

ПЛАТОНОВСКИЙ «ФИЛЕБ» О ЕДИНОМ, МНОГОМ И СРЕДНЕМ

(комментарий к фрагменту 14c–18d)

С. В. МЕСЯЦ
Институт философии РАН, Москва
messiats@mail.ru

SVETLANA MESYATS
Institute of philosophy, Moscow, Russia
PLATO'S *PHILEBUS* ON THE ONE, MANY AND THE MIDDLE (A NOTE ON 14C–18D)

ABSTRACT: The article concerns the ontological dimension of the One-and-Many problem in Plato's *Philebus*. A well-known sophistic paradox "unity is plural, while plurality is one" is inspired by the question of identity of the existent things: how a given thing can be identical with itself and simultaneously be determined in many ways in relation to other things? Having distinguished the realms of Being and Becoming, Plato solved the problem of perceptible things to the effect that only the real beings (forms) are deserving to be named unities, while the rest of the things are unified only in their appearance to the extent they are participating in the forms. But this does not eliminate the One-and-Many problem: now it is applied to the forms themselves. How the unified forms are undergoing division in the realm of becoming, and why, taken in their capacity of being existent, they are losing their self-identity and are becoming plurality? In the *Philebus* Plato introduces the concept of the 'middle', something to be found between the unified and undivided form and the indefinite plurality of its perceptible manifestations. Perceived from the prospective of such a 'middle' term, the form ceases to appear as a complete and indiscernible unity, on the one hand, or an empty notion, that designate an indefinite plurality of things, on the other. A blend of unity and diversity, the limit and unlimited, the form becomes a *number* and *logos*. Why Plato in the *Philebus* has stripped the form of its unique self-identity? Probably because he does not describe the structure of the ideal realm in itself, being instead concerned with the structure of our knowledge about it?

KEYWORDS: Ancient philosophy, ontology, epistemology, Platonism, textual analysis

Создание «Филеба» обычно относят к 50–60 годам IV века. Считается, что он был написан после «Софиста» и «Парменида» и либо перед «Тимеем», либо вскоре после него (правда, есть и другая точка зрения, относящая «Тимей» к гораздо более раннему времени, чуть ли не к диалогам среднего периода – в

этом случае два «самых пифагорейских» платоновских диалога оказываются сильно отстоящими друг от друга по времени). Впрочем, в этой статье меня будет интересовать не столько отношение «Филеба» к «Тимею», сколько связь этого диалога с «Парменидом» и «Софистом» и с разрабатываемой в них проблематикой единого и многого, а также с вопросом об отношении идей друг к другу и к причастным им чувственно воспринимаемым вещам.

Напомню, что диалог «Филеб» посвящен выяснению того, что такое благо. Его участниками являются молодые люди Филеб и Протарх, утверждающие, что благо есть удовольствие, и Сократ, защищающий противоположную точку зрения, согласно которой к благу относится все, что связано с умом, рассудительностью и разумением. Разговор начинается с попытки Сократа доказать своим собеседникам, что удовольствие, о котором они говорят, разнообразно; что его может испытывать и «рассудительный человек в силу самой рассудительности», и «безумец, полный безрассудных мнений и надежд» (12c). Выходит, удовольствия бывают как благими, так и дурными, следовательно, удовольствие не тождественно благу. Однако собеседник Сократа Протарх не спешит согласиться с этим выводом. Он никак не может взять в толк, как может удовольствие, оставаясь самим собой, то есть чем-то единым, быть в то же время разнообразным и даже противоположным внутри самого себя. Чтобы прояснить этот вопрос, Сократ предлагает обратиться к рассуждению, которое, по его словам, «доставляет людям много хлопот – и по доброй воле, и невольно». Это рассуждение о едином и многом, согласно которому «многое есть единое, а единое – многое».

14c Τὸν νυνδὴ παραλεσόντα λέγω, φύσει Я говорю о том странном по природе своей πῶς πεφυκότα θαυμαστόν. ἐν γὰρ δὴ τὰ рассуждении, на которое мы только что πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ θαυμαστόν натолкнулись. Ведь странно же говорить, λεχθέν, καὶ ῥάδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспорить того, кто допускает τοῦτων ὀπότεροιοῦν τιθεμένῳ. одно из этих положений.¹

Выслушав предложение Сократа, Протарх спрашивает:

14c-d Ἄρ' οὖν λέγεις ὅταν τις ἐμὲ φῆ Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто-либо Прώταρχον ἕνα γεγονότα φύσει утверждает, будто я, Протарх, единый по πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμὲ καὶ природе, в то же время представляю собой ἐναντίους ἀλλήλοις, μέγαν καὶ множество противоположных друг другу Протархов, и считает, таким образом, одного и того σμικρὸν τιθέμενος καὶ βαρὺν καὶ же Протарха большим и маленьким, тяжелым и κοῦφον τὸν αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία; легким и так далее без числа?

Сократ, однако, характеризует такую формулировку проблемы как избитую и пошлую (δεδημευμένα). По его словам, все давно согласились считать подоб-

¹ Здесь и далее перевод Н. В. Самсонова.

ные рассуждения забавой, ребячеством, не достойным серьезного отношения, и стараются обходить подобные софизмы стороной, поскольку они препятствуют другим, более важным рассуждениям:

14d Σὺ μὲν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος εἰλεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἀπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ ῥάδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβανόντων γίνεσθαι. Из всех удивительных вещей относительно единого и многого ты, Протарх, высказал самое избитое и пошлое. А ведь все уже, по правде сказать, согласились, что подобных вещей не стоит касаться: это детская забава, хоть и легкая, но она – большая помеха для рассуждений.²

Рассуждение о едином и многом в том виде, в каком его формулирует Протарх, касается либо наличия у одной вещи множества разных предикатов: «Я один Протарх ...являюсь многими Протархами: большим, маленьким, тяжелым, легким...»; либо наличия у нее множества частей, в том числе и бесконечных. Подобные рассуждения были в ходу у софистов с их так называемыми «двойными речами», в которых об одной и той же вещи высказывались противоположные суждения. Характеризуя эти рассуждения как «избитые и пошлые», Платон, по-видимому, хочет сказать, что за ними не стоит ничего кроме софистических уловок. Но так ли это? Не лежит ли в основе утверждения, что одно есть многое, а многое – одно, некая философская проблема, которая только со временем стала достоянием толпы? В «Федре» Платон называет философа Зенона, ученика Парменида, «элейским Паламедом» на том основании, что «его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и многим, покоящимся и несущимся»³. И если вспомнить Гераклита, то и у него в изобилии найдутся высказывания, в которых одна и та же вещь предстает обладающей противоположными характеристиками.⁴ В «Теэтете» Платон, разбирая знаменитое высказывание Протагора, показывает, что даже за «двойными речами» софистов скрывается определенное понимание бытия вещей, то есть определенная онтология. Поэтому мы не ошибемся, если попытаемся разглядеть в утверждении, что одно есть многое, а многое – одно, философскую проблематику, имеющую отношение к бытию вещей.

В разбираемом отрывке «Филеба» Платон называет это утверждение φύσει πῶς πεφυκότα θαυμαστόν – загадочным, удивительным по природе.⁵ Что же загадочного или проблематичного в том, что одна вещь обладает разными и даже противоположными предикатами? В нарушении ли закона противоречия?

² Перевод Н. В. Самсонова, частично исправленный.

³ Платон, *Федр* 261 d6, перевод А. Н. Егунова.

⁴ Например, фр. 61 DK: «море – вода чистейшая и грязнейшая» или фр. 67 DK: «Бог: день–ночь, зима–лето, война–мир, богатство–нищета». И, как итог, фр. 10 DK: «из всего – одно, и из одного – все» (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα).

⁵ Платон, *Филеб* 14c.

Но его легко избежать, если оговорить, что «невысоким», например, Протарх является по сравнению с Сократом, а «высоким» по сравнению с Филебом, или что он был невысоким в детстве и стал высоким, когда повзрослел. Кроме того, можно было бы заметить, что единой вещь является по сущности (как подлежащее), а многой – в отношении других категорий (качества, количества, местонахождения и т.д.), служащих ее предикатами и т. д. Так что закон противоречия нисколько не нарушается... Но давайте вспомним, что предикаты или, по-гречески, «категории» суть не что иное, как разные способы высказывания о бытии вещи. «О бытии говорится в разных смыслах», – пишет Аристотель в начале VII книги «Метафизики», имея в виду десять категорий.⁶ Качество, количество, местоположение, состояние – все это не просто «свойства» вещи, непонятно откуда у нее взявшиеся, но то, *как* вещь есть и *что* она есть. Аристотель иногда употребляет выражение: «быть разным по бытию» (τῷ εἶναι ἕτερον), что зачастую равносильно выражению: «иметь разные определения». Например, Кориск на агоре и Кориск в Ликее – разные по бытию,⁷ поскольку находясь в разных местах, Кориск по-разному существует. Отсюда следует, что приписывание вещам различных предикатов имеет непосредственное отношение к их бытию.

Почему же способность вещи существовать разными способами может оказаться проблематичной и загадочной (θαυμάσιον)? Чтобы ответить на этот вопрос, следует выяснить, что значит для вещи А (пусть это будет кошка) быть. Для этого необходимо понять значение связки «есть» в предикативных высказываниях типа:

А	есть	В1	Кошка	есть	белая
		В2			пушистая
		В3			четвероногая
		В4			хвостатая

Относительно связки «есть» можно заметить следующее:

1) она имеет смысл, только когда появляется то, что можно связывать: два разные члена высказывания А и В.

2) она имеет смысл равенства, отождествления: «А есть В» означает: «А=В»

3) она представляет собой глагол, то есть выражает некое действие, причем, не наше, а самой вещи.

Если бы нас спросили: что значит: учить? Мы бы ответили: действие обучения состоит в том-то и том-то; когда человек обучает, он делает то-то и то-то. А что «делает» вещь, когда она *есть*? В чем состоит ее «бытийствование», «существование»? Исходя из сказанного выше – в приравнивании себя к чему-то, в становлении чем-то. «Быть» для кошки означает приравнивать себя к бе-

⁶ Аристотель, *Метафизика* VII, 1003 а33.

⁷ Аристотель, *Физика* 219 в21–22.

лизне, ушастости, хвостатости, четвероногости; это значит: мяукать, прятаться, охотиться, спать и совершать множество других подобных действий. Взятые в совокупности, все они как раз и составляют *бытие* кошки. Отнимите их, и кошка перестанет *быть*. Отсюда следует, что вещь в своем бытии, в действии своего существования, распадается на множество, при том что ее бытие не является неким внешним по отношению к вещи действием, но ею же самой. Выходит, вещь оказалось многим не по отношению к чему-то другому и не в своих свойствах и состояниях, а в себе самой – в том, *что* она есть. В бытии единства обнаружилась множественность: τὸ ἓν πολλὰ... εἶναι. Разве такое возможно? Как одно может быть одновременно многим?

Может быть так, что вещь – это только общее имя, охватывающее собой некое неупорядоченное множество актов бытия? Например, «кошка» есть просто сумма ушастости, белизны, четвероногости, хвостатости и т. д.? Но в таком случае вещь не была бы чем-то действительно единым. Перед нами оказалось бы множество вещей, каждая из которых, взятая в ее бытии, тоже была бы множеством и так до бесконечности. Выходит, вещь каким-то странным образом должна быть одновременно и одним, и многим. Как если бы в одном именуемом ее слове сказывался одновременно весь мир ее возможного существования: ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι.⁸ Итак, утверждение, что единое есть многое, а многое – единое, представляет собой не выдумку софистов, не уловку в споре, но философскую проблему, апорию, появляющуюся при попытке рассмотреть вещь в ее бытии. Такое же непосредственное отношение к проблеме бытия имеет и другое рассуждение о едином и многом: вещь, поскольку она имеет части, также является одновременно и единым, и многим, причем, даже бесконечно многим. В этом рассуждении легко угадывается одна из апорий Зенона, доказывающая, что многое не существует, и что существовать может только единое. Однако несмотря на исходное онтологическое содержание этих рассуждений, Платон убежден, что они давно стали ребяческой забавой, и что проблему единого и многого нужно формулировать иначе. На удивленный вопрос Протарха, каким образом? Сократ отвечает:

15a Ὅποταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τίθῃται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἶπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἓν, ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βούν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῇ σπουδῇ μετὰ διαρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения.

⁸ Ахутин 2007, 522: «...в неделимой тождественности самому себе вместе со всем миром своего возможного существования, как его начало и конец».

Платон считает прежнюю апорию единого и многого ребячеством, поскольку находит выход из нее, вводя деление на сферу становления и бытия, на чувственно воспринимаемые вещи и идеи. При этом главным отличием между теми и другими он считает то, что идеи всегда остаются равными самим себе («самотождественными»), тогда как находящиеся в становлении вещи бывают то красивыми, то некрасивыми, то равными, то неравными и т. д. Поэтому если любая идея есть, в строгом смысле слова, нечто одно, то чувственная вещь представляет собой только призрачное единство и, по существу, является множеством в силу причастности сразу нескольким идеям.⁹ Иными словами, Платон утверждает, что высказывание вроде: *A* есть *B* – это неправильное, невозможное высказывание. Нельзя сказать, что кошка в своем *бытии* приравнивается к белизне, пушистости и хвостатости; что *бытие* кошки состоит в том, чтобы бегать, спать, охотиться и прятаться. Нет: в этом состоит ее *становление*. Кошка *становится* белой, пушистой, четвероногой и хвостатой. *Бытие* же ее заключается в том, что она – кошка и ничто больше. Поэтому глагол-связка «есть» может, по Платону, соединять только два одинаковых члена высказывания: *A* есть *A*. В случае же, когда у нас имеются *A* и *B*, между ними должно стоять слово «становиться»: *A* становится *B*. Более подробно об этом Платон рассуждает в первой части «Парменида», когда Сократ, возражая Зенону, доказывающему, что одна и та же вещь не может быть одновременно подобной и неподобной, равной и неравной, говорит:

«Не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным..., а приобщающееся к неподобию – таким же образом неподобным, и приобщающееся к тому и другому – тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными, то что же в этом удивительного? Было бы странно... если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное – подобным. ... Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу удивление».¹⁰

Как мы помним, Парменид действительно с успехом доказал это во второй части диалога. Таким образом, даже платоновская теория идей с ее формулами «*A* есть *A*» и «*A* становится *B*» не дает окончательного решения проблемы единого и многого. Стоит только приписать некоему *A* бытие, сказав «*A* есть», путь даже это *A* будет в высшей степени самотождественным и единым, как оно тотчас окажется неравным самому себе и распадется на бесконечное множество частей, так же как распадается на бесконечное множество частей Единое во второй гипотезе «Парменида», когда собеседники начинают рассматри-

⁹ В *Пармениде* 129а Платон говорит о чувственных вещах: «...и все остальные [вещи], которые мы называем многим» (καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν).

¹⁰ Платон, *Парменид* 129ab.

вать его как «Единое существующее».¹¹ Возвращаясь вновь к тексту «Филеба», выскажем предположение, что именно эту безвыходную ситуацию имеет в виду Платон, когда, отвергнув предложенную Протархом формулировку проблемы единого и многого на том основании, что она относится к сфере становления, а не бытия, и касается вещей, обладающих единством лишь по видимости, заявляет, что «самые большие сомнения и разногласия (ἀμφισβήτησις)» вызывает исследование истинных единств, то есть идей: «единого человека, единого быка, единого прекрасного и единого блага» (15a). В чем же состоит это разногласие? Платон формулирует его так:

15b Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιοτάτα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Во-первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? Затем, каким образом они – в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели – все-таки пребывают в единстве? Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, – каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются единными и тождественными одновременно в одном и во многом?

Относительно этого места среди издателей и переводчиков «Филеба» существуют значительные расхождения в чтении и интерпретации. Одни считают, что Платон формулирует здесь три проблемы, другие – что две. Сторонниками «двух проблем» были Фридрих Шлейермахер, Пауль Наторп, Ульрих фон Вилламовиц-Мёллендорф, Ханс Георг Гадамер, Гарольд Чернисс, Дэвид Росс и др. По их мнению, Платон в этом отрывке, во-первых, задается вопросом о существовании идей («нужно ли предполагать, что некие подобные единства действительно существуют?») и, во-вторых, спрашивает, как могут эти идеи, несмотря на свое единство, быть или поделенными во множестве чувственно воспринимаемых вещей или находиться в каждой из них целиком? Сторонники «трех проблем» видят в том же самом тексте следующие вопросы. Во-первых, действительно ли описанные единства (идеи) существуют в подлинном смысле слова? Во-вторых: если они существуют и если неизменное бытие действительно является характеристикой каждой из них, то не входит ли это в противоречие с их абсолютным неделимым единством? И в-третьих: делится ли каждая идея-монада на столько же частей, сколько существует чувственно воспринимаемых вещей, или же она целиком находится в каждой из них, со-

¹¹ Платон, *Парменид* 142b–143a «Выходит, существующее Единое окажется бесконечным множеством»; 144e: «Таким образом, само Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество».

храняя при этом единство с самой собой? Сторонниками «трех проблем» являются: Джон Барнет, Поль Фридлендер, Роберт Хан и др. Впрочем, даже эти исследователи не едины между собой в понимании смысла второго вопроса. Если Барнет предлагает понимать его так, как сказано выше, то Фридлендер усматривает у Платона следующий вопрос: каким образом множество единиц (идей), если оно существует, образует вместе одну единицу? При этом под «одной единицей» он подразумевает либо идею блага либо умопостигаемую парадигму «Тимея».¹²

Причиной всех указанных разногласий является строчка: ὅμως εἶναι βεβαίωτάτα μίαν ταύτην; Почти все издатели считают ее испорченной и поправляют по мере сил и собственного понимания. Так, ὅμως в начале строки исправляют на ὅλως.¹³ Знак вопроса в конце – тоже вставка редактора.¹⁴ Виламовиц предполагает лауну перед этой фразой, а Бэдхэм считает, что перед εἶναι пропущена частица μή.¹⁵ Трудно решить, какое из предлагавшихся чтений верное. На мой взгляд, в тексте сформулированы не три, а два вопроса, в точности воспроизводящие проблематику 1-ой части «Парменида»: 1) существуют ли идеи? и 2) каким образом они могут присутствовать в причастных им вещах, не утрачивая при этом своего единства и единственности? Если же допустить правоту Барнета, вводящего дополнительный вопрос относительно бытия самих идей, то и в этом случае текст будет отражать проблематику «Парменида», только уже не первой, а второй части диалога, где Платон показывает, что проблема единого и многого появляется не на уровне взаимодействия идей и чувственных вещей, а гораздо раньше – на уровне самих идей,¹⁶ как только мы приписываем им бытие, то есть задаемся вопросом о том, каким образом они существуют.

Переформулировав старую проблему единого и много в терминах учения об идеях, Сократ предлагает начать «большое и всеобъемлющее сражение относительно этих спорных предметов» с речи (λόγος), поскольку речь – самый первый, доступный всем и наиболее убедительный опыт отождествления единого и многого.

¹² К какому чтению склонялся русский переводчик Н. В. Самсонов (1924) и каким текстом он при этом руководствовался, к сожалению, установить невозможно.

¹³ Так поступает, например, Август Дье (Diès 1993, 7), французский издатель Платона.

¹⁴ Platon, *Philebus*, Burnet 1901, 15a.

¹⁵ Hahn 1978.

¹⁶ Единое в гипотезах «Парменида» выступает представителем любой идеи, взятой с точки зрения ее единства, то есть как монада или генада. Правильность такого понимания отчасти подтверждается «Филебом», где идеи прямо названы генадами и единствами. См. *Филеб* 15a б.

15d Φαμέν που ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνώμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.

Мы утверждаем, что в речах тождество единого и много встречается повсюду и всегда, во всяком слове; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи.

Чтобы понять, что имеет в виду Сократ, уместно будет процитировать Гегеля, который в «Лекциях по истории философии», рассказывая о мегарских эристикях, пишет: «В слове, представляющем собой нечто рожденное из духа, единичное, хотя бы оно и имелось в виду, совсем не может найти себе места, но по существу в слове выражается лишь всеобщее. Если я хочу себя отличить от других возрастом, местом своего рождения, тем, что я сделал, местом, где я в это время был или нахожусь теперь, и этим хочу определить себя как данное единичное лицо, то выходит все то же самое...».¹⁷ То, что Гегель называет здесь «всеобщим» и «единичным», у Платона носит название единого и многого. В любом высказывании, в любом слове множество единичных вещей подводится под одно общее понятие (знак). Слово «лошадь» означает всех лошадей, «человек» – всех людей, «благо» – все виды благ, несмотря на то, что среди них могут оказаться противоположные друг другу – например, удовольствие и разумение. Этим свойством речи широко пользовались софисты и эристикки. Тот же Гегель, ссылаясь на аристотелевское сочинение «Софистические опровержения», приводит следующий пример. Софист спрашивает: «Кто это?» Ему отвечают: «Это Кориск». Но «разве Кориск не мужского рода?» Собеседник соглашается: «Да». «Но *это* – среднего рода. Выходит, ты делаешь Кориска средним родом». Или: «У твоей собаки есть потомство?» «Да». «Значит, твоя собака – отец. Следовательно, и сам ты собака».¹⁸

Отношение Платона к подобным софизмам становится очевидным из слов, которые он вкладывает в уста Сократу (15e): это игра, забава, подходящая в лучшем случае юношам, которые впервые открыли для себя удивительную способность речи, говоря об одном, называть сразу многое. Сводя все без разбора в одно общее понятие (например, называя «отцом» и человека, и собаку), юноши, по словам Сократа, «смешивают и сваливают все в кучу (συνφύρω)». Затем, приравняв полученное одно к чему-то конкретному (например, отца – к определенной собаке), они вновь «разворачивают и расчленяют на части» содержание этого общего понятия, радуясь вытекающим отсюда нелепицам. Или же они отождествляют два разных понятия («это» и «человека»), а потом, показывая, насколько они различны, переносят свойства одного на другое и демонстрируют невозможность их отождествления. Известно, что философ

¹⁷ Гегель 1994, 99.

¹⁸ Гегель 1994, 96–97.

Стильпон, чтобы избежать указанных затруднений, отказывался приписывать вещам отличные от них предикаты, считая, что правильными можно признать только высказывания вроде: «человек есть человек», «благо есть благо», «десять тысяч есть десять тысяч» и т. д. Только так, по его мнению, мы могли бы предотвратить опасность превращения единого во многое.

В отличие от меграца Стильпона, Платон не считает, что повсеместно встречающееся в нашей речи отождествление единого и многого есть что-то ошибочное и неправильное. Напротив, он предлагает взять речь (λόγος) в качестве отправного пункта в рассуждении об отношении идей к их чувственно воспринимаемым «подобиям». Ведь точно так же как слово в силу своей многозначности может обозначать множество самых разных и иногда очень не похожих друг на друга вещей, так и идея неким непонятным образом находится сразу во всех причастных ей вещах.

Протарх интересуется (16 ас), не существует ли какого-нибудь средства или уловки избежать обнаруживающихся в речах многочисленных софизмов, и просит Сократа найти «лучший», более легкий, путь к предстоящему рассуждению об идеях. Однако Сократ отказывается покидать сферу речи и предлагает избрать путь рассуждения, который характеризует как «свой излюбленный». Этот путь, по его словам, «указать несложно, но двигаться по нему очень тяжело». Он часто оставляет исследователя «с пустыми руками и в затруднении», однако «благодаря ему появилось все, связанное с искусством (ἅσα τέχνης ἐχόμενα)». Как можно будет понять из дальнейшего, метод, о котором говорит Сократ, есть метод диалектики, описанный в VI–VII книгах «Государства» и используемый в «Софисте», «Пармениде» и «Политике». Прежде чем начать пояснять существо этого метода, Сократ замечает, что в его основании лежит учение о едином и многом, ниспосланное людям как божественный дар через некоего Прометея.

16с Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε катаφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανότατῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность.

Вечно сущим («тем, о чем говорится как о существующем всегда») Платон называет идеи или, шире, умопостигаемые сущности, составляющие предмет знания, а не мнения. Почему учение о том, что идеи состоят из единого и многого, называется «божественным даром»? И почему оно появляется у людей вместе с «ярчайшим» (φανότατος) огнем Прометея? Как известно, титан Прометей, подарив людям огонь, научил их наукам и искусствам. Сократ же чуть выше, говоря о своем излюбленном методе рассуждения (диалектике), замеча-

ет, что именно благодаря этому методу было открыто (явлено – φανερὰ γέγονε) все имеющее отношение к искусству. Выходит, сравнивая учение о смешанных воедино пределе и беспредельном с «огнем Прометея», Сократ хочет показать, что это учение лежит в основе умения рассуждать (диалектики), которое, в свою очередь, служит причиной появления у людей наук и искусств. Далее: согласно мифу, боги не хотели давать людям огонь, боясь, как бы те не стали равными им. Следовательно, огонь и появляющиеся благодаря ему науки и искусства воспринимались как выводящие людей в область божественного, как делающие их богоподобными. Но поскольку традиционные языческие боги были завистливы и не любили, когда смертные начинали хоть в чем-то тягаться с ними,¹⁹ то появление у людей огня трактовалось как происшедшее без ведома и согласия богов, и Прометей изображался в мифе как нарушитель божественной воли. Платон же, осуждая традиционные представления о богах, переосмысливает древнее предание. В его версии Прометей выступает как прямой посланник богов, а умение рассуждать и лежащее в его основе смешение единого с многим становится даром богов, желающих как можно более уподобить себе свои творения. Таким образом, эпитет «божественный дар» применительно к учению о едином и многом показывает, что это учение каким-то образом устанавливает связь между людьми и богами, делая нас причастными божественной природе, божественному знанию.

Чем же может помочь это древнее предание в решении проблемы единого и многого, которая теперь, напомним, превратилась в проблему взаимоотношения идей-единиц и беспредельного множества причастных им вещей? Оно запрещает непосредственно налагать единую и неделимую идею на беспредельное множество ее чувственных проявлений, прежде чем между ними не будет выстроена целая система более частных идей, подчиненная изначальному единству и включенная в него.

16 d-e δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν – εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν – ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριτερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ' ἤδη τὸ

Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспре-

¹⁹ Вспомним несчастную Ниобу и ее детей или Арахну, которая вздумала сравниться с Афиной в ткацком искусстве и поплатилась за это, превратившись в паука.

ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἅλειρον δельным и одним; только тогда каждому
μεθέντα χαίρειν ἔσθ. единству из всего [ряда] можно позволить
войти в беспредельное и раствориться в нем

Когда мы окидываем взглядом неопределенное множество вещей, обозначаемых одним общим именем (например, множество людей или различных благ, или добродетелей), то предполагая присутствие в них одной единственной идеи, мы пытаемся ее найти и действительно находим, «поскольку она там есть» (εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν). Что значит: предполагаем (θεμένους) ... ищем (ζητεῖν) ... и находим (εὐρήσειν)? Каким образом можно перейти от множества вещей к одной объединяющей их идее? Ответ дают сократические диалоги Платона, например, «Менон». В этом диалоге Менон, ученик софиста Горгия, отвечая на вопрос Сократа, что есть добродетель, начинает перечислять разные виды добродетелей: одни добродетели, говорит он, у мужчины, другие у женщины, третьи у ребенка, четвертые у раба и т. д. Сократ возражает на это:

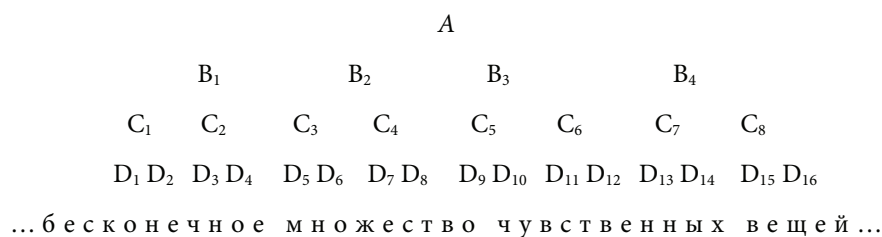
«Я искал одну добродетель, а нашел целый рой, осевший тут у тебя... Если я спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, то как ты мне ответишь на второй вопрос: по твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они – пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим – красотой, величиной и чем-либо подобным?»²⁰

Из этих слов Сократа становится понятным метод отыскания идеи: необходимо, отбрасывая то, что отличает вещи друг от друга и делает их множеством, попытаться обнаружить в них нечто тождественное, то, благодаря чему все они, несмотря на несхожесть друг с другом, остаются тем не менее чем-то одним. Иными словами, речь идет об абстрагировании общего из частного. Но будет ли эта общая, предельно абстрактная, характеристика действительно искомой идеей? Если, отыскивая идею человека, мы отбросим как не имеющее отношения к делу (к сущности человека) все, что отличает женщину от мужчины, ребенка от взрослого, добродетельного человека от подлеца, то не обедним ли мы тем самым содержание идеи? В качестве наиболее общих, присущих без исключения всем людям, характеристик останутся: разумность, жизнь, смертность. Они-то, по-видимому, и составят содержание идеи человека, так что мысля их, мы будем мыслить человека самого по себе. Однако спросим себя: что такое «разумность» или «жизнь» вообще? Что мы мыслим (видим), мысля каждое из этих понятий? Ведь чтобы «разумность» могла быть применена ко всем людям без исключения, мы также должны отбросить все то, что отличает разумность юноши от разумности старца, разумность женщины от разумности мужчины и т. д. Чем будет такая предельно абстрактная всеобщая разумность? Что в ней можно будет усмотреть, разглядеть умом? По-видимому, ничего кроме пустоты. И так же точно будет пуста «жизнь» вообще,

²⁰ Платон, *Менон* 72 b, пер. С. А. Ошерова.

лишенная всего того многообразия, которое отличает ее проявления в людях, животных, растениях. И так, прийти к идее непосредственно от бесконечного множества ее чувственных проявлений нельзя, не удастся. Идея оказывается в этом случае пустым звуком, общим именем, объединяющим под собой неопределенное множество вещей и лишенным какого бы то ни было мыслительного содержания. Она не усматриваемая умом, то есть не является *умопостигаемой* сущностью. Поэтому нахождение предельно абстрактного единства есть только первый шаг на пути усмотрения идеи, первый шаг к тому, чтобы сделать ее действительно «видной» нашему уму.

Чтобы раскрыть содержание идеи, необходимо, глядя на множество охватываемых ею вещей, попытаться выделить в этом множестве две, три или большее число идей. Так мы придем к некоторому количеству более частных идей, которые будут подчинены первой. Затем с каждой из полученных идей мы будем поступать таким же точно образом: искать, не распадается ли множество частных ей вещей на какие-то новые единства. В результате между исходной идеей *A* и бесконечным множеством ее чувственных проявлений выстроится целая система подчиненных идей, общее количество которых будет выражаться определенным числом.



Каждый элемент полученной системы представляет собой определенную идею, поэтому вся система в целом может рассматриваться как чисто умозрительное раскрытие содержания исходной идеи *A*. Перечисляя идеи *B₁*, *B₂*, *C₁*, *C₂* и т. д. в их связи друг с другом, мы как бы проговариваем, что именно подразумеваем под *A*. Наше видение, наше понимание того, что есть *A*, базируется теперь не на неопределенном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении идей, то есть на «логосе», в результате чего *A* действительно становится предметом мысли и *умопостигаемой* сущностью. Созерцаемая через систему идей, идея перестает быть, с одной стороны, простым самостоительным единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой – неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число (ἀριθμός). Известно, что в своем т. н. «устном» учении Платон отождествлял идеи с числами. Ученые до сих пор спорят, в каком именно смысле он это делал, и какими числами, математическими или идеальными, он считал идеи. Возможно, «Филеб» подсказывает нам путь решения этого дав-

него спора. *Идея является числом, поскольку мыслится включенной и выраженной через систему других идей.*²¹

17b Φωνὴ μὲν ἡμῖν ἐστὶ πού μίᾳ διὰ τοῦ στόματος ἰοῦσα, καὶ ἄπειρος αὖ πλήθει, πάντων τε καὶ ἑκάστου. ...Καὶ οὐδὲν ἑτέρῳ γε τούτων ἐσμὲν πῶ σοφοί, οὔτε ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἕν· ἀλλ' ὅτι πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια, τοῦτό ἐστὶ τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιῶν ἡμῶν.

Звук, исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого. ...Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспределность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным.

Выстраивание промежуточной между единым и многим области Сократ поясняет на примере речи. В качестве предмета, требующего понимания, он берет членораздельный звук (φωνή). Мы хотим постичь его в его бытии, то есть как умопостигаемую сущность, идею. Стоит обратить внимание на то, что в качестве примера Платон выбирает именно звук – вещь, казалось бы, принадлежащую целиком и полностью сфере ощущений. Тем не менее, поскольку звук есть нечто сущее, он – идея. Мы не поймем, что он такое, если будем просто вслушиваться в разные звуки. Поэтому иного пути, кроме как через мысль, к нему нет. Чтобы понять, что есть членораздельный звук, мы должны ввести идеи гласных и согласных, затем сказать, сколько существует гласных и какие они. Точно так же нужно поступить и с согласными: сначала подразделить их на губные, зубные, переднеязычные и заднеязычные, а потом сказать, сколько согласных и какие относятся к каждому классу... Или можно подразделить звуки по месту их артикуляции и степени раствора органов речи, как это делал Ф. де Соссюр. Или разложить каждый звук (фонему) на составляющие ее противоположные элементы... Иными словами, нам нужно выстроить целую науку фонологию, чтобы понять, что такое звук. Причем, не исключено, что, рассматриваемая с точки зрения разных фонологических систем, идея звука окажется разной. Мы скажем тогда, что разные фонологические системы дают нам разные *теории* звука, то есть разные способы *усмотрения, созерцания* его идеи.

Такой способ рассмотрения идеи Платон называет «диалектикой», которую противопоставляет эристике, практикуемой «нынешними мудрецами».

²¹ Конрад Гайзер (представитель т. н. «тюбингенской школы», автор объемистого труда «Устное учение Платона»), анализируя дихотомические деления идей в «Софисте» и «Политике», заметил, что если бы нам было известно отношение, в каком следует делить наиболее общую родовую идею, то тогда любая более частная идея (скажем, итоговое определение софиста) могла бы быть выражена через родовую посредством простой математической формулы. Гайзер даже приводит соответствующие формулы, предположив, что деление родовой идеи должно было осуществляться «по срединам», то есть в соответствии с тремя видами математических средних: арифметическим ($x = a+b/2$), геометрическим ($x = \sqrt{ab}$) и гармоническим ($x = 2ab/a+b$). Geiser 1963, 125–136.

16e-17a οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἔν μὲν, ὅπως ἂν τύχῃσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется – то раньше, то позже, чем следует, и сразу после единства помещают беспредельное; промежуточное же от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений.

Под «нынешними мудрецами» Платон, по-видимому, имеет в виду софистов или представителей мегарской школы. По его словам, они постулируют единство «как попало: то быстрее, то медленнее, чем следует», и вслед за единством сразу же переходят к беспредельному множеству, не обращая внимания на «промежуточное», «среднее» (τὰ μέσα). Такое пренебрежение средним, то есть системой идей, раскрывающих умозрительное содержание искомой идеи, превращает рассуждения эристик в сплошные софизмы. Установив некое общее понятие, например, понятие добродетели, они сразу же обращаются ко множеству его эмпирических проявлений: к добродетелям мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. Они заставляют собеседника признать, например, что добродетелью является умение повелевать людьми, и тотчас ловят его на противоречии, указывая, что в таком случае ни послушный ребенок, ни верная жена, ни усердный раб не могут быть названы добродетельными, поскольку управлять людьми не умеют. Ошибка здесь состоит в том, что за саму по себе добродетель эристик принимает вещи, обладающие свойством добродетели. Между пустотой общего понятия и неопределенностью эмпирии для него не существует никакой промежуточной области. Поэтому *идею* добродетели, как некую умопостигаемую сущность, он попросту не видит.

Но если идея предстает теперь не как чистое единство, а как число, то разве не нарушает это ее главного признака – самождественности? Ведь выражая идею через систему других идей, мы, по сути, приравниваем ее к тому, что не есть она сама. Вместо *A* есть *A* мы получаем: *A* есть *B*. Это все равно, как если бы мы сказали, что идея тройки получается в результате сложения идеи единицы и идеи двойки; или что сама по себе тройка сводится к сумме идей числа, нечетности, простоты и т. д. Понятно, что тем самым нарушается уникальность и неделимость идеи. Но самое главное, идея не может больше рассматриваться как самобытная сущность и *бытие* вещи. Из бытия, из предмета, *вокруг* которого и *о* котором строится любая мысль и речь, идея превращается в саму мысль, против чего возражает Платон в «Пармениде».²²

²² Платон, *Парменид* 132 b–c: «Каждая мысль не есть ли мысль о чем-то? – Да. – О существующем или несуществующем? – О существующем. – Не мыслит ли эта мысль

На мой взгляд, всех этих противоречий можно избежать, если признать, что в данном месте «Филеба» Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем. Его интересует, как мы познаем, усматриваем идеи, а не как устроены они сами. В самом деле, производимое здесь деление идей и выстраивание промежуточной области он называет диалектикой. Но в чем состоит задача диалектики? В «Государстве» сказано, что диалектик должен уметь получить логос бытия каждой отдельной вещи (VII, 534 b3):

«Разве не называешь ты диалектиком того, кто постигает *логос сущности каждого*? А о том, кто им не обладает, в той мере, в какой он не может дать *отчет (логос)* ни себе, ни другому, разве ты не скажешь, что он не понимает этого предмета?»

И в другом месте (VII, 532 a):

«Кто собирается рассуждать диалектически, тот, минуя ощущения, с помощью *логоса* устремляется к тому, что есть каждое.»

Диалектик задается вопросом о бытии (сущности) каждой отдельной вещи: например, спрашивает: что есть справедливость, красота, человек, круг и т. д. Иными словами, он нацелен на идею вещи, ведь именно идея составляет бытие каждого. Но каким образом он собирается постичь, усмотреть искомую идею? С помощью логоса, то есть в слове, в речи, рассуждении. Его задача – не просто войти в мысленное тождество с идеей и тем самым умолкнуть, но дать отчет, рассказать о ней. В «Государстве» Платон подробно описывает, как нужно искать идею с помощью рассуждения: сначала нужно восходить от предпосылок к беспредпосылочному началу (то есть ставить под вопрос принимаемые на веру основания), а потом идти от беспредпосылочного начала в обратном направлении, «придерживаясь всего того, что с ним связано».²³ Такое проведенное в поисках идеи рассуждение как раз и составит искомый отчет (логос) о ней. Идея при этом не станет тождественной логосу, не растворится в нем, превратившись в систему идей. Она остается тем предметом, *вокруг* которого выстраивается логос. Однако можно ли усмотреть идею как-то иначе нежели в логосе и с помощью логоса? Можно ли схватить ее более непосредственно в прямом интуитивном созерцании ума-нуса? ... Наверное именно так и созерцает идею Бог, чья мысль составляет простое единство с бытием. Но недаром в «Филебе» говорится о диалектике как о способе рассуждения, который боги заповедали людям. Нашей, человеческой мысли, которая довольствуется только малой искрой божественного огня, принесенной сюда Прометеем, невозможно прикоснуться к вечному самотождественному бытию иначе чем через логос, логику, слово.

то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собой некую единую их идею? – Именно так», пер. Н. Н. Томасова.

²³ Платон, *Государство* VI, 510b–511b.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ахутин, А.В. (2007) *Античные начала философии*. Санкт-Петербург.
- Гегель, Г. Ф. В. (1994) *Лекции по истории философии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Burnet, J., ed. (1901) *Platon, Philebus*, *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, v. 2.
- Diès, A., ed. (1993) *Platon, Œuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, t. IX, 2.
- Geiser, K. (1963) *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Kleit Verlag.
- Hahn, R., "On Plato's *Philebus* 15b1–8", *Phronesis* 23 (1978) 161 [158–172].