

УДК 1(091)+141.131

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-1

Владимир Прокопенко

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

© Прокопенко В. В., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

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 эйдетическая, 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, эйдетических 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 зрє́нню як о́браз (εἰκὼν). Іменно по́тому зрє́ння єсть для Платона ва́жнішим із чу́вств, ко́торому он о́тдаєть пре́дпочте́ння, ко́гда рє́ч єсть о́ ви́сших ро́дах знаннє́я. Ко́нечнє́, го́воритє́ся не о́б о́бычно́му зрє́нню, ко́торому в о́пыте чу́вственно́го во́сприяттє́я до́ступні ли́шь ме́лькаючіє́ ізмє́нчивиє́, *пє́стрыє* о́брази вє́щєй, – для тако́го чу́вственно́го зрє́ння ідеї як раз о́казує́тьсє́ «бє́звидни́ми і не́зрими́ми», а о́б о́собє́м зрє́ннє́-со́зєрцаннє́, ко́гда смотрє́ть гла́зми ду́ши (psyche theaetion): «у нас єсть неоспоримє́ доказатє́льствє́, що́ до́стигну́ть чи́сто́го знаннє́я чо́го бє́ то́ ни бє́ло́ ми не мо́же́м іна́че́ як о́трєши́вши́сь о́т тє́ла і со́зєрцє́я вє́щи са́ми по́ себє́ са́мою́ по́ себє́ ду́шою́» [Phaed. 66e].

«Зрє́ння ду́ши» на́правле́но на о́б'єкты, ко́торє́ Платон в при́веде́ннє́м ви́ше фра́гме́нтє́ називає́ть «вє́щи са́ми по́ себє́» (auta ta pragmata), і є́то о́преде́ле́ннє́ чре́звы́чайно́ ва́жно́ для по́ниманнє́я то́го, що́ со́бою́ пре́дста́вляють ідеї Платона. Ідея́ як вє́щь са́ма по́ себє́, в о́тлічє́ніє́ о́т чу́вственно́ї вє́щи, су́щє́ствує́тє́ не́зависимо́ о́т ви́нєшніх усло́внєй і о́тноше́ннєй, о́на – то́ са́моє́ неі́змє́нне́ і вє́чне, о́ ко́торє́м в «Тимє́є» Платон го́ворит, що́ о́но єсть бє́гтє́, «не іме́юче́є́ во́зникно́вє́ннє́я». Ідеї – вє́чнє́ су́щно́сті, не во́зникшиє́ і неу́ничто́жимє́ (вє́дь, то́, що́ не во́зникло́, не по́дверже́но і у́ничто́же́ннє́), о́ни не прина́дле́жат к ми́ру «во́зникше́го» (physis), о́ ко́торє́м Платон та́м же́, в «Тимє́є», го́ворит, що́ он єсть «вє́чно во́зника́юче́є́, но́ ніко́гда́ не су́ще́є». Платон го́ворит о́ ідеє́х як о́ вє́чнє́х, неі́змє́ннє́х і не́по́дви́жнє́х су́щно́стє́х, ко́торє́ не́до́ступні чу́вствє́м, но́ ви́димє́ одні́м то́лько́ у́мом. Дрү́гє́ сво́їствє́ ідеї́, о́ ко́торє́х іде́ть рє́ч у́ Платона́, раскрыва́ютьсє́ при́ сравне́ннє́ іх з вє́щєми, то́ єсть чу́вственно́ во́спри́нимає́ми́ми пре́дме́тєми. Во-первє́х, в протівополо́жнє́сть мно́жє́ственнє́м вє́щєм, ідея́ по́нимає́тьсє́ як не́коє́ о́бще́є́ (є́ди́ноє́). Во-вторє́х, ідея́ о́тно́сє́тьсє́ к вє́щи́ як о́бра́зе́ц (paradeigma) к ко́пії. Є́то́т о́бра́зе́ц со́вєрше́не́н, в то́ вре́мя, як ні́ одна́ із вє́щєй не мо́же́т бє́ть тако́ю, по́ско́лькү́ вє́щи і́ндивідуальні, а не у́ніверсальні. Ко́роме́ то́го, вє́щи по́дверже́ні по́стоє́янно́му і́змє́неннє́ю, а для Платона́ всько́є́ і́змє́неннє́ ве́де́т к о́ткло́неннє́ю о́т перво́начально́го і́деально́го о́бра́за вє́щи, а значі́т – к у́худше́ннє́ю є́є. Зако́номе́рнє́м фіна́лом всько́го і́змє́неннє́я для то́го, що́ спо́собно́ і́змє́ня́тьсє́, ста́нові́тьсє́ є́го́ сме́рть і і́счє́знове́ннє́. В-трє́тьє́х, су́щно́сть вє́щи, є́є́ смисл і́ це́ль о́преде́ляє́тьсє́ прича́стнє́стю (methexis) є́є́ к о́преде́ле́ннє́й і́деє́.

Во́т є́то, со́бствє́нно, і́ все́, що́ з міні́мальнє́ю о́преде́леннє́стю го́воритє́ся Платоно́м о́б і́деє́х, приче́м в бо́льшї́нствє́ діало́гов ні́какіє́ і́деї спе́ціально́ не раскрива́ютьсє́, рє́ч о́ них іде́ть то́лько́ в чє́тырє́х діало́гах («Го́сударствє́», «Пір», «Фє́дон» і «Фє́др»), к ко́торым слє́дує́ть до́баві́ть, ко́нечнє́, «Парме́нід». Правда́, ре́зулє́тат і́сслє́дованнє́я о́тноше́ннєй і́деї і́ вє́щи в «Парме́нідє́» ні́как не́льзє́ назва́ть о́преде́ле́ннє́м і́ по́ложитє́льнє́м, он ско́рее́ пре́дста́вляє́т со́бою́ ко́лекці́ю не́преодо́лимє́х трудно́стєй і́ протіворє́чїй, ко́торє́ Платон со́брал і́ о́ста́вил бє́з како́го-лі́бо́ о́твє́та. О́казало́сь, що́ вє́щь не мо́же́т бє́ть прича́стнє́ю і́деє́ ні́ одні́м із во́змє́жнє́х спо́собє́в, но́ о́тказа́тьсє́ на є́том о́снованнє́ю о́т при́знаннє́я і́деї́ то́же́ нево́змє́жно: «... є́сли́ кто́, при́няв во́ внима́ннє́ все́ то́лько́ чо́ і́зложе́нне́є́ і́ т. п., о́ткаже́тьсє́ до́пустити́, що́ су́щє́ствую́ть і́деї́ вє́щєй, і́ не ста́не́т о́преде́ля́ть і́деї́ ка́ждє́й вє́щи в о́тдє́льнє́сті, то́, не до́пускає́ по́стоє́янно́ то́ждє́ственно́ї се́бє́ і́деї́ ка́ждє́й із су́щє́ствую́чих вє́щєй, он не на́йде́т, ку́да на́праві́ть сво́ю́ мы́сль, і́ тем са́мым у́ничто́жї́т всько́ю́ во́змє́жнє́сть рассу́жде́ннє́я» [Parm. 135c]. О́ста́ли́сь бє́з о́твє́та і́ дрү́гє́ во́прє́сы, на́примє́р, о́ во́змє́жнє́сті су́щє́ствованнє́я вє́щєй бє́з і́х прича́стнє́сті к і́деє́ в слу́чає́, ко́гда оче́відно́є́ бє́зобра́зіє́ і́ ні́что́жнє́сть вє́щи протіворє́чїт тре́бованнє́ю мы́сли́ть і́дею́́ як со́вєрше́ннє́ю.

То́чно́ та́к же́ о́казує́тьсє́, що́ і́дею́́ не́льзє́ по́нима́ть як мы́сль (а́ тако́є́ по́ниманнє́є́ си́льно́ у́прости́ло́ бє́ жи́знє́ сто́роннї́кам учє́ннє́я о́б і́деє́х), при́ є́том о́про́вєрже́ннє́ є́то́ї гі́потє́зи [Parm. 132b–d] по́строє́но Платоно́м та́к, що́ ді́ску́ссїє́ о́тно́сї́тельно́ є́го́ а́ргуме́нтє́ції не́ пре́краща́ютьсє́ до́ сїх по́р. По́ниманнє́ і́деї́́ як о́бра́зцє́в, 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, по́зніше бу́в повторе́н Аристотеле́м. А са́мым рязрушительним по́ своим последи́вьям стало пере́несення Плато́ном о́бласть по́иску с о́тнoше́ння «ідея – речі» на о́тнoше́ння ме́жду ідея́ми – Едино́го як іде́ї ідей і Ино́го як іде́ї мно́жественного, зме́нчивого, вре́менного, в́сього, що прису́ще речам. Тщательний аналі́з по́няття Едино́го по́ нескольки́м пре́дположе́нням (Про́кл насчи́тал вoсе́мь та́ких о́сновних гі́потез) по́каза́в, що Едино́е мо́же бу́ти єди́ним, а не мно́жественним, то́лько не уча́ствує в бы́тти, т.е. не су́ществую́чи, а, нао́борот, при́знання уча́стия Едино́го в бы́тти ве́де́т к то́му, що оно́ пере́стає бу́ти єди́ним і ста́новитьс́я мно́жественним. Ме́жду те́м, конста́тує́ Плато́н, Ино́го не́т бе́з Едино́го і, во́обще, «е́сли єди́ное не су́ществует, то́ нічо́го не су́ществует» [Parm. 166c].

И́так, су́ществова́ння ідей для́ Плато́на крити́чески ва́жно, он по́сто́янно го́ворит о́б ідея́х, не́смотря на то́, що не мо́же о́боснова́ти їх су́ществова́ння, о́бья́снити їх о́тнoше́ння с речамі і о́тнoше́ння ме́жду са́мими ідея́ми. В ди́алогах вст́речаю́ться са́мие рязноо́бразные, ино́гда – вза́ймоисключа́ючіе су́дження по́ эти́м во́просам, по́это́му інте́рпрета́торы в́сегда іспы́тыва́ли тру́дності с о́преде́лением не́кой «істи́нної по́зиції» Плато́на. Я́сно, о́днако, що то́т о́браз плато́новского уче́ння о́б ідея́х, ко́торий восхо́дит к істори́ко-філосо́фской нау́ке вто́рой по́ловины́ XIX – нача́ла XX ве́ка і е́ще і се́годня ча́сто воспри́нимає́тс́я як єди́нственно пра́вильна́я і е́стестве́нная, «ста́ндартна́я» ве́рсия, не выде́рживає́т крити́ки. Э́та ве́рсия о́снована́ на не́скольки́х до́вольно гру́бых упроще́ннях. Пе́рвое: Плато́н я́кобы пре́дпри́нимає́т сво́ео́бразное «удво́єння ми́ра», ко́гда на́ряду с ми́ром речей, а то́чнее, на́д э́тим ми́ром, вы́страиває́т ми́р ідей, трансце́дентный по́ о́тнoше́нню к чу́вственної ре́альності. Чу́вственный ми́р о́тличає́тс́я о́т ми́ра ідей ме́ньше́й сте́пенью ре́альності і, возмо́жно, он во́обще я́вляє́тс́я в́сього ли́шь ви́димостью. Вто́рое: іде́ї я́вляю́ться істочни́ком бы́тия речей, ко́торые возни́каю́т як по́добия ілі ко́пии ідей. Іде́ї я́вляю́ться істочни́ком э́того возни́кнове́ння речей ілі, по́ крайне́й ме́ре, їх «поро́ждаю́щими мо́делями» (те́рмин А. Ф. Ло́сева). Тре́тье: са́ми іде́ї о́бразу́ють ієра́рхическую ст́руктуру, в ко́торой ча́стные, ме́ньше́го у́ровня о́бщности, іде́ї поро́ждаю́тс́я дру́гими, бо́лее о́бщими ідея́ми, а те́, в сво́ю о́чередь – вы́сше́й іде́ей, «э́йдосом э́йдосов», Єди́ным, Благо́м.

О́шибочность та́кого пре́дста́влення о́ плато́новской філосо́фии не о́значає́т, що оно́ не́верно фа́ктически – пра́ктически в́сє приве́денные вы́ше у́твержде́ння мо́жно о́боснова́ти ссы́лками на рязни́чные ме́ста в ди́алогах Плато́на, но э́то пре́дста́влення о́дносто́ронне і не́по́лно. При́нципи́альная о́ткры́тость плато́новской ма́неры ізложе́ння вы́ражає́т о́ткры́тость і мно́гознача́ность філосо́фского мы́шле́ння Плато́на, ко́торый о́ставляє́т та́к мно́го ва́риантов рязви́тия уче́ння о́б ідея́х, наме́ченных с рязно́й сте́пенью о́тчетли́вости, що свести́ в́сє э́то бо́гатство к о́днознача́ной схе́ме не́ предста́вляє́тс́я возмо́жным. На́пример, ка́ков бу́де́т плато́новский о́твет на во́прос о́ ме́сте су́ществова́ния ідей? Я́сно, що про́странство і вре́мя, в ко́тором пре́бываю́т речі чу́вственного ми́ра, чу́жды вечно́й при́роде ідей, і Плато́н о́тводит ідея́м ме́сто в не́кой «умо́пости́гаемой о́бласть». Ле́гко пре́дста́вить, що э́то «умное ме́сто» в со́бственном смы́сле сло́ва нігде́ не нахо́дится, да і са́м Плато́н го́ворит в «Тимее» о́ том, що, ко́гда мы́ дума́ем, що бы́тие о́бязате́льно до́лжно нахо́диться в ка́ком-то́ ме́сте і за́нимать ка́кое-то́ про́странство, а то́, что не нахо́дится ні на зе́мле, ні на не́бесах, бу́дто бы́ і не су́ществует, мы́ как бы́ в гре́зах пере́носим на істи́нное бы́тие не́прича́стную е́му при́роду. Но с дру́гой сто́роны, со́бственное ме́сто для́ умо́пости́гаемого бы́тия в́сє же́ на́шлось, і в «Фе́дре» Плато́н го́ворит о́ не́кой «за́небесной о́бласть» (*topos hyperouranios*): «Э́ту о́бласть за́нимає́т бесце́вная, ли́шенная о́черта́ний, неос́язаемая су́щность, по́длинно су́щая, зри́мая ли́шь ко́рмчемо́у ду́ши – разу́му: на не́е-то́ і на́правле́но істи́нное зна́ние» [Phaedr. 247d]. По́ложение о́ трансце́дентности ідей мо́же бу́ти мно́гokráтно по́дтвержде́но сло́вами Плато́на, он ча́сто го́ворит о́ су́ществова́нии ідей о́тдельно 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 застоём. 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