяти родов сущего: бытия, движения, покоя, тождества, различия. Эти эйдосы суть необходимые ипостаси идеи. Но где же сама идея? В «Софисте» самоопределяется много эйдосов, но это развитие не доходит до единства всех родов. Они так и остаются без принципа своего развития, а значит, каким-то образом лишены и необходимости данного развития. В «Пармениде» эйдосы находят свою первооснову. Единое — уже не эйдос, но сам принцип эйдоса, или идея. Понятие через развитие приходит к себе самому.

Приход к диалектике как разумному постижению логоса ставит перед философом ряд проблем. В каком отношении идея находится с чувственным миром? Являясь самотождественной и только, как может идея взаимодействовать со многим, в частности, с познающим субъектом? Как только единое вступает в контакт с миром становления, оно уже становится иным себе, дробится многим. Не являясь в чувственном, единое непознаваемо. Из признания дуализма идеи и вещи необходимо следует, что идеи либо вообще нет (т. е. мы не обладаем мышлением), либо идеи непознаваемы; если же нет идеи вещей (т. е. не существует единого), то и многое окажется непознаваемым. Иными словами, проблема — в объективности содержания мыслимого. Если единое едино, то что составляет его содержание и насколько данное содержание применимо к нашей реальности. Все эти проблемы заострены и рассмотрены в «Пармениде». Рассуждение строится гипотетико-дедуктивным методом, т. е. диалектик идет от принятия гипотезы (некоей предпосылки) к выводам из данной предпосылки и далее — к обоснованию исходного пункта познания. Платон в своем рассуждении выдвигает восемь гипотез.

1. Если единое только едино, то не существует иного. Единое не обладает никакими признаками (одно не будет ни подобным, ни неподобным; ни равным, ни неравным; ни тождественным, ни отличным и пр.), следовательно, единое непознаваемо, не причастно к бытию и никак не существует, даже как единое. Итак, если единое только едино, то не существует ничего, даже единого (Парменид, 137c–142a).

Если не выходить за пределы самотождественности единого, то следует признать, что оно не только безразлично к познающему, но что единого вообще не существует, как не существует и самого познающего. При формальном тождестве $A = A$ ничего не познаваемо,

необходим выход за пределы данного тождества, нужна предикация единого.

2. Если единое существует, то оно существует и как иное по отношению к себе, и как тождественное самому себе: и как иное иному, и как тождественное иному. Ему причастны все противоположные эйдосы — покой и движение, иное и тождественное, бытие и небытие, предел и беспредельность, равенство и неравенство, вечность и становление, рождение и гибель. Единое открыто для познания. Единому причастен момент «вдруг», где точка равна вселенной и есть единство всех различий. Таким образом, если единое существует, то оно все (там же, 142b–157b).

Если мы единому приписываем бытие, то, выходя лишь за самотождественность, в область соотношения, мы единое познаем как единство противоположных видов. Познаваемое познающим единое обладает активностью и объективностью. Познающий может познать единое потому, что оно существует, проявляет себя через *dynamis*, соотносённость с другим, со многим. Если единое существует, то оно есть единство многого и посредством многого оно самоопределяется.

3. Если единое существует, то иное тоже существует, причем иное по отношению к единому и по отношению к самому себе. Беспредельность иного ограничивает определенность единого, благодаря которой иное обладает какими угодно противоположными свойствами. Итак, если единое существует, то существует и все иное (там же, 157b–159b).

Таким образом, многое определено, если единое находится в системе бытия. Ограниченность многого единым является предпосылкой к его познанию. В познании многое является каким угодно. Третий круг рассуждения подтверждает вторую гипотезу: если единому приписать предикат бытия, то единое познаваемо как единство беспредельного многого. Определенность единое получает с помощью многого, и наоборот.

4. Если единое только едино, то оно отдельно от иного, поэтому они не причастны друг к другу; иное не обладает никакими свойствами ни само по себе, ни по отношению к единому. И при исчезновении единого, исчезает и иное. Итак, если единое едино, то иного нет (там же, 159b–160c).

Данный круг рассуждения подтверждает первую гипотезу: иного не существует, если самотождество единого не выходит за пределы формального тождества $A = A$.

5. Если единого не существует, то оно причастно небытию, т. е. оно нечто познаваемое, отличное от иного, причастное многому. Ему причастны все эйдосы (несуществующее единое подобно и неподобно себе и иному; ему присуще как бытие, так и небытие, как равенство,

так и неравенство, как движение, так и покой и т. д.). Таким образом, если единое не существует, то оно есть все (там же, 160b–163b).

Если единое не существует, то ему приписывается предикат небытия, иного бытию, а значит, и бытие. Наличие предикации свидетельствует о познаваемости несуществующего единого.

6. Если единого не существует абсолютно, то оно не имеет бытия, не теряет его, не приобщается к нему; оно не гибнет, не возникает, не есть нечто. Итак, если единого нет абсолютно, то вообще ничего нет, в том числе и единого (там же, 163c–164b).

7. Помимо одного существует иное, и каждое иное будет казаться всем, будучи другим. Если единое не существует, то иное существует, представляя собой всё (там же, 164b–165c).

Таким образом, если единого не существует, всё (многое) течет. Познающий не может остановиться на чем-либо, он принимает одно за другое.

8. Если единого нет абсолютно, то иное не будет единым, а также многим. О нем невозможно ни мнить, ни представлять, ни мыслить. Если единого нет, то ничего нет. Итак, если единого нет, то и иного нет (там же, 165c–166c).

Итог диалектики единого и иного: «Существует ли единое, или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся» (там же, 166c).

Таким образом, Платон показывает, что единое — необходимый принцип бытия, как умопостигаемого, так и мира становления. Все живет единым, если не его утверждением, то его отрицанием. Условием познания единого является его соотнесение с другим, со многим, и только в этом случае оно самоопределяется. Многое можно определить только в соотнесении с единым, ибо в противном случае многое либо становится не-сущим, либо превращается в текучее беспредельное. Так Платоном решается вопрос о возможности воплощения единого во многое. Единое возможно мыслить и познавать только в соотнесенности с другим, и в этом случае единое существует как единство многого, в противном случае оно исчезает. Содержанием единого логоса является соотнесенность эйдосов друг с другом, т. е. единое — это целостная внутренняя система эйдосов, каждый из которых, в свою очередь, есть также целостная система внутренних отношений. Так чистая идейная форма наполняется содержанием. Имея содержанием определенную соотнесенность с другим эйдосом, вид вещи абстрагируется от особенности единичного. Благодаря этому идея есть всеобщее и единое, определяющее бытие как эйдосов, так и вещей.

В заключение отметим, что путь Платона к «Софисту» и «Пар-

мениду» оказывается в то же время необходимым внутренним стремлением логоса к самому себе как единому. Данное развитие проходит ряд этапов, отличных друг от друга степенью раскрытия идеи, адекватности формы содержанию мысли.

К первому этапу становления мысли относятся диалоги «Менон» и «Федон». Это первый набросок платоновского идеализма, очерчивающий принципиальные для данной системы положения: объективной реальностью, истинным бытием является мир эйдосов, следствием чего выступает примат мира эйдосов над телесным миром. Душа представляется принадлежащей эйдетической природе и поэтому бессмертной. Гносеологическая проблематика исходит из представления о знании как припоминании, — представления о том, что душа развивает знание из себя, т. е. процесс познания выступает как внутреннее действие, рефлексия души. На данном этапе изложение платоновской философии изобилует мифологическими образами. Эти диалоги еще не являются философскими в подлинном смысле, а представляют лишь введение в философию.

Второй этап развития мысли — эротические диалоги Платона «Пир» и «Федр». Этот период отличается более глубоким определением действительности, которая выступает не только как мир идейного, но и как мир становления, причастный к истинному через эйдос — суть вещи. Платон подходит к диалектике как развитию идеи, он приходит к началу философии — тождеству души и идеи. Данный этап развития мысли есть уже не стремление к логосу, а приход к нему.

Третий этап — собственно философия Платона, диалектика, представленная диалогами «Теэтет», «Софист» и «Парменид». Придя к тождеству бытия и мышления, Платон начинает развивать идею. Это — спекулятивная философия, ее предметом является всеобщее в его определениях. Определение идеи возможно путем ее соотнесенности с другим. На данном этапе содержанием мысли становится внутренняя структура идеи. Платон приходит к определению содержания эйдоса как развития связей внутри вида, подчиненного единому основанию и принципу — идее, суть которой — в единстве противоположных эйдосов, за счет чего и происходит ее развитие.