

## ДОСТИЖИМА ЛИ ЦЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА?

Обзор книги:

Альберт, Карл. *О понятии философии у Платона*.

Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. Владивосток: ДВФУ, 2012. 120 с.  
(Философская библиотека ДВФУ 35)

Н. П. ВОЛКОВА

Институт философии РАН (Москва)

[go2nadya@gmail.com](mailto:go2nadya@gmail.com)

---

NADEZHDA VOLKOVA

Institute of Philosophy RAS, Moscow

IS THE GOAL OF PHILOSOPHICAL ENQUIRY ACHIEVABLE?

A Review of Karl Albert, *On the Meaning of the Philosophy according to Plato*. Trans. from the German into Russian and introduction by M. E. Bulanenko. Vladivostok: Far Eastern Federal University Press, 2012. 120 pp. (Bibliotheca of Philosophy 35).

ABSTRACT: This review focuses on the book by K. Albert *On the Meaning of the Philosophy according to Plato* (1989). The title of this book reflects its main theme. What is Philosophy according to Plato? What is the object of it? Where does it take its origin and where is the end of philosophical path? This is the range of questions that are answered by the author. The purpose of his study, which was successfully achieved, is to clarify the meaning of Plato's philosophy. K. Albert argues that according to Plato philosophy is not an infinite and fundamentally unsatisfied desire. At the final stage of philosophical path philosopher find him- or herself in a completely new realm of being, which is described by Plato as a divine and immortal area. The author concludes that the path of philosophy comes from the multiplicity to a certain limit, to the ultimate knowledge of the One. The author refers to the study of K. Gaiser and H. Krämer, to whom he dedicated his book. K. Gaiser and H. Krämer are the founders of the so-called Tübingen school, the main premise of which was a desire to reconstruct Plato's philosophy as a single metaphysical system. K. Albert refers to that interpretation of the theory of ideas, from which follows that Plato is not talking about two stages of knowledge – things and ideas, but about three stages – things, ideas, and the One. Then the One, according to K. Albert corresponds to three higher ideas – these of Good, Beauty and Being. Interpreting Plato in this way he brings him closer to the Neoplatonists, such as Plotinus.

KEYWORDS: philosophy, theory of ideas, the Tübingen School, Plato, Plotinus, Nietzsche.

---

Книга Карла Альберта *О понятии философии у Платона* вышла в Германии в 1989 году, и сейчас ее перевод появился в России. Работа небольшая, но крайне важная и интересная для русского читателя, как профессионально занимающегося изучением

ΣΧΟΛΗ Vol. 9. 1 (2015)

[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

© Н. П. Волкова, 2015

Платона, так и просто интересующегося античной мыслью. Она помогает, во-первых, уяснить в чем состоит цель философского стремления согласно Платону, а во-вторых, достижима ли она. Возможно, в этой книге читатель найдет больше вопросов, чем ответов, потому что ее предмет не какой-то частный аспект философского учения Платона, в центре внимания Альберта находится само понятие философии. Автор хочет, однако, ответить не только на вопрос, что такое философия согласно Платону, он ставит вопрос о сути философского дела как такового.

До появления этой небольшой книжки Альберт не был известен русскому читателю, поэтому о нем нужно сказать несколько слов. Карл Альберт (1921–2008) – известный немецкий историк философии, автор многочисленных книг и статей. В круг изучаемых им авторов попали Платон, Экхарт, Лавель,<sup>1</sup> Ницше и др. Он учился в Кельнском университете и в университете Бонна. В 1950 году защитил диссертацию на тему *Учение о прекрасном в эстетике немецкого идеализма* под руководством основателя философской культурной антропологии Эриха Ротхакера, у которого также защищался знаменитый Юрген Хабермас. Свою преподавательскую деятельность Альберт начал в Кельне – сначала был старшим преподавателем в Институте Фомы (Thomas-Institute, 1952–1955), затем преподавал в местной гимназии, потом до 1972 года был внештатным преподавателем в Рурском университете в Бохуме (Ruhr-Universität). В 1973 Альберт был утвержден в качестве профессора философии в Педагогическом университете Рейнской области (Pädagogischen Hochschule Rheinland), а в 1980 г. он переехал в Вупперталь, где вплоть до 1987 г. являлся профессором Горного Университета (Bergischen Universität).

Но прежде, чем обратиться к самой работе, необходимо сказать о ее переводе. Из-за того, что современный книжный рынок наводнен плохими переводами, зачастую первое, на что читатель обращает внимание – это место издания и личность переводчика. Перевод работы Альберта вышел во Владивостоке в 2012 году в издательстве Дальневосточного федерального университета. Текст легко и увлекательно читается, что говорит о высоком профессионализме и таланте переводчика. Автор перевода Максим Евгеньевич Буланенко, доцент кафедры философии ДВФУ, уже зарекомендовавший себя переводом Томаса А. Слезака *Как читать Платона*.<sup>2</sup> Он также известен и как самостоятельный исследователь античной философии.<sup>3</sup>

Работа К. Альберта *О понятии философии у Платона* состоит из введения, пяти частей и заключения. В качестве приложения в книгу вошла статья Томаса А. Слезака *Форма диалога и эзотерика: к толкованию платоновского диалога «Федр»* (с. 88–117), а также обширное предисловие переводчика *Карл Альберт и его книга о платоновском понятии философии*, где подробно рассказывается об авторе и его основной теоретической установке – т. н. «онтологическом опыте» (die ontologische Erfahrung).

Во введении Альберт излагает свои основные философские установки. Для понимания сущности философии он предлагает обратиться к Ницше. В сочинение *О философии в трагическую эпоху Греции* Ницше размышляет о приписываемом Фалесу положении, согласно которому вода – исток всех вещей, и задается вопросом, как могло

<sup>1</sup> Лавель Луи (1883–1951) – французский философ-спиритуалист, один из основоположников «философии духа».

<sup>2</sup> Слезак 2008.

<sup>3</sup> См. напр., Буланенко 2009; 2011.

возникнуть это обобщающее высказывание, ведь те «скудные и беспорядочные наблюдения эмпирического порядка, сделанные Фалесом по поводу наличия и видоизменений воды, или, вернее, влажного, менее всего позволили бы или тем паче подсказали такого рода неслыханное обобщение» (Цит. по кн. К. Альберта, с. 29). С этим утверждением можно бесспорно согласиться. Далее Ницше предполагает, что основой этого заключения был «метафизический догмат веры, имеющий своим источником некую мистическую интуицию и встречающийся нам во всех философиях наряду с постоянно возобновляющимися попытками выразить его лучше, – положение *все есть одно*».

Речь здесь идет не только о Фалесе, а о философии в принципе, при этом Ницше различает само положение – *все есть одно* и мистическую интуицию, лежащую в основе этого положения. Ницше называет мистическим опытом опыт *единобытия* всего сущего, когда все схватывается как одно. Первым дал отчетливую формулировку такого опыта Гераклит: «Выслушав не мою, а эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (50 DK, пер. А. В. Лебедева). Исходя из сказанного, Альберт так формулирует задачу, которую, как он полагает, решают все философы после Гераклита: они «создают иные (нежели Гераклит. – *Н. В.*) способы выражения, но их замысел при этом составляло не что иное, как попытка лучше схватить мысль о единстве всего сущего» (с. 30). Слова, разумеется, не могут вполне адекватно выразить этот мистический опыт, который по своей сути является доязыковым. «Ведь этот опыт по своей сущности является опытом единства сущего в бытии, а потому опытом единого бытия. Однако язык получил свое развитие, будучи ориентирован на вещи в их множественности и пытаясь совладать со множественностью вещей. Поэтому язык не может удовлетворительным образом выразить испытанное в опыте единства сущего в бытии» (с. 31).

Таким образом, следуя Ницше, Альберт утверждает, что история философии представляет собой череду попыток выразить мистический опыт единства сущего. Причем Ницше в поздний период своего творчества ставит мистический опыт не только в начало философского пути, но он оказывается для него целью и концом философии. В конечном итоге, Альберт так формулирует свою философскую установку: путь философии – это путь собирания многообразного сущего в единство бытия, этот путь не всецело рациональный, он предполагает некий мистический опыт. Здесь кроется несколько трудностей. Во-первых, если цель философии – это опыт единства бытия, то чем она отличается, например, от религиозного опыта? Во-вторых, путь философии оказывается однонаправленным – от множества к единству, но философов интересует и обратный путь – от единства ко множеству. Вспомним того же Гераклита: «путь вверх и вниз один» (22 в 60 DK, пер. А. В. Лебедева).

В первой части книги мы узнаем о цели работы – раскрыть понятие философии у Платона. Что такое философия для Платона, каков ее предмет, где она берет свой исток и к чему приводит философский поиск? Как известно, слово *φιλοσοφία* состоит из двух частей – первая происходит от глагола любить (*φιλεῖν*) и друг (*φίλος*), а вторая – от слова *σοφία*, которое означает мудрость, умелость. По мнению Альберта, Платон формулирует новое понятие философии, которого до него не было, потому что никто до Платона не обращал внимания на ту «внутреннюю напряженность», которая скрыта в слове «философия», она заключается в расхождении смыслов между его составными частями, то есть между филией и софией. В *Федре* 278d Платон четко разграничивает понятия мудрый (*σοφός*) и друг мудрости (*φιλόσοφος*). Когда Федр спрашивает Сократа, как нужно назвать сочинителя речей, знающего истину и могущего отстаивать свои

взгляды, Сократ отвечает, что «название мудреца (σοφός) ... для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости (φιλόσοφος) – или что-то в этом роде – вот что больше ему подходит и более ладно звучит» (пер. А. Н. Егунова).

В чем же состоит разница между мудрецом и другом мудрости? В качестве наиболее распространенного ответа на этот вопрос Альберт приводит интерпретацию Йозефа Пиппера, автора книг о Платоне и Фоме Аквинском, которая сводится к следующему: ни один человек не может быть мудр, поскольку мудр только Бог, человек же является лишь искателем, другом мудрости. Из этого следует, что человек не обладает знанием, но лишь безуспешно стремится к нему. Значит философский поиск никогда не достигает своей цели, более того – не может ее достичь; философия оказывается вечным неудовлетворимым стремлением к мудрости. Это представление Пиппер экстраполирует на всю философию в целом. В этом же ключе рассуждают и другие исследователи, среди них такие последователи Хайдеггера, как Иоханнес Баптист Лотс и Карл Хайнц Фолькманн-Шлюк, для которых философия – это всегда путь и стремление, пребывание в поиске. По существу, такого же мнения держится и Ясперс, у которого философия оборачивается «философствованием», в котором важнее искание истины, а не обладание ею.

Как отмечает Альберт, такое представление о философии привлекательно для современного европейца: «Подобное нравится, убеждает, соответствует тому, что мы и так слышим вокруг. Мы – европейцы, современные люди. Мы ценим стремление, искание, нахождение-в-пути, усилие, труд, непрерывный прогресс» (с. 37). Но не искажает ли такая установка понятие философии у Платона? Неужели возможно, чтобы мысль человека, жившего две с половиной тысячи лет назад, так удивительно соответствовала нашей?

Во второй части Альберт отвечает на поставленные вопросы. Он анализирует «средние диалоги» Платона – *Пир*, *Государство*, *Федр* и *Федон*, потому что именно в них Платон формулирует свое понимание философии. Альберт первым делом разбирает значения глагола любить – φιλεῖν. Благодаря очень остроумному и тонкому анализу сложных слов, в которые входит этот корень, таких как φιλόσιτος – ‘любитель поесть’ или φιλόξενος – ‘гостеприимный’, ‘любящий своих гостей’, автор приходит к выводу, что φιλεῖν в данном случае вовсе не означает вечного неудовлетворенного стремления, но напротив, говорит о близком знакомстве и родстве с предметом. Таким образом, понятие философ (φιλόσοφος) и мудрец (σοφός) не должны рассматриваться как противоположные. До Платона эти понятия, скорее всего, вообще не разделялись. Тогда нужно поставить следующий вопрос, считал ли Платон любовь (φιλία) неким неудовлетворимым стремлением?

Альберт предпринимает подробный разбор фрагмента из *Пира*, где Сократ рассказывает о происхождении Эрота, олицетворяющего собой философский поиск. Как и философы, Эрот является посредником между богами, обладающими мудростью, и несведущими людьми. Первое, что мы узнаем об Эроте – это то, что он не бог, а демон (δαίμονιον). Какова задача таких существ как Эрот? «Переводить и переносить богам то, что (исходит) от людей, а людям – то, что исходит от богов, от первых – молитвы и жертвы, от вторых – повеления и воздаяния за жертвы<sup>4</sup>» (202e). Основная функция

---

<sup>4</sup> В тексте я оставила перевод Буланенко, чтобы была лучше понятна интерпретация Альберта. Ср. русс. пер. С. К. Апта: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и

Эрота – это быть переводчиком (ἑρμηνεύς) и перевозчиком (πορθμεύς), значит, Эрот не может просто находиться между богами и людьми, он должен попеременно достигать и тех, и других. Таким образом, делает вывод Альберт, философское мышление представляет собой стремление, ведущее от человеческого к божественному и достигающее его. Однако человеческая мысль неспособна вместить в себя божественное знание, поэтому она с неизбежностью возвращается обратно к человеческому. Одним из важнейших понятий оказывается понятие между (μεταξύ), которое становится неким «динамическим пространством», пространством перемещения.

Вторая особенность Эрота, которую мы узнаем из *Пира* состоит в том, что он олицетворяет любовное стремление и желание, требующее удовлетворения. Наиболее явно о существовании Эрота, говорит его происхождение. Как известно, он сын Пороса и Пеннии, зачатый на празднике Афродиты. От матери, имя которой означает бедность, или точнее стеснение, Эрот унаследовал следующие черты: «прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит» (203d, пер. С. К. Апта). Этот фрагмент для современных исследователей является достаточным основанием говорить о философии у Платона как о вечном неудовлетворенном стремлении. Но Альберт тут же опровергает это представление. Вместе с ним мы читаем далее о чертах, которые Эрот наследует от своего отца. Поскольку имя матери переводят как бедность, то имя отца часто переводят как богатство, однако это совершенно неверно! Порос (πόρος) означает проход или прохождение. Бог Порос – бог пути, а значит, он должен обязательно знать, как пройти к цели! Эрот многое наследует от отца: «с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (203e, пер. С. К. Апта). Таким образом, достижение преследуемой цели заложено в самой сущности Эрота.

Итак, Альберт выделяет три основные черты, присущие Эроту: во-первых, его стремление имеет цель; во-вторых, она может быть им достигнута; в-третьих, о нем говорится как о философе. Проблема в том, что Эрот не может все время оставаться у цели. Об этом ясно говорит Сократ: «достигнутое всегда (вновь) ускользает от него, так что Эрот и не пребывает в затруднении, и не богат, и находится посередине между Мудростью и незнанием» (203e). Эрот хотя и достигает знания богов, но не может удержаться при нем. «Его стремление не является сущностно незавершаемым, не является бесконечным и бескрайним, однако же всякий раз оно должно начинаться заново, поскольку не может остаться у своей цели. Этим определяется характер пребывания «между» и необходимость постоянно возобновляющегося стремления» (с. 47). Таким образом, анализ *Пира*, проделанный Альбертом, показывает, что цель философского исследования вполне достижима: «Философствующий после долгого пути познания наконец приходит к цели, его стремление и искание находит здесь свое завершение» (с. 48).

Какова же цель эротического стремления? Целью эротического стремления является обладание благом. Что люди должны делать для того, чтобы достигнуть блага на этом пути? Ответ на этот вопрос в *Пире* дает не Сократ, а Диотима, его единственная

---

вознаграждения за жертвы». Далее, если не указан переводчик, я буду цитировать диалоги Платона по книге К. Альберта.

наставница. Она говорит, что люди, идущие по пути философии «должны родить в прекрасном» (206d). Ибо каждое существо по своей природе уже беременно. При этом беременность может быть двух типов – телесная и духовная; телесная дает рождение потомства, духовная – добродетели. Почему же нужно именно родить? «Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (207a, пер. С. К. Апта). Диотима сначала называет два способа, благодаря которым смертный человек может обрести бессмертие: 1) через производство потомства, 2) через продолжение жизни в посмертной славе. Однако существует и третий способ достижения бессмертия. Пусть временно и ненадолго, но бессмертие достигается в философском познании!

Полученный результат – только часть работы, поскольку неизвестно придерживается ли Платон такого же взгляда на философию в других диалогах. Поэтому Альберт продолжает исследование диалогов «среднего периода», обращаясь прежде всего к *Государству* и разбирая знаменитую притчу о пещере. Если эту притчу можно истолковать как путь философского познания, тогда отворачивание от мира теней и выход из пещеры вовсе не бесконечное занятие, оно имеет вполне определенную и достижимую цель – покинуть пещеру. «Философия понимается здесь как “восхождение”, и это восхождение продолжается не до бесконечности, но заканчивается, когда достигнут свет истинного дня» (с. 51). Само же восхождение, как известно, осуществляется с помощью «диалектики».

Затем Альберт разбирает *Федр*, и приходит к тому же результату, а именно, что цель философских исканий достижима, однако человек не может длительно находиться у цели, а способен лишь в меру своих сил недолго удерживаться около нее. Способом познания здесь выступает способность припоминания того, что видела душа, еще не вселившись в тело.

Наконец, последний анализируемый им диалог, *Федон*, который, однако, представляет для автора некоторую трудность. В нем, как кажется, Платон придерживается другого взгляда на вопрос о достижимости философских стремлений, по крайней мере в этой жизни. Сократ утверждает, что философ всегда стремится к смерти, потому что он хочет освободиться от всего телесного, препятствующего подлинному познанию, то есть он стремится к отделению души от тела. «И, как кажется, у нас лишь тогда будет то, чего мы желаем и любителями чего себя называем, познания, когда мы умрем... Ибо тогда душа будет существовать сама по себе и будет отделена от тела, прежде же – нет» (66e–67a). «Это явно противоречит предложенному нами толкованию понятия философии у Платона, в соответствии с которым цель философского познания достижима уже в этой жизни. Платон совершенно очевидно отходит здесь от того, что он высказывал в *Государстве*, *Федре* и, прежде всего, в *Федре*» (с. 54). Это противоречие автор преодолевает, ссылаясь на те обстоятельства, в которых состоялся разговор Сократа с учениками. Диалог происходит в тюрьме перед казнью Сократа, который таким образом хочет оправдать свое «радостное умирание».

Итак, Альберт убедительно доказывает, что философия, согласно Платону, это вовсе не бесконечное неудовлетворенное и принципиально неудовлетворимое стремление. В чем же именно состоит цель этого стремления? К какому благу стремиться философ? Ответ опять-таки можно почерпнуть из *Пира*: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (210e, пер. С. К. Апта). Таким образом, в качестве завершающего этапа философского восхождения философ оказывается в

совершенно новой области бытия, которая описывается как область божественного и бессмертного. Вплоть до этого, анализ Альберта безупречен. Но дальше автор делает следующий вывод: «Таким образом, понятие философии у Платона основывается на той мысли, что существует путь от познания множественности, характерного для повседневности, к некоему предельному, окончательному познанию Единого, тождественного благу и прекрасному самому по себе» (с. 55–56). Это заключение автор подкрепляет ссылкой на исследования Конрада Гайзера и Ханса Иоахима Кремера, которым он и посвятил свою книгу.

Как известно, Гайзер и Кремер – основатели тюрингенской школы, главной посылкой которой было желание реконструировать так называемое «устное учение» Платона. Напомню, что указанием на существование такого учения служат свидетельства самого Платона в *Федре* и *Седьмом письме*,<sup>5</sup> а также упоминание о нем у Аристотеля в *Физике*.<sup>6</sup> Еще одним важным свидетельством, доказывающим существование «устного учения», является рассказ Аристоксена о публичной лекции *О Благе*, прочитанной Платоном, вероятно, в середине 50-ых годов. Во второй книге *Начал гармонии* Аристоксен пишет: «Аристотель всегда рассказывал о том, что случилось с большинством пришедших послушать лекцию Платона *О благе*. Каждый пришел, думая узнать что-нибудь о так называемых общечеловеческих благах: богатстве, здоровье, силе и вообще каком-то необыкновенном счастье. Когда же оказалось, что речь идет о математических предметах и числах, о геометрии и астрологии и, наконец, о том, что благо есть единое, то они, как я полагаю, были совершенно сбиты с толку, и тогда одни исполнились презрения к сказанному, а другие даже бранили его».<sup>7</sup>

Неписаное учение рассматривалось тюрингенцами как центральное в творчестве Платона, диалогам же отводилась лишь роль «протрептика». Устное учение, по их мнению, представляло собой иерархическую метафизическую систему, во главе которой стояло учение о Едином-Благе. О существовании такой интерпретации Платона мы читаем в 6 главе I первой книги *Метафизики* Аристотеля, когда он заявляет, что идеи у Платона не первые принципы, а что они также имеют начала и эти начала – Единое и Неопределенная двоица.

Согласно реконструкции Кремера, метафизическая система Платона представляет собой следующую иерархию. Выше идей стоят принципы, или элементы идей, – Единое и Диада. Единое, которое соответствует идее Блага из *Государства*, и Диада находятся выше бытия и являются его причинами, формальной и материальной, если пользоваться терминологией Аристотеля.<sup>8</sup> Если Диада является принципом неопределенности и двойственности, который иначе Платон называет «большое и малое», то Единое представляет собой активное начало, которое кладет предел этой неопределенности. Таким образом, бытие оказывается производным этих двух принципов, появившимся

<sup>5</sup> Аутентичность письма все еще стоит под вопросом у исследователей Платона.

<sup>6</sup> Аристотель, *Физика* 209b 13–16. Интересно, что в этом фрагменте Аристотель как раз настаивает на единстве устного и письменного учений.

<sup>7</sup> Aristoxenus. *Elementa harmonica*. Ed. R. da Rios. Rome, 1954, 39, 8–40, 4. Цит. по: Месяц 2010, 77. Перевод известной статьи Гайзера о неписаном учении Платона см. в одном из следующих выпусков журнала.

<sup>8</sup> Krämer 1990, 79.

путем ограничения, или определения, формальным принципом материального.<sup>9</sup> В *Софисте* идея бытия рассматривается Платоном как одна из основных категорий идеального мира наряду с идеями покоя и движения, тождества и различия, а также с идеей иного. Эти идеи называются великими родами. Они первыми возникают из Единого и Диады и тем самым оказываются вершиной идеального мира, из них происходят все остальные идеи, подчиненные им как виды роду. Порядок мира идей имеет определенную структуру, взаимоотношение идей может быть выражено с помощью точных аналогий, то есть математических пропорций. Поэтому теория идей у Платона имеет математические основания, идеи, выражающие отношения идей друг к другу и создающие тем самым как бы каркас умопостигаемого космоса, могут рассматриваться как идеальные числа, которые занимают привилегированное место в иерархии, осуществляя посредничество между первыми принципами и остальными идеями. Согласно дальнейшей интерпретации тюрингенцев, после первых принципов, идей-чисел и самих идей, следуют математические объекты. Они занимают последнее место в умопостигаемом в системе Платона, а также выступают посредниками между миром идей и миром вещей.

В третьей части книги *О понятии философии у Платона* речь идет о мудрости-софии. Как и слову *филия* Платон придал новое значение понятию мудрости. Под *софией* раньше подразумевалась не теоретическая мудрость, а скорее уместность или искусство. Подтверждение тому можно найти в текстах Гомера, где слово *софия* можно перевести как ремесло или сноровка. Хотя и здесь присутствует связь *софии* с божественным, поскольку искусство ремесла, о котором идет речь у Гомера, преподано Афиной. У Платона же божественное в *софии* стало играть ведущую роль, мудрость, согласно Платону, принадлежит только богам.

Уже упоминавшийся Йозеф Пиппер развивает эту платоновскую мысль, заостряя ее. Граница между человеческим и божественным оказывается непреодолимой, перешагнуть ее человеку также невозможно, как перестать быть человеком. Но действительно ли для Платона этот разрыв столь внушителен? – спрашивает Альберт. Для Платона существенна разница между обычным знанием и мудростью бога, но, исходя из предшествующего анализа, можно сделать вывод, что философское знание как раз и преодолевает этот разрыв между божественным и человеческим. «Платон говорит о “божественных созерцаниях”, приобщившись к которым философствующий затем вновь ниспадает в человеческое убожество» (*Государство* 517d)» (с. 60). Здесь прослеживается явная связь между философией и теологией у Платона. При этом философия желает стать новой теологией, а вовсе не ее служанкой. Платон выступает против традиционной мифологии, не раз высказывая негативное отношение к традиционным представлениям о богах. Альберт считает правыми тех, кто приписывает философии Платона религиозный характер еще и потому, что философия для Платона – это инструмент спасения. «В *Федоне* философскому познанию истины сущего приписывается способность все более отделять душу от тела, “пока бог сам нас не освободит” (67a). Совершенного отделения души от тела философ достигает лишь после смерти, а вместе с этим – и бессмертия. Если религия пытается восстановить утраченное общение между богами и людьми, то философия позволяет человеку приобщиться божественному.

---

<sup>9</sup> Речь здесь, разумеется, идет не о темпоральном, а об онтологическом процессе происхождения бытия из Блага.



Чтобы пояснить эту мысль, Альберт обращается к понятию созерцание (*θεωρία*) и разбирает его в четвертой части работы. Понятие *θεωρία* Платон иногда использует для обозначения философского познания. В греческом языке это слово имеет несколько значений – ‘праздник’, ‘путешествие’, ‘созерцание’. Альберт показывает, что *θεωρία* складывается из двух слов *θεός* – ‘бог’ и *όραω* – ‘хранить’, ‘воспринимать’, ‘видеть’. Таким образом, слово теория означает беречь и хранить бога. Изначально слово теория обозначало праздничное посольство из одного города в другой. Всякий праздник у греков имел своим средоточием культ того или иного бога или героя, основная задача культа – это установление связи между человеком и божеством. Посланники-*теоры* совершали действия, подобающие божеству, с помощью обрядов они почитали и хранили бога. Так, *теория* оказывается сутью культа. Далее автор делает экскурс в историю религии: «Отправной пункт всякого культового мышления и действия – это мысль, в самых разных обликах встречающаяся в мифах почти всех народов, мысль о том, что вначале люди и боги жили в общении друг с другом и что это изначальное общение вследствие проступка людей оказалось разорванным» (с. 68). То есть задачей культа является восстановление общения между людьми и богами, пусть не полное, а временное. Здесь мы видим, что, трактуя культовые действия таким образом, Альберт показывает близость им установок и задач платоновской философии. Согласно мифу, рассказанному в *Федре*, до воплощения души жили в общении с богами, уже попав на землю, души философов возвращаются к этому общению с помощью познания. Поэтому Платон интерпретирует познание как способность вспомнить то, что было до рождения. Альберт, в свою очередь, предлагает понимать эту способность философствовать как способность обращения к основному опыту человека – к опыту бытия, о котором он говорил во *Введении*. Философия и *теория*, в смысле посольства, имеют общую цель – достигнуть божественного предмета созерцания, поэтому часто *теорию* в текстах Платона совершенно верно переводят как созерцание. Близость смысла понятия *теория* к смотрению, созерцанию и узрению еще лучше подкрепляет платоновский миф о пещере, где выход из пещеры на свет солнца является аналогией философского поиска.

В пятой части книги Карл Альберт хочет еще раз показать насколько несостоятельной является интерпретация философии как неудовлетворенного стремления для Платона, но теперь уже «в содержательном аспекте». Для этого он опять обращается к *Пирру*, к тому эпизоду, когда Платон описывает высшую ступень философского познания (211c): «И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший. Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любит свои возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно глядеть на них и быть с ними» (пер. С. К. Апта). Как мы видим, согласно Платону, последняя высшая ступень философского познания, опыт общения с прекрасным самим-по-себе, сравнивается с единением возлюбленных. Из этого отрывка Альберт делает следующий вывод. «В упомянутом опыте субъект и объект сливаются, становятся одним. Познающего и познаваемое более невозможно отделить друг от друга» (с. 77). В качестве подтверждения этой мысли он ссылается на книгу Пауля Наторпа *Учение Платона об идеях*<sup>10</sup>: «Таким образом, если в *Пире* предельная ступень познания этого наипредельнейшего описывается как “только созерцание и единство”...»

<sup>10</sup> Natorp 1921, 472.

то можно и следует понимать это “только” со всей строгостью: уже более ни в коем смысле созерцаемое, противостоящее, но таковое, что всякое противоположение, всякая двойственность созерцаемого и созерцающего, любящего и любимого, жизнедающего и жизнепринимającego оказывается преодоленной» (с. 77).

Здесь кроется следующая трудность: если больше нет видящего и видимого, познающего и познаваемого, то как можно говорить о познании-созерцании? Здесь важно отметить установку Наторпа, когда он анализирует учение Платона, то приходит к выводу, что философия Платона имеет гносеологические предпосылки, то есть что основной интерес Платона всегда находился в области гносеологии, а не метафизики, как ошибочно полагают. В таком случае идеи должны пониматься не как «вещи в себе», а как методы познания, нормы мышления, как законы бытия, но понимаемые как акты познающего мышления. Сам Наторп разделяет установку трансцендентального идеализма, а значит, чистое бытие полагается нашим мышлением. Для Наторпа крайне важным оказывается диалог *Пир* именно потому, что в нем Платон говорит не о простом достижении и созерцании прекрасного самого-по-себе, а о порождении в прекрасном, которое Наторп интерпретирует как порождение душой объекта мысли в соответствии с прекрасным, так как это описано в *Тимее*. Тогда для Наторпа утверждение о преодолении двойственности мыслящего и умопостигаемого вполне последовательно.

Дальше мы читаем у Альберта о том, что перед таким познанием без познания отстают язык и понятия, предполагающие различие субъекта и объекта. Философ оказывается всецело поглощен этим интуитивным, мистическим знанием. И все-таки всякий философ хочет сделать свой опыт понятным своим друзьям и близким, поэтому он с необходимостью должен обращаться к языку, диалектике и науке. Альберт еще раз возвращается к трактовке теории идей, которую предлагает Аристотель в *Метафизике*. Из нее следует, что Платон говорит не о двух ступенях познания – вещи и идеи, а о трех – вещи, идеи, Единое. Тогда Единое, согласно Альберту, соответствует трем высшим идеям – идее Блага, идее Прекрасного и идее Сущего. Интерпретируя Платона таким образом, он сближает его с неоплатониками, прежде, всего с Плотиним.

В заключении Альберт, во-первых, спрашивает о том, присуща ли такая трактовка философии как интеллектуального поиска, имеющего свою цель и способного ее достичь, только Платону? Должны ли мы в остальном придерживаться того представления о философии, которое укоренилось сейчас? Как в доплатоновской мысли, например, у Парменида, так и в послеплатоновской, например, у Плотина, Августина, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Экхарта, Бёме, Лавеля и Декарта, мы находим, что философский поиск всегда достигает своей цели в предельном опыте бытия. «Их учения подчас весьма различны, однако это ведь всецело соответствует тому, о чем говорил молодой Ницше: что различные философии только и пытались, что *лучше выразить* положение *все есть одно*» (с. 84). А во-вторых, – спрашивает Альберт, – после проделанного исследования можно ли говорить о философии Платона как о метафизике? Если метафизика, согласно Аристотелю, это знание о сущем, поскольку оно сущее, то цель Платона иная – непосредственное созерцание Единого, в котором созерцаемое и созерцающий становятся одним.

Книга Карла Альберта *О понятии философии у Платона* настолько хорошо и убедительно написана, что, читая ее, кажется, что учение Платона нельзя понимать никак иначе, что наконец-то мы слышим голос самого Платона. Но, конечно, перед нами не сам Платон, а его интерпретация. Автором движет желание дать философской системе

Платона такое толкование, которое она получила у средних платоников и неоплатоников и которое поддержали представители и последователи тюрбингенской школы. Но эта интерпретация отнюдь не единственно возможная.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Буланенко, М. Е. (2009) «Истина как откровение: у истоков понятия истины в ранней греческой философии», *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* 4.1, 7–17.
- Буланенко, М. Е. (2011) *Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности*. Saarbruecken.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Месяц, С. В., (2010) «Учение Платона об идеях-числах», *Космос и Душа. Вып. 2: Учение о природе и мышлении в античности, средние века и новое время*. Москва: 29–82.
- Слезак, Т. А. (2008) *Как читать Платона*. Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. Санкт-Петербург.
- Krämer, H. J. (1990) *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. New York.
- Natorp, P. (1921) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. 3. Aufl. Leipzig.