

## **ПРОБЛЕМА ПЛАТОНОВСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ**

*В результате исследования автор пришел к выводу о том, что представления Платона о началах менялись в зависимости от его трактовки идей. На раннем этапе развития идеализма, когда идеи понимались Платоном как гипостазированные значения слов, началами всего сущего он избрал пифагорейские единое и двоицу. Сближение идей с деятельностью обусловило отказ Платона от единого и двоицы как начал, и определения в качестве такового блага. С указанным процессом связано значительное вытеснение пифагорейских элементов из структуры мышления Платона.*

*S. Lebedev*

## **PROBLEM OF THE PLATO'S BEGINNING'S DOCTRINE**

It is claimed that Plato's conceptions of the beginnings changed under the influence of his reinterpretation of "ideas". At the early stage of the development of idealism, when "ideas" were regarded by Plato as hypostasized meanings of words, he considered Pythagorean "unique" and "double" to be the origins of all the existent. With "ideas" and "activities" coming closer, Plato stopped regarding the unique and double as the origin of all the existent and replaced them by "blessing". The above process resulted in the fact that Pythagorean elements were significantly removed from the structure of Plato's thinking.

В литературе, посвященной творчеству Платона, сложилось справедливое мнение о том, что его учение о началах было прочно связано с пифагореизмом. Вопрос этот кажется давно решенным и достаточно ясным. В определенной мере это верно, и, будучи высказанным в самом общем виде, это положение представляется довольно очевидным и бесспорным. Тем не менее, оно теряет свои очевидность и бесспорность, когда дета-

лизируется вопросом о том, какое место занимал пифагореизм в мышлении Платона на разных этапах эволюции последнего, если таковые имели место. Видимо, не вполне достаточно реконструировать платоновское учение о началах, отталкиваясь только от его положительного отношения к пифагореизму.

Как-то так получилось, что устоялось допущение, будто пифагорейские мотивы по мере развития Платоном собствен-

ной позиции усиливались. К такой точке зрения может склонить многое — к примеру, содержание диалога «Филеб», в котором Платон использует понятия одного и многого, предела и беспредельного<sup>1</sup>; диалог «Парменид», в котором Платон прослеживает отношения одного и иного; и диалог «Тимей», названный именем пифагорейца, который излагает в нем позицию, как можно понимать, самого Платона; и анекдотические сведения о надписи над входом в Академию: «Не геометр, да не войдет»; и сообщение о том, что Ксенократ сказал желающему заниматься философией, но не знакомому с геометрией человеку: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию»; наконец, неоплатоническая литература усматривает собственные представления у Платона.

И, тем не менее, рискнем предположить, что при всей своей соблазнительности вышеприведенное допущение не бесспорно. Можно согласиться с тем, что, появившись однажды, пифагорейские мотивы остались в платоновском мышлении навсегда, но при этом следовало бы добавить, что не всегда они имели в нем одинаковое значение. Думается, что после того, как Платон усмотрел необходимость допущения идей и, главное, по мере эволюции представлений о последних, указанные мотивы должны были измениться весьма принципиально. Нельзя, по-видимому, с полной уверенностью утверждать, что элементы пифагорейского учения, начавшись с малого, усиливались по мере углубления Платоном своего понимания идей; напротив, если руководствоваться логикой вхождения Платона в исследование природы<sup>2</sup> и логикой развития его понимания идей, то вполне можно допустить, что пифагорейские элементы как раз вначале должны были быть сильными, а со временем могли ослабевать, при этом, правда, не исчезая совсем. Если не подходить к

трактровке идей формально, то нужно отметить, что пифагореизм как доминирующая схема мышления хорош до и вне идей, однако с появлением и развитием представлений о них он на определенном этапе может стать преградой.

Это замечание вовсе не означает отрицания присутствия компонентов пифагорейского мышления в мышлении зрелого и позднего Платона. Апелляция к числам и математическим предметам стала для Платона неизбежностью и во все не из-за его увлеченности математическими науками, а потому, что нечего было и думать построить единство между идеями и чувственно воспринимаемыми пространственными вещами без вещей-посредников, как раз искомыми «компромиссными» свойствами и обладающих. Сделанное выше замечание следует понимать таким образом, что, скорее, Платон именно начал с использования пифагореизма, причем весьма интенсивного, и сделал пифагорейскую модель универсальной для себя, а уже на его основе, возможно, несколько эклектично объединил элементы разных учений (пифагорейского, гераклитовского, элейского, сократо-анаксагоровского)<sup>3</sup>; однако по мере продумывания их отношения друг к другу удельный вес пифагореизма мог уменьшаться за счет роста важности элементов других учений (в частности, сократо-анаксагоровского). Так, если в своих устных (вероятно, достаточно ранних) поучениях Платон рассуждал о едином и двоиче как всеобщих элементах, то, например, в «Пармениде» чистое единство, свободное от какой-либо множественности, показано им как неспособное ничего из себя произвести и даже существовать; а в «Государстве» началом сферы умозрительного (идей), да и чувственно воспринимаемого, оказывается вовсе не единое, а благо. Все это может сбить с толку и нуждается в упорядочивании. При этом нужно заме-

тить, что функцию упорядочивания может принять на себя предположение об эволюции взглядов Платона на начала сущего.

В связи с этим необходимо подчеркнуть, что содержание предлагаемой вниманию читателя статьи — это всего лишь гипотеза, поскольку высказываться категорически по данному вопросу не представляется возможным, учитывая скрытность Платона и неоднозначность его утверждений о началах сущего в диалогах. В статье предлагается реконструкция лишь возможного движения мысли Платона, построенная на основе анализа не только сохранившихся текстов и свидетельств (в которых, кстати, нет полного согласия между собой), но также анализа обстоятельств его философствования — например, логики его «вхождения» в идеалистический образ мышления или соотношения пифагорейских представлений с потребностями формирующегося идеалистического воззрения.

По-видимому, логично было бы допустить, что Платон входил в философию как сократик. Его стремление преодолеть софистику выталкивало его из области сократо-софистических изысканий, где изучалась человеческая деятельность, в область природных явлений<sup>4</sup>. Сократ не занимался ими, Платон уже не мог не заниматься. Кажется вполне естественным предположение о том, что Платон, много лет проведенный вместе с Сократом, был искушен в исследовании человеческой деятельности, однако, по-видимому, оказался не столь же хорошо подготовленным для работы с природными объектами. Последние существенно отличались от деятельности, и опыт сократика казался здесь бесполезным. Очевидно, что, прежде чем самостоятельно философствовать в этой области, Платон должен был обратиться и, как представляется, фактически обратился к опыту физиков, специализировав-

шихся как раз на изучении именно явлений природы. Выглядит вполне логичным допущение, что тому, кто приступает к изучению какой-то обширной сферы, было бы естественно вначале познакомиться с тем, что уже до него сделано в ней другими мыслителями. Из числа физических воззрений для нужд платоновского идеализма самого первого этапа его развития больше остальных подходили пифагорейские. Именно из этого источника были взяты представления о началах всего — о едином и двоиче.

Теперь Платон должен был удерживать в поле внимания две существенно различающиеся сферы — природу и область целесообразной человеческой деятельности. Указанные сферы изучались до Платона изолированно друг от друга (по крайней мере, во времени) по преимуществу разными направлениями философии — физиками и софистами. На момент противостояния софистов и физиков эти области представлялись построенными на основе исключаящих друг друга принципов: природные вещи понимались физиками как результаты прежде всего материальных процессов (взаимодействия стихий, либо атомов), объединенных случайно действующими причинами (например, Любовь и Вражда), либо математическими закономерностями, тогда как человеческая деятельность виделась софистами и Сократом функционирующей на основе целей, в качестве коих выступали знания (ощущения, мнения или отвлеченное мышление) и не сводилась к взаимодействию стихий<sup>5</sup>. Платоновскому учению, как и любому другому, строящему объемлющую систему, рано или поздно надлежало объединить обе сферы и их принципы.

Выглядит не вполне оправданным предположение о том, что Платон тотчас, как только перед ним встала потребность такого объединения, правильно, раз и навсегда выбрал те самые принципы, ка-

кие и следовало выбрать. Скорее, наоборот, и принципы были выбраны не совсем верно, и изменять их приходилось.

Весьма логично допустить, что первоначально платоновское мышление пыталось эклектично совместить элементы двух разных образов (парадигм, или установок) исследования — прежней натурфилософской, точнее, пифагорейской, и анаксагоро-сократовской. Надо думать, что какое-то время эти две установки могли работать в платоновском мышлении параллельно, не пересекаясь, каждая в своей сфере — пифагорейская господствовала в области природы, сократовская — в сфере человеческой деятельности. Это было, как представляется, естественным и неизбежным: в трактовке человеческих поступков Платон был убежденный сократик, а сократовская позиция в этой части была, разумеется, более совершенной, чем пифагорейская; но, поскольку Сократ не занимался природой, и в этой части сократического мышления Платона была брешь, её заполнил пифагореизм. Если в каждой из сфер проводить анализ не глубоко, не доходя до общих оснований, то эклектизм не бросается в глаза.

Однако, приняв к исследованию обе сферы, Платон рано или поздно должен был предстать перед необходимостью установления между ними единства; это означало, что какие-то элементы — природные или деятельностные — следовало бы принять в качестве всеобщих. Здесь открываются как минимум две возможности: либо деятельностные начала надлежало свести к природным, либо природные — к деятельностным.

Вопрос о том, какие элементы сделать основанием всего сущего, поначалу едва ли должен был приводить Платона в замешательство, поскольку все — и физики, и софисты — были убеждены в том, что поистине есть только природа, тогда как человеческая деятельность имеет

надстроечный характер, производна от природы, а, по мысли софистов, даже искусственна<sup>6</sup>; как ни смотри на соотношение природного и человеческого, человек произведен от природы, есть её порождение и её часть. Очевидно при таком допущении, что статус всеобщих следует придать именно природным началам, в случае же с Платоном — единому и двоиче, тогда как целесообразность и умозрительный характер человеческой деятельности счесть вторичными и производными от указанных начал.

На единое и двоиче возлагалась ответственность стать началами не только идей, но и природных вещей, причем не только одной количественной их стороны, но и качественной. Единое и двоиче должны были взять на себя функции начал целесообразного устройства любой деятельности (в том числе и человеческой) и объяснить, что такое благо и тому подобное. И Платон вместе с учениками, как мог, стремился полноту мотивационной сферы человека свести к указанным началам. Аристотель, к примеру, говорит о том, что Платон единое объявил причиной блага, а двоиче — причиной зла<sup>7</sup>. А в своей публичной лекции «О благе» Платон благо отождествил с единым<sup>8</sup>. Такое связывание одного с благом, и многого со злом, хотя и обычно для натурфилософии (главным образом для «старших» физиков), но, с логической точки зрения, с точки зрения элейской методологии, выглядит, конечно, весьма формальным и имеет внешний и случайный характер, указывающий на связь с чувственным опытом. Ведь для чистого (отвлеченного) мышления, которое Платон практиковал вслед за Сократом и элейцами, единое само по себе непосредственно не тождественно благу, а двоиче — злу. По крайней мере, соображения о том, что единое и многое — причины блага и зла, или что единое и есть самое настоящее благо, — эти соображе-

ния свидетельствуют лишь в пользу того, что Платон настроен вполне по-пифагорейски, тогда как сократические элементы в его мышлении занимают разряд следствий и производных свойств.

Спевсипп, последовательнее других учеников Платона стремившийся принорочить умозрительную реальность к пифагорейскому строю мысли, вероятно, хорошо понял, что между единым и многим (положим, двоицей), с одной стороны, и благом и злом — с другой, нет ничего общего, в силу чего отрицал возможность приписывания блага и зла единому и многому. Со слов Аристотеля, он предполагал, что «самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных — хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами»<sup>9</sup>. Сделав такое предположение, Спевсипп оказался одновременно правым и неправым: он не прав в том, что начала не могут быть благими и прекрасными, но зато совершенно прав в том, что благими и прекрасными не могут быть именно указанные начала — единое и многое.

Единое и двоица между тем, если мыслить их содержание строго и точно (а только так и надо мыслить; к этому призывала методология Парменида и Сократа), являются не самыми лучшими претендентами на роль начал. Они представляют собой предельные логические абстракции, которые и между собой взаимодействовать не могут, и сами по себе не в состоянии произвести что-то, что отличалось бы от них. Из них невозможно получить ни идей, отличных от единого и двоицы (например, идеи человека или собаки), ни реальных физических вещей с их неумозрительными свойствами, ни целесообразной деятельности. Единое и двоица не содержат в себе того, что могло бы их привести к взаимодействию. Сами они взаимодейст-

вовать не могут, и при допущении их общения друг с другом (объединения, различения и т. п.) всегда примысливается что-то извне, отличное от них обоих, что манипулирует ими как предметами своей деятельности<sup>10</sup>. Если началами идей считать единое и двоицу, то бессилие начал неизбежно выразится в бессилии идей.

Бессилие указанных начал в особенности хорошо заметно при объяснении целесообразного характера деятельности. В этой области они совершенно лишены смысла — никто и никогда не руководствуется в своих поступках единым и двоицей как своими последними основаниями деятельности, к которым нужно стремиться ради них самих или избегать ради них самих. Эти начала совершенно не способны к функционированию в роли целевых причин и к адекватному описанию сложных целесообразно организованных явлений; в этих началах просто нет такого ресурса. С их помощью можно в той или иной степени *правдоподобно* смоделировать, пожалуй, только математические объекты, либо при больших натяжках и непоследовательности — лишь некоторые свойства самых низших слоев природной реальности — физических безжизненных объектов, их объем, величину, но не более того. Без натяжек и без нарушающей последовательность «скачка» от *не-сущего* к сущему с их помощью не объяснишь, к примеру, целесообразной деятельности человека, целесообразного устройства живого организма и поведения животных.

Мыслившие по-пифагорейски Платон и платоники производят впечатление людей, пытающихся с помощью старой, физической, редуционистской (т. е. считающей подлинно существующее предельно элементарным, простейшим состоянием) установки объяснить принципиально новые для неё явления, обнаруженные за пределами физического под-

хода и в прежнюю программу не укладывающиеся.

Совершенно очевидно, что в течение какого-то времени пифагорейские представления вполне устраивали Платона. Можно с высокой степенью вероятности предположить, что, по крайней мере, до тех пор, пока идеи фигурировали в мышлении Платона фактически как гипостазированные значения слов, а взаимодействие между идеями и между ними и вещами строились по образцу логических отношений, возникающих между представлениями, положение единого и двойцы в роли всеобщих начал не вызывали у него (Платона) возражений. Дело, однако, заключается в том, что первоначальное платоновское учение об идеях, в котором последние предстают проекцией значений слов в сферу физических объектов, является неудовлетворительным для нужд самого идеализма. Если идею не продемонстрировать в качестве умозрительной *причины* физических вещей, если не показать, как эти идеи *фактически* причиняют, то рассуждение о самом по себе человеке или о самой по себе лошади будут восприниматься как софистические упражнения по производству иллюзий.

Платон, по всей видимости, стремился понять идею именно как причину, *производящую* вещи, как реально действующую причину. К сожалению, размеры статьи не позволяют сколько-нибудь подробно реконструировать процесс эволюции платоновских представлений об идеях, поэтому приходится лишь отметить, что поиск причинного характера связи идей и вещей привел Платона к сближению идеи и деятельности. Пример человеческой деятельности наиболее ясно демонстрирует то, как умозрительное (наши мысли, значения слов) вполне реально (а не только логически) действует в качестве причины возникновения физических вещей. Если Платон действи-

тельно стал разрабатывать деятельностную модель идеи (а так, вероятнее всего, и было), то последняя с неизбежностью должна была вступить в противоречия с пифагорейскими элементами в его мышлении, прежде всего и главным образом — с началами. Логично предположить, что с этого момента, видимо, начинается отход Платона от пифагореизма, поддержанный, кстати, не всеми его учениками.

Дело, однако, не только в пифагореизме. Дело в том, что в определенный момент Платон осознал ограниченность физической исследовательской парадигмы вообще, состоящую (ограниченность) в невозможности непротиворечивого и последовательного выведения сложного из простого, целесообразности человеческой деятельности — из одного, многого, из чувственно воспринимаемых стихий, и не столь важно, когда это произошло. По крайней мере, в «Федоне» платоновский Сократ рассуждает именно так, как если бы он понял несуразность «скачка» от простого к сложному, от чувственно воспринимаемого к умозрительному<sup>11</sup> и надумал перейти от физической исследовательской парадигмы к деятельностной<sup>12</sup>. Важно, что, находясь в одной и той же ситуации со своими учениками, в частности Спевсиппом, Платон принимает решение, которое многим из них так и останется непонятным: уяснив, что в абстрактно-логическом понимании единого недостаточно определений для того, чтобы из него получить деятельность с благом как её основанием, Платон не вынес, как Спевсипп, благо и деятельность за пределы единого в сферу следствий (явлений), а превратил в самостоятельное начало (например, в диалоге «Государство»).

Для человека, искусенного в логике, каковым был Платон, рано или поздно не могло не стать очевидным, что между началами деятельности и началами при-

роды, как их понимали пифагорейцы (да и физики вообще), нет полного соответствия, что единое и многое (двоица) слишком бедны определениями, чтобы из них можно было бы понять целесообразную активность, к примеру, человека, что в деятельности есть то, чего нет в едином и двоице. И если мыслитель не желает получать в следствиях то, чего не было в причинах, не желает получать что-то из ничего (к этому, кстати, спокойно относился Спевсипп, учивший, что благо, зло, прекрасное и т. п. отсутствуют в началах — едином и многом, но появляются в следствиях), то логика подскажет ему, что лучше начала деятельности превратить во всеобщие начала, а так называемые природные сделать моментами первых.

Высказанное требование весьма серьезно, ибо оно означает перестройку исследовательской установки на основе иных начал, оно означает, что единство природы и деятельности должно строиться на основании именно последней. Этим до Платона не занимался еще никто (Анаксагор не смог совместить натурфилософскую и деятельностьную парадигмы, оставшись фактически на позициях натурфилософской, а Сократ, хоть и избрал деятельностьную, тем не менее, отказался распространять её за пределы человеческой активности).

В диалоге «Софист» Платон занимает позицию, совершенно не похожую на ту, которая была ему свойственна прежде и суть которой сводилась к гипостазированию понятий. Конечно, это была не только его прежняя позиция, но и вполне настоящая позиция для его последователей разных оттенков, которые сохраняли верность натурфилософской исследовательской парадигме и нормам элейского мышления, ориентированным на соблюдение формально-логических законов тождества и противоречия. При таких посылах умозрительная реальность ока-

зывалась существующей совершенно обособленно от чувственно воспринимаемых вещей, без возможности какой-либо связи с ними, совершенно неподвижно<sup>13</sup>. Сторонники такого понимания идей<sup>14</sup> хотели, видимо, сохранить их как объект отвлеченного мышления, но именно как объект, как вне мышления находящуюся вещь, тождественную себе и исключаящую из себя все иное, ибо в противном случае эта вещь сделалась бы становящейся. Указанное оберегание идей стратегически не оправданно, поскольку лишает возможности показать умозрительные вещи как сущности чувственно воспринимаемых вещей, чем подрывает доверие к первым. Рассуждения об уподоблении чувственно воспринимаемых вещей идеям выглядели крайне неубедительными, отчего страдал сам замысел учения об идеях. Кроме того, уподобление оказывалось находящимся в сфере становления, поскольку в уподоблении нечто делается подобным иному, отличному от себя самого. Да и мышление, являясь деятельностью, тоже оказывается в сфере становящегося.

Именно на эту слабость обратил внимание Платон. Он подчеркивает, что уподобление — это не действие, а взаимодействие, и оно не может быть односторонним, оно обязательно двустороннее. Уподобление может быть только взаимоуподоблением. В уподоблении одна сторона должна стать действием, другая — должна страдать<sup>15</sup>. Если, к примеру, познание признать деятельностью, способной постигать идеи, а идеи, в свою очередь, признать познаваемыми, то с неизбежностью придется также признать и их страдательный характер<sup>16</sup>. И хотя страдательный характер идей еще не означает деятельности, в «Софисте» Платон достаточно ясно предполагает, что настоящее, подлинное бытие должно быть связано с деятельностью — с душой и умом<sup>17</sup>.

Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что в достаточно поздних диалогах, таких, как «Государство», «Тимей» и «Законы», Платон без колебаний занимал позицию, ядром которой стала деятельностная модель<sup>18</sup>. В «Законах» он сознательно и резко противопоставил свою модель натурфилософской, приверженцы которой «...смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это они называют природой. Душу же они выводят позднее из этих начал»<sup>19</sup>. Сам Платон именно деятельность (ум и душу) определил в качестве принципа мироустройства, она, по его представлениям, первична по отношению ко всему телесному, а вместе с ней первичными являются формы и ближайшие её продукты — «мнение, забота, ум, искусство и закон», которые существовали раньше «жесткого, мягкого, тяжелого и легкого»<sup>20</sup>, т. е. раньше четырех стихий. После этой фразы он формулирует мысль, которая могла шокировать физика или софиста: «Рано возникли и великие первые творения, и свершения искусства, так как они существуют среди первоначал; а то, что существует по природе, и сама природа, — впрочем, это название неправильно применяют — возникло позднее из искусства и разума и им подвластно»<sup>21</sup>. Если не считать Анаксагора, позиция которого не отличалась ясностью и последовательностью, то следует признать, что в сравнении с предшествующей традицией этот шаг характеризовался высокой степенью новизны.

Смена исследовательских парадигм привела Платона к существенному переосмыслению сложившейся картины мира как на универсальном, так и на элементарном её уровнях. Если прежде космос рассматривался как результат либо колебательных движений одной стихии, либо случайного взаимодействия многих стихий при участии слепых сил, то с прида-

нием деятельности статуса элемента и начала космоса этот последний стал пониматься как результат целесообразной деятельности, построенной на основе знания, как искусственный в основе своей. В сущности, весь космос есть деятельность, *всё есть деятельность*, вся полнота космического бытия есть всего лишь одна деятельность. То, что прежними философами называлось природой, есть следствие того, что ими же называлось искусством. Платон перевернул картину мира вверх природой и вниз деятельностью.

Смена исследовательских парадигм привела к серьезным изменениям в понимании элементарных форм реальности. Натурфилософский способ мышления предполагал, что сложное разлагается на простое. То, что уже ни на что не разлагается, и из чего составляется все сложное, есть элемент. Самые фундаментальные элементы являются и самыми простыми. При этом допускалось, что элементы существуют самостоятельно по отношению к составленным из них сложным вещам, а последние складываются из элементов как из некоторого внешнего для них материала.

Совсем иначе устроена деятельность. Она очевидно сложна и предполагает наличие в ней элементов. Что может быть элементом деятельности, что суть то, из чего деятельность составлена примерно так же, как тело состоит из более мелких тел? Из каких элементов её можно собрать? Использование натурфилософской логики дает здесь сбой: деятельность не «собрать» из элементов, не являющихся деятельностью, существующих отдельно от неё и самостоятельно по отношению к ней (об этом Платон говорит в «Федоне»). Деятельность, скорее, сама есть элемент, не сводимый ни к какому иному элементу.

Стоит допустить такое предположение, как тотчас возникает трудность, свя-



занная с тем, что деятельность, будучи неразложимой, сама при этом не является простой. Она, хоть и изначально для определенного круга вещей, например, для одушевленных, но при этом сложна уже в самом исходном пункте. Её сложный состав предполагает, что она с чего-то начинается, к чему-то стремится, как-то и чем-то реализуется. В ней много элементов, но специфика деятельности состоит в том, что они не существуют вне деятельности, точнее сказать, они не существуют вне деятельности так, чтобы её можно было из них собрать. Деятельность состоит из элементов, но они не стоят вне деятельности, вне самой деятельности её элементов не существует; с гибелью деятельности тотчас гибнут её элементы, вне неё они лишены смысла<sup>22</sup>. Она сложна<sup>23</sup>, но при этом изначально и не составлена<sup>23</sup>, только она сама может существовать самостоятельно, а её элементы не могут<sup>24</sup>. То, из чего составлена деятельность, существует лишь в ней и к самостоятельному существованию не способно. Более того, любой элемент деятельности есть деятельность. Благо, к примеру, — не внешний для деятельности объект, а именно определенная деятельность; если благо суть только внешний для деятельности объект — какая-то вещь, а в самой деятельности на «генетическом» её уровне нет стремления (деятельность) к благу, нет понимания или усмотрения (это тоже деятельности), что есть добро и зло, то деятельность никогда не «научится» тому, чтобы стремиться именно к благу. Деятельность, направленная на достижения, например, блага, уже имеет в себе «информацию» о благе, благо уже входит элементом в её структуру. Если же благо есть элемент деятельности, причем умозрительной, не подчиняющейся законам трехмерной пространственной внеположенности<sup>25</sup>, то чем предмет деятельности будет отличаться от самой деятельности?

Нетрудно заметить, что разные исследовательские парадигмы по-разному трактуют элементы: физическая установка побуждает в поисках элементов разлагать сложную вещь на её составляющие до тех пор, пока не обнаружится наиболее простая вещь или свойство, далее не разложимое и способное к самостоятельному и внешнему для сложной вещи существованию. Исследовательская парадигма, которая именно деятельность делает принципом понимания всего остального, оказывается перед неизбежностью считать элементом сложное целое, элементы коего не самостоятельны и существуют только внутри целого (деятельности). Очевидно, что указанные парадигмы в трактовке соотношения элементов и того, что из них получается, занимают прямо противоположные друг другу позиции.

Если намеченный здесь процесс перехода Платоном от одной парадигмы к другой действительно происходил (фактически так вероятнее всего и было<sup>26</sup>), то в процессе этого перехода менялся и статус идей, ума и мышления. Из находящихся вне ума и мышления самостоятельных вещей, на которые ум взирает извне, идеи в результате указанных теоретических изменений превращаются в формы деятельности ума<sup>27</sup>, в нем самом находящиеся и построенные по его же законам, т. е. превращается и в продукты и в начала деятельности одновременно<sup>28</sup>.

Таким образом, можно заключить, что, по мере развития идеализма и по мере понимания Платоном его (идеализма) потребностей, менялось и платоновское понимание начал всего сущего. Наиболее раннему, абстрактно-рассудочному пониманию идей вполне соответствовали пифагорейские представления о началах всего — о единице и двойце, к которым, будучи сократиком, Платон обратился, впервые приступив к серьезному самостоятельному исследованию природных явлений. Однако со време-

нем, по мере углубления своего понимания идей и сближения их с деятельностью, платоновский уклад мысли перестроился таким образом, что именно деятельность и её элементы стали началами всего сущего, в том числе и природы. Разумеется, замена одной парадигмы на другую имела своим следствием изменение «удельного веса» пифагорейских начал — единого и двойцы. Понимание идеи как деятельности выдвигает на роль

начала всего сущего именно благо, а не единое. И хотя единое вытесняется благом из прежде центрального положения, оно (единое) не исчезает совсем, а остается внутри деятельности как не существующая вне этой деятельности ее характеристика. Следствием этого процесса стала неизбежность ослабления пифагорейских элементов в мышлении Платона и усиление элементов анаксагоро-сократовских.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Э. Целлер, к примеру, полагал, что Платон не отталкивался от пифагорейского учения, а, наоборот, приближался к нему с возрастом. Так, Э. Целлер считал, что диалог «Филеб» написан в пифагорейском стиле, явные признаки чего он усмотрел в использовании в данном диалоге понятий «единое» и «многое», «предел» и «беспредельность» (см.: *Целлер Э. Очерк истории греческой философии*. С. 127). В использовании указанных понятий нет ничего специфически пифагорейского: термины «единое» и «многое» являются «стандартными» для всей натурфилософии, равно как и понятие «беспредельное». Разве что термин «предел» мог бы служить подтверждением пифагорейского присутствия, но даже если бы это было и так, то наличие такой терминологии вовсе не означает, что пифагорейская проблематика и пифагорейский метод являются доминирующими в диалоге и захватили образ мысли Платона. Пифагорейским же Э. Целлер считал и диалог «Законы», в котором, как представляется, доминирует как раз антипифагорейская позиция Платона. Кроме того, на наш взгляд, Э. Целлер совершенно неоправданно аристотелевские пассажи о Платоне из первой книги «Метафизики» толкует как описывающие позднюю позицию учителя. Не свидетельствует об усилении пифагореизма в творчестве Платона и диалог «Послезаконие». Действительно, в нем Платон расхваливает учение о числе, настаивая на том, что без умения считать человек не был бы мудрым, с чем довольно легко можно согласиться. Но если внимательно всмотреться в статус учения о числе в этом диалоге, то окажется, что оно не самостоятельное, что оно имеет подготовительный характер и служит цели, отличной от умения считать, — цели блаженства. Умением считать человек тренирует свои мыслительные способности, оно помогает обрести истинное мнение о справедливом, прекрасном, благом (см.: *Платон. Послезаконие* 978 b–c), Умение считать — это средство, но не цель.

<sup>2</sup> Не следует забывать, что первый значительный этап философского развития Платона был сократическим. Находясь в его границах, Платон занимался в основном той проблематикой, которая связана с человеческой деятельностью, и не изучал природных явлений.

<sup>3</sup> Так бывает, когда мыслитель держится каких-то положений, а затем в поле его зрения попадают новые положения, не вполне совместимые с первыми, но тоже кажущиеся важными. На первых порах философ неизбежно вынужден едва ли не механически их объединять до тех пор, пока не будет найдена их внутренняя связь, удерживающая необходимое и отбрасывающая внешнее и «лишнее».

<sup>4</sup> Следует отметить, что мыслители доплатоновской философии — физики, софисты, Сократ и сократики — считали подлинно существующим чувственно воспринимаемые (фактически или в принципе) единичные вещи, которые они отождествляли с природой. Эта интуиция усиливалась софистами, позиция которых характеризовалась тем, что связанные с умом слово и речь они трактовали как противоположные природе искусственные явления, условные и потому лишь кажущиеся существенными. Сократу и некоторым его последователям, включая молодого Платона, опиравшимся в исследовании человеческой деятельности на чистые значения слов (отвлеченные понятия), это положение софистов было крайне невыгодным. В самом деле, если поистине существуют только чувственно воспринимаемые вещи, то предложение Сократа руководство

ваться в своих поступках совсем не единичными и чувственно не воспринимаемыми значениями слов выглядит как резкий уход от действительности в область искусственного и иллюзорного. Тому, кто испытывал симпатии к Сократу и его учению, для сохранения имиджа последнего нужно было показать, что чистые значения слов (отвлеченные понятия) вовсе не искусственны и не иллюзорны, что они имеют отношение к подлинной реальности и имеют в ней свой источник, и что есть в самой реальной то, что соответствует чистым значениям слов. Именно в этом направлении развивалась мысль Платона.

<sup>5</sup> Об этом красноречиво говорит Сократ в платоновском «Федоне», рассуждая о том, почему он все еще продолжает оставаться в заточении, а не предпринял действия к собственному освобождению.

<sup>6</sup> В позднем диалоге «Законы» Платон следующим образом сформулировал позицию своих предшественников — физиков и софистов — в вопросе определения статуса природы и деятельности: «Они говорят, что, по-видимому, величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой и случаем, а менее важные — искусством...» (*Платон. Законы* 889 a–b). Скорее всего, на первом этапе становления своего идеализма Платон имел такое же видение указанных явлений.

<sup>7</sup> См.: *Аристотель. Метафизика* 988 a 15.

<sup>8</sup> Об этом сообщает Аристоксен, ученик Аристотеля. Он пишет во второй книге «Гармоники» о том, что люди пришли на лекцию узнать о благе в его обычном понимании — «о богатстве, здоровье, силе, вообще о каком-нибудь необычайном счастье. Но это оказались речи о науках — о числах, о геометрии и астрологии, о том, что Благо — Единое» (*Аристоксен. Элементы гармонии*. М., 1997. Кн. II, 2).

<sup>9</sup> *Аристотель. Метафизика* 1072 b 30–34.

<sup>10</sup> Следует заметить, что пифагорейцы отождествляли логику построения числа или геометрической фигуры с логикой построения самой физической вещи, описываемой соответствующим математическим представлением. Пока Платон придерживался своего первого варианта трактовки идей как гипостазированных значений слов, пифагорейский инструментарий был ему очень кстати. Но, увы, в рассуждениях такого рода господствуют всего лишь аналогии, сохраняющие параллелизм между тем, что подлежит объяснению, и тем, посредством чего объяснение производится, отчего создается лишь видимость объяснения, но не само объяснение.

<sup>11</sup> См.: *Платон. Федон* 98 b–99.

<sup>12</sup> Так оно и было — реальный исторический Сократ реализовывал в своих исследованиях именно деятельностьную парадигму, поскольку только деятельность и изучал. Следует лишь уточнить, что Сократ так и не распространил деятельностьную модель за пределы человеческой активности на природу.

<sup>13</sup> Движение свойственно тому, что соединено с *не-сущим*, как учили элейцы, т. е. чувственно воспринимаемому и «текущему».

<sup>14</sup> Впрочем, не только идей, но также и чисел и любых других умозрительных вещей, притязающих на роль сущностей чувственно воспринимаемых вещей.

<sup>15</sup> См.: *Платон. Софист* 248 a–b.

<sup>16</sup> См.: *Платон. Софист* 248 d–e.

<sup>17</sup> «Дадим ли мы себя легко убедить в том, — спрашивает Платон, — что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» (*Платон. Софист* 248 e — 249 a). На этот риторический вопрос Платон сам дает отрицательный ответ, из которого следует, что подлинное бытие следует понимать как живое, одушевленное и умное, а следовательно, деятельное.

<sup>18</sup> При этом важно отметить, что термин «деятельностный» не является платоновским и используется в данной статье лишь для того, чтобы подчеркнуть специфический характер избранного Платоном элемента, суть которого состоит в том, чтобы быть одновременно и сложным, и элементарным. Сам Платон в такой ситуации использует традиционный для того времени термин — «искусственный» (см.: *Платон. Законы* 892 b–c).

<sup>19</sup> *Платон. Законы* 891 c–d.

<sup>20</sup> См.: *Платон. Законы* 892 b–c.

<sup>21</sup> *Платон. Законы* 892 b–c.

## ФИЛОСОФИЯ

---

<sup>22</sup> Может ли существовать цель, если нет того, что могло бы к ней стремиться? Может ли существовать план действий, если нет цели?

<sup>23</sup> Имеется в виду, что её не составить из элементов таким образом, каким это делает мастер, собирая вещь из деталей, или геометр, составляя объем из точек, линий, плоскостей.

<sup>24</sup> Такое «устройство» деятельности — изначальное наличие в ней её элементов и начал — обуславливает то, что она в состоянии реализовывать свой потенциал (действовать) только благодаря себе самой, благодаря тем началам и элементам, которые вне неё не существуют нигде: в ней самой существует импульс к действию, цель и т. п. Наличие всех необходимых для деятельности элементов и начал в самой деятельности делает её способной к тому, что Платон называл самодвижением (движением, которое движет себя самого) и с чем он связал душу (деятельность). При этом важно отметить, что именно самодвижение он справедливо считал самой первой и самой фундаментальной (элементарной) формой движения (см.: *Платон. Законы* 894 b–896 a; *Федр* 245 c–e).

<sup>25</sup> И потому не могущий находиться где-то в другом месте от самой деятельности.

<sup>26</sup> О том, что такое изменение в мышлении Платона действительно произошло, свидетельствуют, как уже говорилось, например, такие диалоги, как «Софист», «Государство», «Тимей», «Законы» и даже «Послезаконие».

<sup>27</sup> Специально следует оговориться, что речь не идет о том, что человеческая деятельность, в частности, мышление, и есть идея. Сближение идеи с *деятельностью* вовсе не означает отождествление идеи с человеческим *мышлением*. Платон различает идею и нашу мысль (например, в «Пармениде») и понимает мысль как всего лишь отражение в нас чистого бытия. Человеческая деятельность подобна идее, построена по ее принципу. При этом важно иметь в виду, что Платон подчеркивает различие между нашим умом и Умом универсальным (в том же «Филебе», например), и то, что для нашего ума может быть «внешней вещью», для универсального Ума может быть его деятельностью.

<sup>28</sup> Форма деятельности — это и то, с чего деятельность начинается, и то, что она производит, и все это одновременно.