

текста приписывается неправильности истолкования или другим внешним причинам (неточности перевода, ошибке древних переписчиков, неверности традиции и т. д.), тогда как всякое глубокомыслие — самому Платону. Поскольку смысл текста определен своим контекстом, постольку такая стратегия чтения имеет бесконечные возможности для расширения и развития. Текст невозможно исчерпать (поскольку невозможно исчерпать контекст), а значит мудрость Платона оказывается поистине бесконечной.

Идея эзотерического знания. Авторитет Платона держится не только авторитетом античной традиции. Грезят о каком-то эзотерическом знании, недоступном смертным, но открытом «божественному Платону». Исчерпать мудрость Платона оказывается невозможным не только потому, что его тексты бесконечно насыщены смыслом, но и потому, что они представляют собой тайнопись, священное послание.

Поэтичность Платона, мифологическое богатство его текстов — залог непреходящего к нему интереса.

*И. А. Гончаров**

ПРАКТИКА УМОЗРЕНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО МОНИЗМА

Специфика философского знания связана с многовековой традицией определения ее собственного предмета исследования. Еще одна специфическая черта философско-

* *Гончаров Игорь Анатольевич* — канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сыктывкарского государственного университета.

го знания состоит в том, что целостность предмета философии заключается в его противоречивости. За счет того, что всякое различие здесь доводится до противоположности и противоречия, имеющих всеобщий характер, философское знание является перед нами в качестве единства многообразных практик исследования. Именно на эту, практическую сторону философского знания нам бы хотелось обратить внимание в данной статье.

Практика философского познания непосредственным образом связана с теоретическим обоснованием единства мира. Более того, сам способ обоснования единства мира может быть интерпретирован как своего рода философская практика. Особенно наглядно, по нашему мнению, это может быть выявлено на материале платонизма. Основное противоречие, лежащее в основе развития платонизма как своего рода исследовательской практики формулируется в качестве известного противоречия, связанного с проблемой взаимоотношения идеи и вещи. Аргумент от третьего человека, приведенный Платоном в «Пармениде» и является одним из вариантов формулирования основного противоречия платоновской философии.

Однако. Для нас несомненен и другой факт, связанный с тем, что платонизм, а особенно неоплатонизм представляют собой монистическую философскую систему. Какова возможность решения указанной нами апории и какова возможность трансформации платонизма в монистическую философскую систему?

Как полагает Г. Властос, уже у самого Платона есть подобная возможность интерпретации трудности, связанной с аргументом от третьего человека. Дело в том, что, по мнению этого исследователя аргумент о необходимости допущения третьего человека не следует с необходимостью

из контекста платоновского рассуждения, и, поэтому оно может быть интерпретировано в ином варианте.

Вот фрагмент, который анализирует Властос:

«— А что, если ты, таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому, все это должно представиться великим?»

— По-видимому.

— Итак, открывается еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством» (132 b).

Властос считает, что последовательность аргументов выглядит примерно следующим образом. А1: если много больших предметов, то они причастны величине самой по себе. Затем следует аргумент А2: если предметы а, b, с и F-ность (общее им свойство) все F(т. е. идея), то должна существовать иная F-ность, поскольку и а, b, с, и F-ность относятся к F. Отсюда вполне естественно вытекает сам аргумент от “третьего человека” А3(а): если а, b, с и F-ность все F, то должна существовать иная форма F-ности и так до бесконечности.

По мнению Властоса, вывод А3(а) отнюдь не следует из А2. Отсюда может и следовать вывод А3: всякая форма предидируется сама собой, поэтому великость велика сама по себе, F-ность сама по себе есть F. Отсюда следует аргумент А4: если что-нибудь имеет определенный характер, оно не может быть идентично с формой, в соответствии с которой мы определили ее характер, т. е., если х есть F,

то x не может быть идентичен F -ности. Следующий аргумент А5: если F -ность есть F , то F -ность не может быть одинакова с F -ностью. Последний аргумент резюмирует предшествующее ему положение А4 (а): F -ность отдельного нетождественна F -ности всеобщего. В результате у нас возникает, с одной стороны, F — всеобщая форма и с другой — бесконечное число частных форм: $F1$, $F2$, $F3$, и т. д.

Последний аргумент А5 формулирует в форме противоречия то, что формулируется по-другому в аргументе «третьего человека»: всеобщая форма равна и неравна себе. Каждый индивид имеет свою собственную форму. Почему мы определяем эти различные формы как одно качество? Если из платоновского рассуждения будет следовать вывод, предлагаемый Грегори Властосом, то тогда мы имеем дело с еще одной демонстрацией дуализма идеи и вещи. Отсюда, по мнению автора, возникает двоякое употребление глагола быть¹. Это двоякое определение связано с предсцированием всеобщего *качества* и многообразия единичных проявлений, ставящих под вопрос само существование качества².

Задачей, которую решает Платон в данном случае, является разделение мира в соответствии с принципами элеатов, но стремился Платон не к отрицанию какой-либо из сторон, но к тому, чтобы разделить реальность по степеням.³ Такое определение принципов платонизма не лишено основания, по крайней мере, оно имеет право на существование хотя бы в качестве логического допущения, т. е. в качестве одной из возможных интерпретаций платоновского учения об идеях.

Способ интерпретации Г. Властосом взаимоотношений идеи и вещи, в конечном счете, связан с тем, что из

рассуждения должно быть исключено качество в форме некоей общности. Общее качество является абстракцией, и поэтому вопрос о великом как обобщенном величии многих вещей лишен смысла. И путь, ведущий к аргументу от третьего человека, и путь ведущий к отказу от качественности, продемонстрированный Г. Влассосом, являются своего рода алгоритмами, кладущими начало противоположным способам философствования. Так, аристотелевское понимание монизма достигается за счет сохранения качества, но — и изгнания рода как отдельно сущего. Противоположный способ построения монистической философской системы предполагает отказ от качества, как общности, но сохранения рода как единичности, как бытия существующего отдельно и независимо от вещей. Допущение рода, таким образом предполагает иррациональную процедуру определения мира. Род не может быть определен через внешнюю границу, поскольку, тогда он станет видом — т. е. качеством, следовательно род определяется через себя самого, т. е. является своим собственным подмножеством. Такой способ суждения и определения есть ничто иное, как логический парадокс. Всякая рациональная система от Аристотеля до Рассела ограничивает область своей деятельности через запрет суждений такого вида.

Тем не менее, последовательное развитие обоснования через род, а не качество в традиции неоплатонизма приводит к тому, что создается монистическая система неоплатонизма. Становление этой формы монизма противоположно рационально-метафизической форме уже потому, что достигается через практику, т. е. за счет выхода за пределы дискурса и возможности усмотрения единства как реальной природы единичной вещи. Речь идет здесь о практике умозрения, полностью сформировавшейся в рам-

как философии неоплатонизма. Единичная вещь может быть определена через общее качество, т. е. через рациональную процедуру. Результатом акта рефлексии является определение, но именно эта процедура совершенно не годится для того, чтобы мыслить мир как единство. Парадокс состоит в том, что сам дающий определение субъект является частью сущего, т. е. того, что должно быть определено, следовательно, и акт рефлексии должен включать в себя и акт самосознания. Но акт самосознания как рефлексия является неадекватным самому себе. Вот как Плотин описывает эту неадекватность акта самосознания как рефлексии: «В соответствии с этим, восприятие существует и возникает, как обращающееся к разуму и действию, соответствующему жизни души, затем вновь отделяется, подобно видимости, отражаемой в гладкой и ровной поверхности зеркала. Подобно этому, существующее в пределах видимости создано как образ, и не существующее в пределах действия души не имело бы никакого образа; пред душой то беспрепятственно выявляется, что содержится в нас самих, оно обнаруживается размышлением и является образом разума; созерцается это и в том, что познается чувствами, поскольку оно вместе с первым познаваемым существует, но так как разум в воображении действует, а это единство нарушается телесным волнением, то без образа разума действует воображение, и разум мыслит тогда без представления о себе самом, когда душа познает что-либо, то среди представлений в области разумного отсутствует представление о сущности разума. Многие действия в состоянии бодрствования, и созерцание, и работа, могут совершаться более успешно, когда мы созерцаем или действуем не осознаем самих себя» (Enn. I 4,10).

Проблема третьего человека может возникнуть лишь по недоразумению. Связано это с тем, что мы совершенно безосновательно удваиваем мир существующих вещей. Так, человек действует на основании своей разумной сущности, но она ему не дана в непосредственном восприятии. Как только человек попытается зафиксировать внимание на себе самом, то от этого страдает то дело, которое он делает. Представление о себе самом, о своей сущности поэтому является неистинным представлением. Человек в этом случае мыслит себя самого как часть мира среди других таких же частей и из-за этого теряет себя во множественности. «Не осознает себя читающим тот, кто читает, и в наибольшей степени тогда, когда он полностью погружен в чтение, также не осознает себя мужественным тот, кто поступает мужественно, то же относится и ко многим другим человеческим действиям, поскольку осознание человеком самого себя во время их выполнения приводит к неудаче; лишь тот осуществляет свою внутреннюю сущность совершенным образом, кто в большей степени действует и живет; в достойных мужах, которые живут таким образом, что не теряют себя в чувственно воспринимаемом, но себя в своей самости сосредотачивают, наибольшим образом утверждается жизнь» (Епп. I 4, 10).

Акт рефлексии является ложной формой, в которой формулируется истина. Именно поэтому, полученная таким образом истина неотделима от лжи. Истина может существовать без лжи только в том случае, если сам субъект не выпадает из ритма мировой гармонии, когда постижение становится не рефлексией, но практикой. Разрешение всякого противоречия осуществляется не за счет операции над внешним, но за счет упражнения, направленного на самого себя. В этом случае происходит

изменение угла зрения и противное становится единым. Праксис умозрения ничего не меняет в условии и решении задачи, но превращает противоречие в последовательность, именно это позволяет представить мир как различные степени единого постижения, что особенно характерно для традиции позднего неоплатонизма.

В заключении в качестве иллюстрации нашей мысли приведем возможность непротиворечивой интерпретации одной из апорий Зенона. Традиционно апории трактуются как доказательство путем сведения к абсурду: допускаем множественность, приходим к абсурду, следовательно, допущение неверно. В практике умозрения эта же апория может выглядеть и совершенно по-другому. Ахиллес пробегает расстояние такое же, какое проползает черепаха. Чем один бесконечный отрезок отличается от другого? Ничем, следовательно, положение Ахилла неизменно относительно положения черепахи. Вывод — они покоятся.

В последней интерпретации апория является не противоречием, но возможностью усмотрения единства мира, неким способом восхождения к истинному видению, что и составляет практику умозрения. Таким образом, можно сделать вывод, что в рамках платоновской традиции единство мира может быть понято не только как результат сугубо теоретической деятельности, но и как единство, полученное через единство воззрения, реализующегося в умозрительной практике.

Примечания

¹ См.: Vlastos G. The Third man Argument in the Parmenides // Studies in Plato's Metaphysics. N. Y., 1967. P. 245.

² В гегелевской философии эта противоположность представлена так; качество как наличное бытие отрицается сущностью и существованием. Правда, здесь это вплетается в логическое движение, и определения не противостоят друг другу, а одно снимается другим.

³ См.: Vlastos Gr. Ibid. P. 247.

*К. В. Лощевский**

«ТИМЕЙ» И ПЛАТОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Постановка вопроса о языке в контексте диалога «Тимей» представляется совершенно оправданной, ибо в нем исследуются две отдельные, хотя и чрезвычайно тесно связанные темы: во-первых, это — описание генезиса, а вернее генетической структуры зримого космоса, а, во-вторых, постановка вопроса о языке, адекватном такому описанию.

В посвященном языковой проблематике диалоге «Кратил» язык, рассматриваемый прежде всего как совокупность знаков, представлен таким образом, что в имени как языковом знаке можно выделить два существенных аспекта, которые только в своей взаимопринадлежности составляют имя как факт языка — означаемое и означающее. Означающее есть определенный звуковой комплекс, который достаточно произвольно поставлен в соответствие с означаемым — тем, что собственно высказывается в

* *Лощевский Кирилл Владимирович* — аспирант кафедры истории философии философского факультета СПбГУ.