
“Дар богов” в диалоге Платона “Филеб”. К вопросу о природе генад (16с5–10)

И. В. ОЩЕПКОВ

Так называемый “Дар богов” [15а–19а] в диалоге “Филеб” остается одним из самых загадочных и трудных для понимания, но вместе с тем и наиболее интересных мест в диалогах поздней группы. Часто в излагаемом здесь методе познания видят либо результат влияния пифагорейской традиции, либо даже прямое заимствование. Однако то, что может казаться убедительным объяснением появления подобного текста, особенностей его лексикки, не обязательно является таковым с точки зрения его толкования. Взяв за основу другие поздние диалоги Платона, можно иначе взглянуть на некоторые вопросы, касающиеся этого места “Филеба”. Вопрос о природе генад, которые становятся предметом рассмотрения в “Даре богов”, является наиболее важным с точки зрения интерпретации излагаемого метода познания. Ответ на него составляет главную цель данной работы. Одновременно осуществляется попытка разъяснить, какую роль здесь играют такие пары оппозиций, как единое–многое и предел–беспредельное.

The so called “Gift of the Gods” in Plato’s “Philebus” [15a–19a] remains to be one of the most enigmatic, perplexing and interesting texts in the ‘later’ dialogues. It was often considered as being largely influenced by Pythagoreans or even as a direct adoption of some Pythagorean way of inquiry. However, what might seem to be a good explanation of its origin and style, would not always work as a good way of interpretation. In this paper an attempt is made to interpret the “God’s Gift” as a part of Plato’s discussion of the dialectical method in the ‘later’ period. The problem of the nature of ‘henads’ is the focal point of the analysis, since these become the main subject of the ‘godly’ method. Also presented here are some thoughts concerning the role of the two oppositions which have traditionally been viewed as ‘pythagorean’, namely one & many and limit & unlimited.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Платон, Филеб, Дар богов, генада, монада, единое и многое, предел и беспредельное, древнегреческая философия.

KEY WORDS: Plato, Philebus, Gift of the Gods, henad, monad, one and many, limit and unlimited, Ancient Greek philosophy.

Введение

Данная работа посвящена анализу отрывка из диалога Платона “Филеб”, известного в критической литературе под названием “Дар богов”¹. Традиционно “Филеб” относят к числу наиболее поздних диалогов [Брэндвуд 1990, 245–246; Брэндвуд 1992; Фреде 1997,

383–389; Хэжфорт 1945, 4]. Его называют и одним из самых сложных для понимания [Бури 1897, ix; Грот 1888, 365; Сээр 1983, 108, 118, 119]. Указанный же отрывок снижал у исследователей особенно дурную славу и считается “одним из наиболее непроходимых мест платонических джунглей” [Баркер 1996, 143]. Однако он настолько емок и содержит так много для понимания позднего творчества философа – в первую очередь, сущности диалектического метода – что обойти этот важный текст вниманием было бы непрости-тельной ошибкой.

Условно текст можно разделить на три части: вступление, в котором перечисляет-ся ряд проблем относительно Единого и Многого (15а–16с); собственно “Дар богов” – метод, дающий возможность ответить на эти вопросы (16с–17а); а также разъяснения к сказанному, включая примеры применения метода (17а–19а). В данной работе будет рас-смотрены лишь первые несколько строк второй части (16с9–10). Точнее, одно-единствен-ное предложение, которое – учитывая то значение, которое оно имеет для интерпретации “Дара богов”, а также множественность возможных трактовок – можно было бы сравнить со своего рода былинным камнем на перепутье, придя к которому исследователи расхо-дились подчас в противоположных направлениях.

Действительно, странная формула, включающая в себя одновременно упоминание о едином и многом, о пределе и беспредельности, делает проблематичным практически любое объяснение природы тех “единиц”, называемых “генадами” и “монадами”, кото-рые являются предметом рассмотрения в “Даре богов”. Поэтому от ее интерпретации во многом зависит понимание всего разбираемого отрывка в целом. Многие исследователи склонны видеть в этих “единицах” не что иное как идеи. Таким образом, решение вопроса относительно их сущности имеет прямое отношение к полемике между теми, кто настаивает на присутствии теории идей в поздних диалогах в неизменном виде, и теми, кто считает, что она была подвергнута полному пересмотру.

Напомним вкратце, каким образом Сократ приходит к повествованию о “Даре богов”. Сократ, Протарх и Филеб выясняют, удовольствие или разумение является истинным благом в жизни. В ходе диалога обнаруживается, что не все удовольствия в одинаковой степени можно назвать благом. Однако и знанием мы можем называть весь-ма разные, а иногда и противоположные, вещи (13е9–10). Все это вынуждает Сократа перейти к вопросам о едином и многом, доставляющим людям, по его словам, немало хлопот (14с).

Некоторые из этих вопросов не заслуживают подробного рассмотрения. В частности, вопрос о том, как нечто одно, относящееся к “возникающему и гибнущему”, может быть одновременно единым и многим. Например, Протарх, с одной стороны, един, а с другой стороны, представляет собой некое множество – он и велик, и мал, и тяжел, и легок и т.п. (14d1–e4).

Однако “единицы” могут быть разными: кроме “возникающих и гибнущих” сущест-вуют и другие, называемые также “генадами” и “монадами”: “единый человек”, “единый бык”, “единое прекрасное”, “единое благо” (15а1–7).

Здесь обращают на себя внимание две особенности. Во-первых, в контексте рассмот-рения проблемы единого и многого единицами выступают как обычные вещи, так и то, что в других диалогах называлось идеями (см. особенно Parm. 130b–c). Во-вторых, ав-тор здесь не просто избегает употребления слов “идея” и “эйдос”, но вводит вместо них другие названия. (Слово “генада” (ἐνάς), по имеющимся данным, впервые появляется в греческом языке именно в этом месте)

Достойные же рассмотрения вопросы выражены в (15а4–b8). В нашем прочтении этих вопросов три: первые два имеют отношение к единицам как таковым, а именно, к их причастности Бытию и Единому, а третий – к отношениям между единицами. С точки зрения диалектического метода, два первых вопроса могут быть отнесены к операции объединения (сюнагогэ), а третий – к операции разъединения, деления (диэреза)².

Заканчивается вступительная часть “Дара богов” рассуждением о едином и многом в языке и речи: “Скажем, пожалуй, что посредством речи единое и многое, став одним и тем же, разносится повсюду и всегда присутствует в каждом отдельном речении – так было

в прошлом, так есть и теперь. И это не прекратится когда-либо, и не теперь началось, но является, как мне кажется, “бессмертным и бесстаростным” свойством, присущим нам (ἐν ἡμῖν) и нашей речи как таковой” (во всех случаях перевод наш. – *И.О.*). По-видимому, это свойство является для Сократа не менее трудной проблемой, чем перечисленные им выше.

Как бы там ни было, “Дар богов” – путь, который легко указать, но которому трудно следовать, путь, благодаря которому увидело свет все, что было до сих пор обретенно в области искусств и наук (16c1–4) – вероятно, может помочь в решении этих проблем.

Как уже было сказано, с интерпретацией этого места в диалоге связано довольно много сложностей. Однако в ходе предварительного анализа мы сконцентрировали внимание на следующих трех вопросах.

1) Какими могли быть условия и причины его возникновения? К какой традиции философствования он относится?

Обычно здесь видят влияние пифагорейской традиции. Такое влияние может казаться очевидным³, однако назвать при этом конкретный источник практически невозможно. Некоторые исследователи идут дальше, предполагая, что данный отрывок является прямым заимствованием. Однако в итоге вынуждены признать, что в таком случае он становится чем-то инородным как в контексте “Филеба”, так и в контексте всего позднего периода в целом; см., например: [Хафман 2001, 84–85].

Мы не готовы согласиться с гипотезами заимствования. Что же касается предположений о влиянии, то было бы некорректно говорить об этом прежде, чем будет рассмотрен вопрос о связи между этим отрывком и проблемами, решаемыми в других диалогах позднего периода. Если в ходе такого анализа мы поймем, что развитие платоновской мысли действительно принимает некое принципиально новое направление, то в этом случае можно строить гипотезы и о факторах, повлиявших на подобный поворот. Если же мы увидим здесь развитие прежних идей при отсутствии существенных отклонений и “скачков”, то очевидно, что первичным источником влияния могут быть именно прежние диалоги, вопрос же о влиянии других традиций, хотя и остается важным, но уходит на второй план⁴.

2) В каком ключе следует рассматривать “Дар богов” – относится ли он в большей степени к онтологии или правильнее было бы рассматривать его в аспекте гносеологии, платоновской теории знания? Действительно, с одной стороны, анализ вступительной части показывает, что сформулированные в ней вопросы существенно перекликаются с подобными вопросами в первой, “критической” части диалога “Парменид”. Это заставляет отдельных исследователей делать некоторые выводы относительно поздней платоновской онтологии; см., например: [Сзар 1983, 123–124]. Но с другой стороны, нельзя не согласиться, что путь или метод, указанный в основной части, является именно путем познания.

Мы склонны думать, что решающим здесь является все же тот факт, что вступительная часть предваряет собой рассуждение о методе, и ничто не мешает рассматривать весь “Дар богов” в первую очередь именно в гносеологическом ключе⁵.

3) Наконец, главный вопрос, вынесенный в заглавие данной статьи: какова природа единиц – генад (монад) – о которых говорится во вступительной части, и которые станут предметом рассмотрения в “Даре богов”? Во многом ответ на него зависит от ответа на первые два. И как уже говорилось, мы не сможем ответить, не разобрав первые несколько строк основной части “Дара богов”, к чему теперь и приступаем.

16c5

Сократ. Божественный дар людям – так, по крайней мере, мне кажется – был сброшен с небес при посредстве некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем. Согласно преданию, полученному нами от древних, которые были лучше нас и жили ближе к богам, то, о чем всякий раз говорится как о сущем, состоит из единого и многого, и содержит в себе от природы предел и бесправедность.

10

Идеи, вещи или нечто иное?

Итак, “Дар богов” начинается как своего рода “правдоподобный миф”. Ранее мы уже говорили, что “некий Прометей” вполне может оставаться Прометеем, покровителем всех *technai*, и нет необходимости видеть в нем какого-либо смертного, пусть даже пифагорейца [Ощепков 2012, 32–33]. Поэтому приступим сразу к интересующему нас предложению (16c9–10).

Учитывая некоторые его особенности⁶, количество возможных вариантов прочтения довольно велико⁷. Допустим, в данном случае речь может в том или ином смысле идти об идеях. Но тогда нам придется приписать идеям все, о чем здесь говорится – то есть что они состоят из Единого и Многого и что им присуще соединение Предела и Беспредельности по природе (или даже *от рождения* – *σύμφυτον*). Именно на чем-то подобном настаивают те исследователи, которые придерживаются теории радикального ревизионизма в оценке диалогов поздней группы. В том числе и те, кто видит всю позднюю платоновскую онтологию укорененной в пифагореизме (особенно это верно в случае Сэара, см., например: [Сэар 1983, 174–186]). Здесь, как им кажется, Платон признает, наконец, что его идеи теперь кардинальным образом отличаются от тех, о которых говорилось в средних диалогах: идеи уже не являются чем-то абсолютным, они не являются чем-то отдельным от вещей, они даже *рождаются* так же, как вещи, с единственным отличием в том, что их рождение оказывается результатом наложения Предела на Беспредельное, а вещи появляются из смешения с Беспредельным идеями.

Можно перечислить и множество других далеко идущих выводов, к которым приходят на основании данного пассажа, однако внимательное прочтение “Филеба” заставляет нас усомниться в том, что Платон был готов к подобному повороту. Ведь против этого говорят как предшествующие рассуждения Сократа, так и последующие. Действительно, если мы вновь вспомним предварительное рассмотрение существенных и несущественных вопросов, то увидим, что к несущественным относятся те случаи, “когда некто полагает единичное, принадлежащее *вещам, возникающим и гнущимся*” (τὸ ἐν <...> τῶν ἑννομένων τε καὶ ἀπολλυμένων). Достойным же предметом рассмотрения являются генады и монады, такие как “единый человек”, “единый бык”, “единое прекрасное”, “единое благо”. И если в первом случае мы видим вещи чувственного мира, а во втором – по крайней мере, нечто подобное идеям, то не можем не согласиться, что единственным отличительным свойством первых является их принадлежность к “возникающему и гнущемуся”. Следовательно, можно предположить, что идеи автор к таковым не относит⁸.

Кроме того, далее в тексте диалога читаем: “То, что является для нас устойчивым (βέβαιον) и истинным, то, что называем мы [наиболее] чистым, относится к сущностям, кои вечно и неизменно пребывают сами по себе (τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ σώσαύτω) и не допускают ни малейшего смешения (ἀμεικτότατα), а также к тому, что им в наибольшей степени родственно. Все же остальное следует назвать второстепенным и незначительным” (59c1–6)⁹. Сказанное здесь о вечных сущностях не вполне применимо к тому, о чем говорится в разбираемой нами фразе.

Тогда вряд ли речь здесь идет об идеях. Во всяком случае, мы можем с уверенностью сказать, что речь не идет *исключительно* об идеях.

Сомнительно также, что и вещи чувственного мира могут претендовать на роль единственного предмета рассмотрения – ведь в данном случае мы перешли именно к существенным вопросам.

Тогда о чем речь? По всей видимости, о том, “о чем всякий раз *говорится* как о сущем”. Ведь смысловое ударение можно поставить на λεγόμενον. И таким образом, отнести эту фразу к уровню λόγος. Действительно, почему-то немногие обращают внимание на тот факт, что фраза τῶν ἀεὶ λεγόμενων εἶναι очень напоминает ἕκαστον τῶν λεγόμενων ἀεὶ чуть выше (15d5), отсылающую, в свою очередь, именно к противоречивым особенностям λόγος (15d3–16a3). Если предположить, что ἀεὶ в обоих случаях относится именно к λεγόμενον, то мы можем с легким сердцем отказаться от гипотезы об идеях как един-

ственном предмете рассмотрения – гипотезы, кажущейся несколько странной, учитывая сказанное выше.

Предложенное прочтение, вероятно, дает возможность правильно понять данную фразу и тем самым в некоторой степени приближает нас к истине. И все же низведение проблематики “Дара богов” в плоскость λόγος, если понимать под последним только язык и речь (как этого, по-видимому, хотят Бенитез и Делькоминет, когда говорят об ὀνόματα и общих понятиях), в целом оказалось бы решением несколько однобоким.

Ведь если учесть, что “Дар богов”, кроме всего прочего, выявляет различие между эристикой и диалектикой (17a3–5), то закономерно поставить вопрос, в чем именно Платон видит подобное различие. Можно предположить, что оно не принадлежит (исключительно) к области языка и речи. Ведь и эристик, и диалектик говорят на одном и том же греческом, языке. А формальные отличия не будут существенными – ведь сказанное в (15d4–d8) практически не оставляет нам возможности усомниться в том, что указанное “бессмертное и бесстаростное” свойство присуще не только всем λόγος без исключения, но и нам самим¹⁰. И если в этом отношении между эристикой и диалектикой действительно нет различия, то оно должно состоять в чем-то другом.

Вероятно, оно кроется в особом видении диалектика. А именно: в его умении различить нечто неизменное, устойчивое и единичное в потоке сущего, увидеть единое во многом, в способности расчленив затем это единство “как жертвенное животное” на надлежащее количество частей (Politicus 287c), “разделять все на виды, рассекая по естественным сочленениям” (Phdr. 265e) и т.п. Благодаря этому диалектика становится наиболее истинной из всех наук (Phil. 58a).

И если мы предположим, что рассматриваемая нами фраза в большей степени относится к гносеологии – а именно, к методу диалектики, точнее, к неким *первичным* условиям его применения, то различие между идеями и вещами уже не будет на этом первом этапе чем-то очевидным; ср.: [Делькоминет 2006, 98]. Нам лишь предстоит получить такое знание. Тогда единственным различием, из которого исходит диалектик, будет различие между Единым и Многим, Пределом и Беспредельным. Именно это условие, похоже, является необходимым и достаточным для продолжения пути. Вероятно, оно же и дает возможность различать первичные единицы (генады), которые в ходе диалектического рассмотрения можно будет назвать идеями.

В этом главная трудность определения предмета – предмета, о котором идет речь в данной фразе, и предмета диалектического метода в целом. Он явно не совпадает с понятием идеи в его классическом виде (которое, как мы видим, в “Филебе” *не отвергнуто*). Это и не предмет (или совокупность предметов) чувственного мира. Тогда можно предположить, что это действительно специфический предмет диалектики, появляющийся в ходе применения данного метода. Действительно, еще в “Федре” мы узнаем, что человек, душа которого видела истину, способен посредством разума свести к единству (εἰ ζῆν) множество чувств в соответствии с идеями (κατ’ εἶδος) (249b7–c1). И можно предположить, что единства и единицы именно такого рода имеются в виду в “Филебе”: некоторые множества, рассматриваемые как единства согласно с идеями.

Это, в свою очередь, означало бы, что “генады” в данном случае не следует понимать как идеи per se, но как своего рода прообразы идей, элементы знания (ср. στοιχεῖα – 18b6–d2)¹¹. И было бы, вероятно, ошибкой делать на основе данного фрагмента выводы относительно онтологии, говоря о существенном пересмотре Теории идей в диалогах поздней группы.

Диалектический метод не может раскрыть истинной природы идей; ср. (Tim. 29d). Он не претендует на это хотя бы в силу ограниченности нашей способности познания и нашего языка, о которой Сократ говорил выше (15d3–16a3). Диалектика – всегда лишь приближение к истине в той мере, в какой мы видим единое в окружающем нас многом, в той мере, в какой можем соотносить полученные единицы с воспоминанием души об идеях и, наконец, в той мере, в какой полученное таким образом знание мы можем выразить в речи¹².

Вернемся, однако, к предмету, который по-прежнему не определен. Итак, мы не готовы сказать, что речь здесь идет исключительно об идеях. Не можем мы согласиться и с тем, что здесь говорится исключительно о чувственно-воспринимаемом. Придется, по-видимому, отказаться и от предположения об исключительно языковой природе рассматриваемых единиц.

Если мы скажем, что они представляют собой нечто, получаемое в результате сведения многого воедино согласно идее, то не внесем существенной ясности. И главное, не ответим на вопрос о том, имеет ли подобное нечто собственный статус в поздней философии Платона. Иными словами, должны ли мы, вслед за Аристотелем, допустить некую срединную область между идеями и вещами (μεταξὺ), отличную и от тех, и от других¹³? И если да, то следует ли из этого с необходимостью, что Платон в качестве предметов этой области видел числа или идеи-числа, существующие сами по себе, как на этом настаивает Аристотель?

Учитывая сказанное выше, с первым допущением – относительно μεταξὺ – нам, видимо, придется согласиться¹⁴, особенно в том случае, если мы рассматриваем эту проблему в гносеологической перспективе. Что же касается второго, то оно не так очевидно. Ведь взяв за основу все тот же “Парменид”, можно строить гипотезы о том, каким образом Платон мог представлять себе подобные единицы.

Мы имеем в виду предположение Сократа о существовании идей в душах в виде *ноэм* (132b–c); см. также: [Ощепков 2012, 42–43]. Безусловно, такое решение – во всяком случае, в имеющейся формулировке – было несостоятельным с точки зрения “спасения” Теории идей от критики Парменида. Однако если мы ограничим это утверждение, применяя его только к предметам рассмотрения диалектики, то никакого противоречия не будет. Действительно, с одной стороны, Платон, похоже, не сомневается в присутствии подобных *ноэм* в душе. С другой стороны, вряд ли он мог мыслить их в какой-то степени эквивалентными идеям самим по себе. Далее в “Пармениде” Сократ соглашается, что “сущностей самих по себе”, идей как таковых, в нас (ἐν ἡμῖν) быть не может. Ведь если бы таковые “в нас” присутствовали, то они тем самым уже не могли бы оставаться самими по себе (133c3–5). То же, что находится “в нас”, являет собой *подобие* (ὁμοίωμα) этих самых сущностей и имеет с ними одно имя (133c8–d)¹⁵. Такие подобия присутствуют и в наших душах – если бы это было не так, то невозможно было бы говорить ни о каком припоминании. Итак, есть идеи сами по себе, и есть их подобия в наших душах. Как бы мы ни назвали последние – *ноэмы*, мысли, понятия, концепты¹⁶ – можно предположить, что именно они имеются в виду, когда Платон говорит о “монадах” и “генадах” и когда он “полагает одну идею”¹⁷ для некоего множества. Главная трудность состоит в том, что идеями он называет и те, и другие, что не могло не вызвать путаницы¹⁸. В любом случае такое решение не будет означать принятие нами какой бы то ни было “концептуалистской” версии Теории идей, ведь мы говорим здесь *только о диалектике* и согласились выше, что некорректно делать выводы, касающиеся Теории идей, из диалектических рассуждений.

Итак, *ноэмы*, присутствуя исключительно “в душах”, отличаются как от идей самих по себе, так и от объектов, воспринимаемых чувствами. Ранее нам уже приходилось обращаться к вышеупомянутому фрагменту “Парменида” в связи с первыми двумя вопросами о Едином и Бытии из вступительной части “Дара богов” [Ощепков 2012, 42–44]. Сопоставление с подобными рассуждениями в “Теэтете” и “Софисте” (Theaet. 188c–189b; Soph. 237b–239c) позволяет сделать предположение относительно генезиса подобных *ноэм*. Обо всем, что может быть помыслено, душа ведет “разговор сама с собой” (Theaet. 189eб). Он может быть реконструирован следующим образом: “Я мыслю. Если мыслю, значит мыслю нечто (τι). Если мыслю нечто, значит (вероятно) нечто единичное (ἓν γέ τι). Если мыслю нечто единичное, то это единичное (вероятно) также и существует (ἔν γέ τι <...> καὶ ὄν)”. Последнее, то есть нечто мыслимое, относительно которого мы можем сказать, что оно причастно как Единому, так и Бытию, и можно было бы, вероятно, назвать *ноэмами* – основными единицами диалектического метода.

Безусловно, это всего лишь рабочая гипотеза, и мы оставляем открытым вопрос о том, насколько подобные *ноэмы* отличны от “логосов”, понимаемых в обыденном смысле

этого слова, и являются ли они некими особыми λόγοι τῆς ψυχῆς, о которых говорит Дамаский в своем комментарии к “Филебу” (In Philebum 50.25). Подобное рассмотрение выходит далеко за пределы анализа “Дара богов”.

Однако теперь предстоит выяснить, какое отношение все это имеет к перечисленным ниже двум оппозициям, которые многими считаются пифагорейскими.

Единое и Многое, Предел и Беспредельность

Единое и Многое здесь появляется не впервые – эта пара понятий сопровождала нас на протяжении всего предварительного рассуждения о существенных и несущественных вопросах. Тогда мы пришли к выводу, что истоки этих проблем стоит искать, в первую очередь, в “Пармениде” [Ощепков 2012, 40–42]. Но дело в том, что и вторая пара понятий содержится там же, будучи неразрывно связанной с первой.

Вообще, вопрос о роли Предела и Беспредельного в интерпретации данного фрагмента, да и места этой оппозиции в поздней платоновской онтологии в целом, являет собой беспредельное же поле для разного рода интерпретаций.

Относительно Предела как среди комментаторов древности, так и среди современных исследователей имеется некоторое согласие. Одни вторят интерпретации Аристотеля и ставят знак равенства между Единым и Пределом, другие предпочитают проводить некоторое различие (Предел, как аспект Единого – любая единица вносит предел в беспредельное). Однако никто всерьез не подвергает сомнению связь между Единым и Пределом, и на данный момент этого достаточно. Труднее, однако, провести подобные параллели между Многим и Беспредельным, и гипотез, объясняющих роль Беспредельного, примерно столько же, сколько и авторов, пишущих о нем.

Именно понятия *πέρας-ἄπειρα* (предел-беспредельность) часто называют *прямым* заимствованием из раннего пифагореизма.

Обе пары понятий соседствуют уже в самом начале первой гипотезы второй части “Парменида”. *Единое* рассматривается здесь как абсолютное Единое, оно не может быть *многим*, не может иметь частей, не может иметь начала, середины и конца, а значит, не имеет и *предела* – т.е. Единое *беспредельно* (в абсолютно негативном смысле этого слова) (137c–d). И как таковое оно не дано в чувствах, не может быть познано. Оно невыразимо (141d–142a).

Единое в качестве *Предела* – Единое Бытие – появляется во второй гипотезе. Здесь же вновь появляется и Многое (число) и Беспредельное. Беспредельное в этом случае фигурирует как беспредельное множество.

Вообще, говоря кратко – и это, вероятно, важно для понимания нашего фрагмента в контексте “Филеба” – беспредельное Платона можно рассматривать, как минимум, в двух смыслах: 1) беспредельное множество, понятое именно как множество единиц (беспредельное число вещей, причастных некоторой идее; частей, на которые можно разделить некоторую вещь; качеств вещей; градаций тех или иных признаков: великое–малое, теплое–холодное и т.п.); 2) чистая беспредельность, никоим образом не причастная Единому (не приемлющая в себе единиц и, следовательно, не имеющая ни внешних пределов, ни внутренних границ и представляющая собой некую неразличимую, недифференцируемую массу, поток). Беспредельное во втором смысле появляется в третьей гипотезе, где Иное рассматривается отдельно от Предела (как бы до его наложения, 158b–c), а также седьмой и восьмой гипотезах, в которых рассматриваются следствия отрицания Единого (Предела): если мы отрицаем Единое, то Иное не будет ни единым, ни многим, т.е. оно будет ничем, и о нем невозможно составить ни мнения, ни представления (164b–166c). См. также: [Корнфорд 1939, 155, 209–210].

Этот краткий экскурс во вторую часть “Парменида” призван показать, по крайней мере, две вещи. *Во-первых*, обе оппозиции, приведенные в начале “Дара богов”, являются еще в “Пармениде”, причем там они не только не мыслимы друг без друга, но и вся вторая часть “Парменида” в целом без них непредставима. Следовательно, не вполне

корректно говорить, что именно в “Филебе” они в таком виде появляются впервые (и на этом основании делать вывод, что “Дар богов” – прямое заимствование из некоего пифагорейского учения, подводя таким образом пифагорейское же основание под весь “Филеб” в целом).

Во-вторых, это рассмотрение дает возможность предположить пределы применимости диалектического метода: между областью, в которой невозможно никакое смещение (и вследствие этого несказанной), и областью, представляющей собой абсолютное смещение (и вследствие этого непознаваемой и несказанной). Или, исходя из рассуждений другого элейца, но уже из диалога “Софист” – между тем, что вечно неизменно, и тем, что вечно меняется (249b–d). См. также [Корнфорд 1935, 241–248].

И нам, возможно, потребовался бы более подробный анализ второй части “Парменида”, если бы мы были уверены, что разбираемая фраза из “Дара богов” имеет, прежде всего онтологическое звучание. Если же в большей степени мы склоняемся к гносеологической интерпретации, то найдем намного более простой ответ относительно сущности Беспредельного в данном фрагменте – ведь именно это понятие порождает наибольшее количество вопросов.

При такой трактовке Беспредельное здесь – как это ни парадоксально звучит – также будет своего рода пределом. А именно, пределом мыслимости и пределом возможности высказывания, конечной точкой пути. Действительно, если мы ограничимся только интерпретацией “Дара богов”, то увидим в первую очередь именно этот смысл¹⁹. В конце диалектического рассмотрения мы позволяем каждой единице в него “ускользнуть” в беспредельное – и это единственное, что мы о нем здесь узнаем. Интересно заметить, что таково и первое значение беспредельного, которое дает Аристотель в “Метафизике” – это то, что не может быть пройдено, то, через что невозможно пройти (τὸ ἀδύνατον διελθεῖν) (11.1066a35)²⁰. На этот, по сути, первоначальный и буквальный смысл ἄπειρον – “бесконечно простирающееся, не проходящее до конца” – указывает и Кан, говоря о “Даре богов” [Кан 2010, 61].

“Что же там, в этой бездне?” – вопрошает Дэнси, затративший немало усилий на анализ понятия “беспредельного” в “Филебе”²¹. Если бы мы могли адресовать этот вопрос непосредственно философу-диалектику, то тот, вероятно, ответил бы, что не видит в нем никакого смысла. Ибо беспредельное находится за рамками диалектического разыскания, имеющего дело исключительно с конечными, исчислимыми множествами.

Заключение

В данной работе было рассмотрено начало основной части так называемого “Дара богов”. Как и в случае анализа вступительной части, здесь мы постарались показать, что эти слова могут быть прочитаны в контексте всего позднего творчества Платона, не прибегая к дополнительным объяснительным стратегиям, таким как предположение о существенном влиянии²² пифагореизма или даже о прямом заимствовании из неких пифагорейских источников. Мы считаем, что сказанное здесь Сократом имеет непосредственное отношение к методу познания, излагаемому ниже, и, следовательно, любые выводы относительно онтологии в данном случае необходимо делать с осторожностью. Решая вопрос о природе рассматриваемых здесь единиц, мы предлагаем гипотезу, согласно которой они не являются ни идеями в классическом их понимании, ни вещами, ни даже именами, но представляют собой некие порождения мысли, нозмы, к которым философ приходит в процессе диалектического исследования.

Что касается двух упоминаемых здесь оппозиций, то если диалектический путь, “Дар богов”, о котором речь в диалоге пойдет ниже, мысленно изобразить в виде некоего отрезка, то Предел и Беспредельное условно можно представить точками, его ограничивающими, *но в него не входящими*. А Единое и Многое – это та самая совокупность единиц, некое конечное множество точек, которые этот путь составляют, целью которого они являются и из которых наш отрезок состоит.

ЛИТЕРАТУРА

- Баркер 1996 – *Barker A.* Plato's Philebus: The Numbering of a Unity // *Apeiron*. 1996. Т. 29. № 4. P. 143–164.
- Брэндвуд 1990 – *Brandwood L.* The chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.
- Брэндвуд 1992 – *Brandwood L.* Stylometry and chronology // *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992. P. 90–120.
- Бугай 1997 – *Бугай Д.В.* Критика теории идей в “Пармениде” Платона // *Вопросы философии*. 1997. № 4. С. 136–143.
- Бури 1897 – *Bury R.G.* The Philebus of Plato. Edited with introduction, notes and appendices by R.G. Bury. Cambridge, 1897.
- Грот 1888 – *Grote G.* Plato, and the other companions of Sokrates. V. 3 London, 1888.
- Дамаский 2010 – *Damaskios, Westerink L.G.* Lectures on the Philebus (3rd ed.). Westbury, Wilts., 2010.
- Делькоминет 2006 – *Delcomminette S.* Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden, Boston, 2006.
- Дэнси 2007 – *Dancy R.M.* The Limits of Being in the Philebus // *Apeiron*. 2007. Т. 40. № 1. P. 35–70.
- Жмудь 2012 – *Жмудь Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.
- Кан 2010 – *Kahn C.H.* Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus* / Plato's Philebus: selected papers from the Eighth Symposium Platonicum Dillon J.M., Brisson L. Sankt Augustin, 2010. P. 56–67.
- Корнфорд 1935 – *Cornford F.M.* Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato. London, New York, 1935.
- Корнфорд 1939 – *Cornford F.M.* Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary by Francis Macdonald Cornford. London, 1939.
- Лосев 2011 – *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. Перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги “Метафизики” Аристотеля. М., 2011.
- Ощепков 2012 – *Ощепков И.В.* “Дар богов” в “Филебе”. Вступительная часть: Три вопроса о Едином и Многом [15a–16c] // *Историко-философский альманах*. 2012. № 4. С. 29–45.
- Силвермэн 1990 – *Silverman A.* Plato on Perception and ‘Commons’ // *The Classical Quarterly*. 1990. Т. 40. № 1. P. 148–175.
- Силвермэн 2002 – *Silverman A.* The dialectic of essence: a study of Plato's metaphysics. Princeton, 2002.
- Сэар 1983 – *Sayre K.M.* Plato's late ontology: a riddle resolved. Princeton, 1983.
- Фарнкопф 1977 – *Fahrnkopf R.* Forms in Philebus // *Journal of the History of Philosophy*. 1977. Т. 15. № 2. P. 202–207.
- Фреде 1996 – *Frede D.* The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus* / Rationality in Greek thought Frede M., Striker G. New York, 1996. P. 29–58.
- Фреде 1997 – *Frede D.* Philebos. Übersetzung und Kommentar. Göttingen, 1997.
- Хафман 2001 – *Huffman C.A.* The Philolaic Method: The Pythagoreanism Behind the Philebus / *Essays in ancient Greek philosophy* Т. 6. Anton J.P., Kustas G.L., Preus A. New York, 2001. P. 67–85.
- Хэкфорт 1945 – *Hackforth R.* Plato's examination of pleasure. Cambridge, 1945.
- Чернис 1980 – *Cherniss H.F.* Riddle of the early academy. New York, 1980.
- Шайнер 1979 – *Shiner R.A.* Must ‘Philebus’ 59A-C Refer to Transcendent Forms? // *Journal of the History of Philosophy*. 1979. Т. 17. № 1. P. 71–77.

Примечания

¹ Здесь мы продолжаем исследование, предпринятое ранее [Ощепков 2012].

² 1) Должны ли мы вообще допускать, что такие единицы (μονάδας) являются истинно сущими (ἀληθῶς οὐσας)? 2) Если мы допускаем существование такой единицы и допускаем, что она вечно одна и та же и не приемлет ни становления, ни уничтожения, то все-таки остается вопрос: на основании чего она *наивернейшим образом есть вот эта одна* (μίαν ταύτην)? 3) Каким образом единичное, так определенное, относится к беспредельно многому и подверженному становлению? Становится ли оно в этой области также многим, разделившись на части? Или, что невероятно, сохранив свою целостность, оно каким-то образом отделяется от самого себя, оказываясь и в одном, и во многом одновременно? См. подробнее [Ощепков 2012, 38–43]. Третий вопрос подобным об-

разом сформулирован в “Пармениде” (130e–31e) и приведен здесь в сокращенном виде. Подробнее об этой аргументации в “Пармениде” см. анализ этого фрагмента у Корнфорда и Бугая [Корнфорд 1939, 84–87; Бугай 1997].

³ Приводимые доказательства можно разделить на общие, относящиеся ко всему позднему периоду в целом, и частные – имеющие отношение к данному фрагменту. К первым относят близкое знакомство Платона с пифагорейством и его представителями в указанный период, что находит свое отражение в некоторых поздних диалогах, таких как “Тимей”. Вторая группа включает в себя указания на “некоего Прометея” и неких людей, живших ближе к богам (16c5–8), в которых традиционно видят Пифагора и его последователей; на наличие в (16c9–10) двух оппозиций (Единое – Многое, Предел – Беспредельность), которые называют “пифагорейскими”, а также на примеры из области теории музыки в третьей части фрагмента. Предварительные критические замечания относительно этих доказательств высказаны нами ранее [Ощепков 2012, 31–35].

⁴ В таком случае если, к примеру, речь идет о возможном влиянии Филолая, то говорить можно будет лишь об использовании Платоном соответствующей терминологии, но не всего учения или метода; см., например: [Жмудь 2012, 356]. Но даже эту терминологию он использует весьма специфическим образом, с чем, похоже, готов согласиться даже Хафман, стремящийся показать, что именно “метод Филолая” выступает в качестве “Дара богов” в “Филебе” [Хафман 2001, 84–85; Ощепков 2012, 33–34].

⁵ Мы предприняли попытку показать это при рассмотрении вступительной части “Дара богов” [Ощепков 2012, 42–44].

⁶ Теоретически возможны два варианта перевода. Если во фразе “τὸν αἰὲ λεγόμενον εἶναι” αἰὲ относится к εἶναι, то можно перевести: “о чем говорится как о вечно сущем” (пер. Н.В. Самсонова); а если к λεγόμενον, то: “о чем всякий раз говорится как о сущем”. Эта разница довольно существенна. Если бы мы приняли первый вариант, то необходимо было бы задать вопрос, не слишком ли это сильное обобщение как для пифагорейцев, с учением которых чаще всего связывают “Дар богов”, так и, в особенности, для Платона.

⁷ Делькоминет выделяет 4 разных вида интерпретаций, и соответственно, 4 разных стратегии прочтения “Дара богов” [Делькоминет 2006, 97–98]. К первому мы приходим, читая наречие αἰὲ вместе с глаголом εἶναι (“о чем говорится как о вечно сущем”). Три других получаем, если считаем, что αἰὲ относится к λεγόμενον (“о чем всякий раз говорится как о сущем”).

1) Все сказанное относится исключительно к идеям. Так считают, среди прочих, Кромби (Crombie), Страйкер (Striker), Моравчик (Moravcsik).

2) Все сказанное относится исключительно к чувственным вещам – Гослинг (Gosling), Рист (Rist).

3) Все сказанное относится одновременно и к идеям, и к вещам, “но понимаемым отдельно друг от друга” – Уотерфилд (Waterfield), Сэйр (Sayre), Шайнер (Shiner).

4) Все сказанное относится одновременно и к идеям, и к вещам, “понятым в их единстве” – т.е. “к открытому множеству сущностей, называемых с помощью общих понятий. И в том смысле, в каком мы могли бы в этом единстве обнаружить Единое и Многое, Предел и Беспредельное” – Бенитез (Benitez).

Наконец, Делькоминет, по-видимому, исчерпывает все возможные комбинации, вводя пятое решение, состоящее в том, что, соответственно, речь не идет ни об идеях, ни о вещах. Автор утверждает, что, если судить с точки зрения применения метода, то на данном этапе подобное разделение еще не имеет места. Выделение идей производится в ходе диалектического рассмотрения. При всей кажущейся экстравагантности этого варианта, он кажется нам наиболее правдоподобным.

⁸ См. также критику подобного взгляда на позднюю Теорию идей Чернисом [Чернис 1980, 1–30].

⁹ И это далеко не единственное упоминание о подобных сущностях в поздних диалогах (см. особ. Тим. 51b–52c). Относительно подобных фраз у исследователей также нет единого мнения. Так, Чернис считает, что во всех этих случаях речь идет об идеях в классическом их понимании. Сторонники же “ревизионизма”, конечно, не готовы с этим согласиться (см. особ. дискуссию между Фарнкопом и Шайнером [Фарнкоп 1977; Шайнер 1979]). Даже в тех случаях, подобных приведенному выше, когда в одном предложении, казалось бы, присутствуют все “классические” термины. По словам Шайнера, их можно было бы вполне трактовать как “случайные пережитки” (“occasional survivors”) словаря средних диалогов, и переводить, освобождая их от “онтологической заряженности” (“ontologically defused”) [Шайнер 1979, 72–74]. Трудно что-либо ответить на столь категоричное утверждение. Ведь ничто не мешает автору так же последовательно лишить “онтологической заряженности” всю онтологию Платона.

Вероятно, единственное, что действительно придает особую специфику определению в “Филебе” – слово βέβαιον (см. также Phil. 59b4-5). В “Кратилле”, “Тимее”, а также в самом “Филебе” этим словом обозначается все то устойчивое и неизменное, что философ способен различить в потоке сущего (Crat. 386a4, 386e1, 411c3; Tim. 49d-e; Phil. 59b).

¹⁰ См. также (14d10–e4). Используя только речь в качестве инструмента, человек может производить деление самым произвольным образом.

¹¹ И если сопоставить сказанное в “Даре богов” о необходимости “объять взглядом все число этого множества” (лишь затем каждой единице можно позволить ускользнуть в беспредельность), а также приведенный ниже пример с открытием науки грамматики Тевтом, которое предполагало выделение абсолютно всех букв-звуков вместе со всеми возможными взаимосвязями между ними, то можно сделать предположение, что лишь в том случае, когда диалектическое рассмотрение завершено полностью, философ может надеяться, что выявленные им единицы имеют то или иное отношение собственно к идеям (и следовательно, к Бытию). До этого момента он имеет дело лишь с некими единицами (ср. ἐν γέ τι – Theaet. 188c–189b, Soph. 237b–239c).

¹² К подобному выводу, по-видимому, приходит Чернис, говоря о дизерезе в “Софисте” и “Политике”: “Платон не мог предполагать построения онтологической иерархии мира идей путем применения дизерезы. Из “Софиста” и “Политика”, считающихся своего рода руководством по дизерезе, явствует, что он видел в нем скорее эвристический метод, инструмент, облегчающий поиск определенной идеи, помогающий отличить эту идею от других, найти следствия из нее, ее определение, и что он не представлял его себе как способ описания “строения” идеи, ее происхождения или составных ее элементов” [Чернис 1980, 54–56]. То же рассуждение будет верно и для сюнагогэ. В данном случае “Филеб” интересен, прежде всего, тем, что здесь Платон, похоже, дает понять, почему диалектический метод не претендует на полное знание. А именно, вследствие изначальной ограниченности *logoi*.

¹³ Met. 991b29, 992b16, 997b2, 998a7, 1002b13, 1059b6, 1077a11. О выделении Платоном трех планов бытия – чувственного, математических предметов и идей – см.: 992b14, 995b16, 997b12, 1002b12 1028b19, 1059b4, 1069a34. Ссылки приведены по: [Лусев 2011, 207].

¹⁴ Само μεταξὺ присутствует и в “Даре богов” – это то, что находится между Беспредельным и Единным.

¹⁵ Сами по себе эти доводы вполне очевидны, и хотя в данном месте, по всей вероятности, имеются в виду, прежде всего, свойства и отношения, они верны и для ноэм. Весь же аргумент в целом, направленный на доказательство невозможности знания об идеях самих по себе, ошибочен; см.: [Корнфорд 1939, 95–99]. Выводы, касающиеся невозможности знания об идеях людьми, опровергаются здесь же чуть ниже – ведь отказ от допущения подобных сущностей влечет за собой уничтожение всякой возможности рассуждения (135b5–c3). Даже если бы этот аргумент был правильным, говорит Корнфорд, “он никоим образом не доказывает, что у нас не может быть несовершенного знания о всесовершенных сущностях. Вся история попыток определения идей Сократом и Платоном указывает на то, что мы можем начинать с несовершенного знания об идеях самих по себе, постепенно это знание улучшая” [Корнфорд 1939, 99]. Тем более Платон не отказывает богам в знании о мире земном – см. особенно “Законы” (901b–902c), где говорится, что боги не пренебрегают ничем, даже самым малым и незначительным во Вселенной.

¹⁶ Например, Корнфорд и Чернис считают, что Платон называет идеями значения общих понятий (κοινά), а Сильвермэн использует для них слово “concepts” и дает предельно общее определение, называя их “ментальными аналогами слов”, “элементами мысли” [Силвермэн 2002, 183; Силвермэн 1990, 148, 163]. О том, что в “Даре богов” речь идет именно о “концептах”, говорят, в частности, Страйкер; см.: [Сэр 1983, 139–140] и Фреде [Фреде 1996]. Последняя приходит к такому выводу путем сопоставления “Дара богов” в основном с рассуждениями из “Тезтета” о безмолвном диалоге души самой с собой (особ. 184b–186e), хотя безусловно признает и очевидные параллели с “Парменидом”. В целом это направление исследования довольно интересно.

¹⁷ С “полагания одной идеи” начинается и изложение диалектического метода в “Даре богов” (16d).

¹⁸ Например, Сэр приводит в качестве доказательства того, что Платон всерьез считал идеи возникающими из Предела и Беспредельного, строки из “Филеба” (32a9–b3), где действительно говорится об “эйдосе живого, возникающего согласно природе из Предела и Беспредельного”, причем Сократ прибавляет, что об этом уже говорилось раньше [Сэр 1983, 182]. Однако из той же цитаты, приводимой Сэром, мы неожиданно узнаем, что эйдос, оказывается, может быть то ли испорчен, то ли и вовсе уничтожен (φθειρηται), вследствие чего возникает боль. Сказанное здесь настолько противоречит нашему привычному представлению об эйдосах, настолько не вяжется со сказанным в том же “Филебе” о “вечных и неизменных сущностях, не допускающих ни малейшего смещения”

(59с1–6), что не остается ничего другого, как признать, что в этих случаях речь идет об эйдосах разного рода.

¹⁹ Без всякого сомнения, в “Филебе” Предел и Беспредельное имеют и онтологический аспект рассмотрения – в случае т.н. “четырёхчастного деления” в (23с–d).

²⁰ Появление в этом месте неожиданного примера с “неопределенностью звука” может указывать, что, возможно, здесь Аристотель имеет в виду соответствующий пример из “Филеба” со звуком (речи), изначально рассматриваемым Тевтом как некое беспредельное.

²¹ “What’s in the abyss?” [Дэнси 2007, 49]. Дэнси находит противоречия между понятиями Беспредельного в “Даре богов” и в пассаже, посвященном “четырёхчастному делению”, на основе чего делает вывод о несовместимости двух этих рассуждений в “Филебе”. Неясно, однако, почему нельзя допустить здесь максимально общее понимание Беспредельного, вбирающее все возможные варианты.

²² Безусловно, мы не можем отрицать возможное влияние, но лишь предполагаем, что этот фактор не является определяющим для интерпретации анализируемого фрагмента. Мы полагаем, что его можно рассматривать лишь как второстепенный.