
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Удовольствие как предмет логики. К интерпретации «Филеба». Часть I

© 2021 г. Д.В. Бугай

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

E-mail: komoni@yandex.ru

Поступила 29.07.2020

Задача работы – определить, в чем заключается философский смысл платоновского диалога «Филеб». Определить смысл – это показать, какой способ понимания «Филеба» является наиболее плодотворным, наиболее полно схватывающим и раскрывающим то, что образует содержательное ядро платоновского текста. Не секрет, что смысл «Филеба» вовсе не самоочевиден. С нашей точки зрения, основной предмет диалога лежит в плоскости не онтологии, но этики, а то, что в «Филебе» принимают за онтологические аспекты, в гораздо большей степени относится к логико-методологическим условиям решения основной этической проблемы. Поэтому в данной статье предпринята попытка показать, что ключевые темы «Филеба» (проблема единого – многого, отношение четырех родов сущего, теория ложных удовольствий) внутренне связаны между собой. Вопрос об отношении единого и многого поднимается в связи с выяснением вопроса о логическом статусе удовольствия. Деление на четыре рода (предел, беспредельное, смесь, причина) является выполнением методологического требования о необходимости деления. Анализ удовольствий, следующих за этим методологическим введением, исследует удовольствие в совершенно новом свете, в свете «истинности – ложности».

Ключевые слова: Платон, «Филеб», теория идей, диалектика, деление, этика, гедонизм, удовольствие.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-144-153

Цитирование: *Бугай Д.В.* Удовольствие как предмет логики. К интерпретации «Филеба». Часть I // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 144–153.

Pleasure As a Subject of Logic. To the Interpretation of *Philebus*. Part I

© 2021 Dmitry V. Bugai

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: komoni@yandex.ru

Received 29.07.2020.

The task of the paper is to determine what is the philosophical meaning of Plato's *Philebus*. To define the meaning is to show which way of understanding *Philebus* is the most fruitful, most fully grasping and revealing what forms the substantive core of Plato's text. It's no secret that the meaning of *Philebus* is not at all self-evident. From our point of view, the main subject of the dialogue lies not in the plane of ontology, but in ethics, and what is taken for ontological aspects in *Philebus* is much more related to the logical and methodological conditions for solving the main ethical problem. Therefore, in this article an attempt was made to show that the key themes of *Philebus* (the problem of the one-many, the relationship of the four kinds of beings, the theory of false pleasures) are internally related. The question of the relationship between the one and the many is raised in connection with the clarification of the question of the logical status of pleasure. Division into four kinds (limit, unlimited, mixture, reason) is the fulfillment of the methodological requirement for the necessity of division. The analysis of pleasures following this methodological introduction examines pleasure in an entirely new light, in the light of truth/falsity.

Keywords: Plato, *Philebus*, theory of ideas, dialectics, division, ethics, hedonism, pleasure.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-144-153

Citation: Bugai, Dmitry V. (2021) "Pleasure As a Subject of Logic. To the Interpretation of *Philebus*. Part I", *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2021), pp. 144–153.

«Филеб» – диалог объемный, диалог трудный. Его композиция ставила в тупик комментаторов еще в Античности¹. О его цели (σκοπός) шли дискуссии в поздних неоплатонических школах, что было вовсе не праздной мысли раздражением, но интересной попыткой влить содержание «Филеба» в новые мехи неоплатонической метафизики блага. К старым спорам, которые, впрочем, отнюдь не затихли и в наши дни, в XIX–XX вв. добавились новые, на новые темы. Историческая спекуляция, в значительной мере потеснившая в платоноведении спекуляцию метафизическую, задалась своими вопросами и проблемами, отвечая на них порой не менее фантастическими и причудливыми гипотезами, чем те, что сложились в рамках «генеологии» и «агафологии» у современников Прокла и Дамаския. Значение диалога в «эволюции» платоновской мысли, определение места «Филеба» в «хронологической последовательности» диалогов, «реакция» Платона на суждения, теории или сочинения его товарищей или предполагаемых товарищей по Академии, определение возможных «источников» того или иного места в диалоге, связь некоторых учений «Филеба» с книгами «Никомаховой этики» Аристотеля – вот что главным образом занимало работников историко-филологической науки последних ста лет². Порой это превращалось в своего рода историческую схоластику, где то, что некогда было – или, по крайней мере, делало вид, что было, – средством для уяснения «философской мысли» Платона, становилось целью

в себе, замкнутым на себя циклом производства гипотез и догадок весьма различного достоинства. Единственной альтернативой такого рода методам может быть внимание к тому, что действительно сказано Платоном в «Филебе», какой цели так или иначе подчинены различные части диалога, что создает смысловое единство в порой причудливом сплетении и переходах различных тем и рассуждений. Как верно заметил в свое время Огюст Дье, «Платон в гораздо большей степени скрывает, чем открыто демонстрирует то искусство, с которым диалектические изыскания связаны с главной темой и вплетены в ее рамку» [Diès 1941, XVII].

I. Предмет диалога: «онтология» или «этика»?

«Как некоторые утверждают, диалог посвящен удовольствию, о чем свидетельствует подзаголовок сочинения и сам Сократ: он сперва предлагает заняться рассуждениями об удовольствии, затем подробно разбирает удовольствие, и, в-третьих, завершает рассуждение как раз тем, что удовольствие не есть цель жизни. Но другие, возражая им, говорят, что тема “Филеба” – вовсе не удовольствие. Ведь тогда не нужно было бы прибегать⁵ к большому числу рассуждений, чем требовалось его темой. Например, к рассуждениям о благе; к рассуждениям о двух началах, то есть о пределе и беспредельном; о трех находящихся в преддверии блага монадах: красоте, истине и соразмерности; об уме и науках, силлогистической и диэретической; о смешении наук и удовольствий; о первом, втором, третьем, четвертом, пятом и шестом благах»⁴.

Дилемму, сформулированную Дамаскием в начале комментария на наш диалог, довольно просто решить. Нет особого сомнения, что *формально* правы те, кто не ограничивал тему диалога удовольствием. Тема удовольствия обсуждается в «Филебе» не ради нее самой, но служит необходимым средством для решения более общей проблемы: какая жизнь представляет благо для человека или, другими словами, какую жизнь человеку стоит выбрать: жизнь, в которой господствует удовольствие, или жизнь, где правят ум, знание, память и т.п. Чтобы справиться с этим ключевым для греческой этики вопросом, Платон пишет «Филеб», устраивая в нем своего рода состязание, «агон» между двумя основными претендентами на звание «блага для человека». Удовольствие – лишь один из протагонистов в этом споре, тогда как диалог посвящен решению самого спора.

Но формальная правота тех, кто оспаривал значение удовольствия в «Филебе», вовсе не означает, что та интерпретация, которую они сами отстаивали, верна. Легко заметить, что вторая часть дилеммы содержит в себе специфическую интерпретацию некоторых тем «Филеба» в свете поздней неоплатонической метафизики. Отсюда акцент на Предел и Беспредельное – сущности, располагающиеся, согласно Прокловской иерархии, между Единым и Умом. Отсюда трактовка красоты, истины и соразмерности как монад, то есть генад проклеанской метафизики, непосредственно примыкающих к Пределу и Беспредельному. Отсюда упоминание об уме как следующей за единым и генадами ипостаси и о науках, которые представляют уже ступень души. Одним словом, вторая часть дилеммы в тексте Дамаския – это истолкование «Филеба» в духе позднего неоплатонизма, которое *содержательно* еще дальше от подлинного смысла диалога, чем формально недостаточное сведение его к рассмотрению удовольствия.

Хотя на первый взгляд данная проблема для сегодняшнего интерпретатора «Филеба» может представлять исключительно исторический интерес, она, тем не менее, имеет вполне современный аналог. «Филеб» примерно последние сто лет часто считается своего рода манифестом «поздней платоновской онтологии», а темы, отмеченные в комментарии Дамаския (предел и беспредельное, монады истины, красоты и соразмерности как преддверие блага и пр.), наряду с обсуждением единства, множественности, числа в начале диалога, понимаются как свидетельство фундаментальных изменений, происшедших в онтологии Платона, то есть в его теории идей. Напротив, обсуждение проблемы удовольствия считается чем-то второстепенным, своего рода иллюстрацией гораздо более важных и интересных вопросов. Тем самым платоновский

диалог с его специфической логикой и внутренней формой становится в рамках такого толкования всего лишь материалом для реконструкции «системы платоновской метафизики», «философского учения Древней Академии», которых, по искреннему убеждению интерпретаторов, не может не быть. Привычка к такого рода постановке проблем особенно сильна у немецких и итальянских ученых, но встречается и у французов, и у англичан, и в России. См., например: [Stenzel 1924; Migliori 1998; Delcomminette 2006; Findlay 1974; Шичалин 2000].

Таким образом, старую дилемму Дамаския сейчас можно выразить примерно так: является ли главной темой «Филеба» этико-психологическая проблема сравнительного значения разума и удовольствия в достижении людьми блага или речь в диалоге идет главным образом о вопросах теоретической онтологии и учения об идеях.

Естественно, речь вовсе не идет о том, имеет ли «Филеб» исключительно этическое или же исключительно онтологическое содержание. Полное отделение одного от другого невозможно ни теоретически, ни тем более в практике толкования любого платоновского диалога. Вопрос, скорее, в том, на чем ставится акцент, что представляет собой основную партию, а что – в данном конкретном контексте – партию второстепенную, а также какая, собственно, онтология и какая, собственно, этика присутствуют в «Филебе». С нашей точки зрения, первую скрипку играют в нашем диалоге проблемы этики, тогда как то, что принимают в нем за онтологическое учение, представляет собой лишь методологический инструмент, нужный в данном контексте для исследований проблемы соотношения разума и удовольствия. Кроме того, как будет показано далее, Платон в «Филебе» не вносит никаких изменений в свою обычную теорию идей и теорию диалектики. Наконец, мы постараемся показать, что настоящая новизна диалога заключается не в мифическом изменении платоновской метафизики, а в новом способе понимания удовольствия: удовольствие здесь оценивается и рассматривается через призму «истинности» и «ложности». По соображениям объема в данной статье мы не будем разбирать платоновское деление знаний в «Филебе» и итоговую теорию смешения для создания «хорошей жизни».

II. Удовольствие, предикация и проблема «единого и многого»

Дилемма, с которой начинается диалог и решению которой он в целом посвящен, довольно проста: что является благом или «наиболее полезным», удовольствие со всеми его разновидностями или же интеллектуальная деятельность, тоже во всех ее проявлениях. То, что этот вопрос имеет, прежде всего, этико-практический, а не отвлеченно-теоретический характер, видно из того, что Сократ сразу поясняет, в каком смысле он говорил о «благе». Речь вовсе не идет об идее блага, которую нужно найти и определить путем теоретических изысканий. В ходе беседы каждая из сторон должна попытаться «выявить то свойство и состояние души, которое может доставить всем людям счастливую жизнь» (11 d).

Для Филеба и Протарха таким состоянием оказывается «радость, удовольствие, наслаждение». Для Сократа – разумение, мышление, память и т.п. Можно ли считать удовольствие такого рода состоянием? Нет, поскольку, как утверждает Сократ, различные удовольствия присущи как хорошим (разумным и умеренным), так и плохим (глупым и невоздержным) людям и не могут в этом смысле считаться чем-то одинаковым, но одни удовольствия будут противоположны другим. Это вызывает недоумение и возражения Протарха, для которого различие между удовольствиями, о котором говорил Сократ, обусловлено лишь различием предметов, вызывающих удовольствие, различием, не затрагивающим тождественность удовольствия самому себе. Поскольку удовольствие всегда есть удовольствие, то различием между его причинами можно пренебречь. Испытывает ли кто-то наслаждение от убийства или наслаждение от бескорыстного поступка, само наслаждение и в том, и в другом случае будет одинаковым.

Однако, как замечает Сократ, Протарх смешивает здесь два важных момента. Никто не спорит, что удовольствие есть удовольствие. Дело в другом: самотождество

удовольствия не может быть основанием высказывать относительно него другой «предикат», «предикат» блага. Пока удовольствие остается замкнутой в себе логической монадой, о нем можно лишь сказать, что оно есть оно само. Это высказывание будет бесспорным и истинным, но бессодержательным, не имеющим никакого значения для решения насущных практических и этических вопросов. Чтобы последнее стало возможным, наряду с самотождественностью необходимо допустить различие, которое и будет основанием приписывать данному логическому объекту характеристики, отличные от его тождества самому себе. Лишь допустив возможность различия и противоположности между удовольствиями, мы сможем приписать удовольствию такие свойства, как благо и зло, польза и вред.

Эта проблема и приводит к парадоксу «единого и многого», который появляется вовсе не как чертик из табакерки, не как непредвиденное вторжение «метафизики Древней Академии» в ход диалога, но тесно связан с главным вопросом, главной темой «Филеба», посвященной выбору, условиям выбора между удовольствием и разумом, обеспечивающего счастливую жизнь. Каким образом удовольствие, будучи единым, тем не менее есть многое? Отсюда и следует более общий вопрос, «удивительный по своей природе»: каким образом многое есть единое, а единое есть многое? (14 с).

Ответом на него служит своего рода введение в теорию логического деления, которое во множестве современных интерпретаций ошибочно трактуется как новый шаг в «развитии» платоновской онтологии. Для Платона речь идет прежде всего о выяснении условий возможности диалектического исследования, которое без этого вырождается в эристику, то есть в конечном итоге приводит к невозможности диалога. Первым требованием в рамках этого методологического пути является требование рассматривать проблемы отношений единого и многого не в области возникающих и уничтожающихся вещей, но там, где мы имеем дело с чистыми генадами и монадами, с чистыми единицами, изъятymi из становления. Генады и монады – это любые «понятия», «идеи», логические единицы, ставшие предметом выяснения в разговоре (человек, бык, прекрасное, хорошее и т.д.). Данное требование приводит к вопросам о том, существуют ли на деле такие единицы, а если существуют, то каким образом каждая из них присутствует во многих вещах: эта чистая единица должна либо сама превратиться во множество, разделиться и раздробиться, либо должна, оставаясь самотождественной, тем не менее выйти из себя самой и находиться полностью в каждой из причастных ей вещей (15 а–с). Эти вопросы уже ставились в «Пармениде». В «Филебе» Платон не только вновь ставит их, но и говорит, каким образом они могут быть решены.

Главной проблемой для него здесь оказывается не само существование идей, но возможность деления, то есть возможность множественности единого и единства многого. Как мы видели, это необходимо, чтобы иметь возможность высказать об удовольствии нечто большее, чем суждение тождества. Такая возможность деления создается речью, логосом, в котором всегда одно становится многим, а многое одним. Речь делает то, что одно и то же может превратиться то в единое, то в многое. Мы всегда, например, можем раздробить добродетель на множество, сказав: «Добродетель – это умеренность, воздержание, благочестие, справедливость и т.д.». И точно так же можем превратить множество в единство, сказав: «Умеренность, воздержание и т.д. – это добродетель».

Сам по себе этот переход – просто свойство речи, логоса, который из одного и того же делает то единство, то множество. Это не создает знания, но ведет к эристике, особенно свойственной юным спорщикам, любящим, чтобы запутать и обескуражить оппонента, то свернуть всю множественность «свойств», «предикатов» в единство, то, напротив, раздробить любую обсуждаемую «единицу» на беспредельное множество речевых под-единиц, примеров, частных случаев. Однако эристика заключается здесь не в самом переходе, но в его «скачкообразной» природе: эристик сразу переходит от единого к беспредельному множеству характеристик, а от них – сразу – к единому.

Соответственно, диалектический метод, который легко обозначить, но трудно применить, заключается не просто в переходе от единства к множеству и наоборот, но в том, как происходит такой переход. У диалектика он идет путем последовательного деления (διαίρεσις) «изначальной единицы» (16 d 5) на некоторое число (два, три и т.д.) под-единиц и деления каждой под-единицы на некоторое число собственных под-единиц, пока мы не дойдем до того момента, когда дальнейшее логическое деление невозможно, то есть когда мы встречаемся с уже далее логически неделимым беспредельным множеством индивидов, частных случаев, отдельных вещей. Так же, через определенное число (ἀριθμός) логических видов, должен происходить и обратный переход от беспредельного множества отдельных случаев к единству идеи, логической единицы («сюнагоге»). Вместо эристического скачка мы тем самым осуществляем диалектическую «связь» (δεσμός), опосредующую единство и беспредельное множество через ряд точно определенных средних (τὰ μέσα) звеньев (18 с-d).

Этот «метод», «дар богов», уже нашел свое воплощение в различных искусствах (грамматика, музыка, метрика) или, точнее, он, собственно, их и создал. Его и нужно применять в искусстве рассуждения, хоть он и не сводится к формальным процедурам и алгоритмам и успех его применения не гарантирован. Главное его требование, как мы видели, заключается в том, чтобы переход от любого единого, тождественного и подобного к их противоположности (множественности, иному, неподобному) (19 b), как и обратный переход, совершался через точно определенное число посредствующих ступеней или видов. В случае с удовольствием и разумением, которые представляют собой такие чистые единицы и тождества, применение этого метода требует разделения их на виды, что позволит не просто перейти от их самотождества ко множеству частных случаев, но сделать возможным осмысленное наделение их характеристиками «хороший» / «плохой».

Подведем некоторые итоги. Чтобы был возможен диалог, единство удовольствия не должно исключать различий и даже противоположности между удовольствиями. То же самое относится и к разумению. Единство и различие того же самого, то есть возможность собрать его воедино или разделить на множество, возникает в речи, есть «бессмертное и нестаряющееся свойство речей (логосов)». Диалектическим, а не эристическим исследование будет только тогда, когда переход от единого ко множеству и наоборот происходит не скачкообразно, но связно, путем последовательного деления единого на виды или сведения беспредельного множества к единству посредством выделенных характеристик «сам по себе», «тождественный себе», оказывается незатронутой делением. «Сведение» (сюнагоге) и деление (διαίρεσις) существуют в речи, они релевантны скорее в познавательном, а не в онтологическом аспекте⁵.

Такого рода диалектическое исследование и разделение на виды – единственный путь, на котором знание становится «техническим». Тем самым, как говорит Протарх, Сократ предлагает своим собеседникам осуществить деление на виды удовольствия и разумения (19 a-b). Однако вместо того, чтобы следовать по этому единственному пути, беседа опять принимает новый оборот, и вместо последовательной классификации видов собеседники переходят к новой теме. Почему?

Отчасти потому, что при всей своей емкости платоновский диалог не выдержал бы громоздких и подробных делений на виды. Даже там, где Платон к ним прибегает («Софист», «Политик»), он делает все возможное, чтобы от делений как можно скорее перейти к более свободной и содержательной беседе. Кроме того, описание метода деления, данное Сократом в «Филебе», уже достигло главной цели: Протарх и Филеб больше не настаивают на безусловном единстве удовольствия и согласны признать различные виды удовольствия. А это как раз делает возможным выяснить отношение между благом и удовольствием, выбрав другой, более «экономный» путь и избежав, тем самым, превращения диалога в утомительный перечень удовольствий и знаний. Что это за путь – об этом ниже.

III. Удовольствие и классификация

Итак, для решения вопроса, какую жизнь, разума или удовольствия, стоит предпочесть, нам не нужна полная классификация удовольствий и интеллектуальных способностей. Вообще она желательна и даже необходима, но Платон пойдет другим путем. На этом пути четыре главных логических ступеньки: во-первых, нужно решить, соответствуют ли обе жизни тому, что мы понимаем под благом; во-вторых, когда мы это выясним, нужно дать общую концептуальную схему, в рамках которой обе жизни превратятся из частных случаев в примеры более общих взаимодействий; в-третьих, исходя из этой концептуальной схемы, создать теорию удовольствий и теорию знаний; в-четвертых, на этом основании дать окончательное решение вопроса об их должном соотношении.

Уже в начале диалога Платон намекает на возможность того, что ни разум, ни удовольствие не окажутся тем душевным свойством или расположением, которое приносит хорошую жизнь, и что, возможно, придется искать нечто третье. Здесь уже он это высказывает и доказывает. Хорошая жизнь или благо должны обладать тремя основными параметрами. Во-первых, оно должно быть, так сказать, итогом (τέλειον): достигнув его, больше нечего желать; во-вторых, оно достаточно (ικάνον), то есть, обладая им, более ничего уже не требуется, поскольку его одного – достаточно; в-третьих, оно должно быть предметом избрания для всех (πάντων ἀρετών), людей и животных: его выберут все, его нельзя не выбрать (20 d). Сразу оговоримся, что последний параметр имеет значение лишь для смертных существ. С богами дело обстоит иначе. Поэтому проверка наших двух претендентов, жизни разумной и жизни в удовольствиях, имеет отношение не к любой возможной жизни, но к жизни человеческой и животной. Тем самым речь идет не о всеобщем благе, а о благе ограниченном, не о благе в целом, но лишь в частности. Впрочем, нас, людей, – и Платон здесь вовсе не исключение – волнует именно эта частность, наша жизнь, и вопрос о том, как прожить ее хорошо.

Если взять жизнь, исполненную непрерывных и максимальных наслаждений, но при этом совсем непричастную знания, то есть жизнь удовольствия в чистом виде, ее никто не выберет, поскольку в этом случае будет отсутствовать знание об удовольствии в настоящем, память об испытанных удовольствиях в прошлом и расчет на возможные удовольствия в будущем. Такая жизнь, по человеческим меркам, не будет ни достаточной, ни достойной избрания. Тем самым, претензия этой жизни на обладание благом отвергнута. Но по тем же основаниям приходится отвергнуть и претензии разума быть тем душевным свойством, которое обеспечит нас благом. Никто из людей не выберет мыслить и знать, будучи полностью лишены наслаждения. Жизнь чистого знания, свободная от наслаждений и страданий, доступна лишь богам. Поэтому людям остается только жизнь смешанная, смесь первой и второй жизни.

Теперь можно задаться вопросом, что будет причиной того, что третья жизнь обладает благом: удовольствие или разум. Ни удовольствие, ни разум, как было показано, не есть благо. Они не могут рассчитывать на первую награду, но одно из них может получить вторую награду, если окажется, что именно оно окажется причиной того, что смешанная жизнь обладает благом.

Таким образом, мы переходим к следующей части платоновского рассуждения, к выяснению того, кто из двух наших соперников, разум или удовольствие, получит вторую награду или, выражаясь более прозаически, что именно является причиной блага в смешанной из разума и удовольствия жизни. Путь, по которому решает следовать Платон, вытекает из тех общих методологических предпосылок, которые были выяснены в части диалога, посвященной единому и многому. Разум, удовольствие, а также смешанная из них жизнь теперь должны быть взяты не сами по себе, не как частные случаи, но как представители более общих структур или родов. Речь идет об общих родах «физического» мира, поскольку в «Филебе» Платон занимается не взаимодействием идей, но выяснением вопроса, как нам стоит жить в этом мире. Тем самым последующее деление на четыре рода не имеет отношения к онтологии, тем

более ничего не говорит об изменениях в платоновской теории идей, но только о том, что и как существует в чувственно-воспринимаемом космосе.

Все, что в нем существует, можно разделить на четыре разряда: беспредельное, предел, смешанное, причину смещения. Каждое из них, логически (в речи), представляет собой один род со множеством подразделений. Мы демонстрируем его множественность и приводим эту множественность к единому знаменателю, запечатлевая в слове его единую природу (для беспредельного – «более и менее», для предела – равенство / пропорция чисел или величин). Смешанное мы определяем как переход становления к сущности (бытию, «усия») посредством наложения на неопределенность становления мер, свойственных пределу. Отсюда переходим к выяснению того, что такое причина смещения, его виновник, то, что осуществляет смещение.

Ввиду его важности для понимания внутренней логики диалога разберем это деление несколько подробнее. Для того чтобы разобраться в том, что такое причина смещения и чему она ближе, удовольствию и страданию, Платон предпринимает логический анализ мира, сводя его к сочетанию двух основных родов, беспредельного и предела. Беспредельное или, точнее, неопределенное – это все то, что не имеет точной количественной характеристики и описывается в речи «операторами», такими как «более», «менее», «слишком», «едва», «весьма». «Сегодня весьма жарко». «Сегодня холоднее, чем вчера». «Это вино вкуснее, чем то». «Дождь едва накрапывает». Платоновское беспредельное можно назвать *неопределенной интенсивностью* («более/менее»).

Во всех этих логических случаях неопределенной интенсивности, где отсутствует точная количественная характеристика (через равенство или пропорцию), выступает природа беспредельного-неопределенного, которая представляет собой единый логический род (идею), имеющих, как и любой другой род, огромное множество единичных представителей. При этом отсутствие числа и меры, количественная неопределенность важны не только сами по себе. Количественная неопределенность говорит о присутствии более важного недостатка: неопределенности логической или внутреннего противоречия. «Сегодня весьма жарко», как известно любому читателю «Тезтета» и «Федона», можно легко заменить на «сегодня весьма холодно», «дождь едва накрапывает» – на «льет как из ведра», «более теплое» – на «менее теплое». Пока нет определенных чисел и мер, о вещи можно сказать все что угодно, в том числе одновременно А и не-А: вещь будет неопределенна и неопределима. Можно сказать – и мы увидим в дальнейшем, что Платон говорит именно это, – что неопределенная вещь *ложна*.

Таким образом, это не «материя», не «вещество». Это и не «умопостигаемая материя», не принцип, с помощью которого производятся идеи. Это общая идея неопределенности, о наличии которой постоянно свидетельствует наша речь. Огромное количество вещей, с которыми мы имеем дело в мире и о которых мы постоянно говорим, ускользают от счета, не поддаются измерению и допускают противоречивые суждения. Мы можем свести их к единой природе, которая выражается в определении «более/менее».

Точно такую же идею или род представляет собой «предел», с которым мы встречаемся тогда, когда имеем дело с равенствами и пропорциями. Мы можем мыслить огромное количество таких отношений, но все они объединены общим признаком, имеют общую природу: природу равенства или пропорции чисел или величин. Когда природа предела соединяется, «смешивается» с природой неопределенного, тогда возникает нечто третье, «смешанное», и происходит логическая стабилизация, остановка неопределенного изменения. Вместо «сегодня весьма жарко» речь идет уже о «сегодня 40 градусов по Цельсию», вместо «дождь едва накрапывает» – «количество осадков ниже суточной нормы в 3 раза» и т.д. Тем самым, третья природа, или «смещение» предела и беспредельного, – это становление, которое превращается в бытие благодаря числу и мере. Под «бытием» («усия») здесь имеется в виду не бытие идей, но определенное бытие вещей нашего физического мира. Наш космос, в котором мы живем, и есть это становление, достигающее бытия в результате наложения на неопределенность количественных равенств и пропорций.

Итак, для ответа на вопрос, что создает хорошую жизнь, то есть жизнь смешанную, Платон определяет смешение как смешение предела и беспредельного и дает общее описание родов, участвующих в смешении. Наш разум, наши удовольствия и наша жизнь, смешанная из них, теперь рассматриваются не сами по себе, не в своей отдельности, но как частные случаи взаимодействия общих родов. Проблема причины или виновника смешения теперь может быть сформулирована как вопрос о том, что именно накладывает количественные меры на неопределенность становления. Решение вопроса следует из предпосылок, в которых соглашаются собеседники. Во-первых, видимый нами мир представляет порядок, а не случайный набор вещей. Во-вторых, наше тело состоит из тех же веществ, что и большой мир, пусть даже вещества, входящие в наш состав, худшего качества и их меньше. Мы берем эти вещества из большого мира, а не он получает их от нас. В-третьих, в нас также присутствует и душа, а в ней – ум. В-четвертых, как мы знаем из опыта наук и искусств, именно наш ум упорядочивает тело, внося в него посредством гимнастики и медицины необходимые для его нормального функционирования меры (10 приседаний, 10 отжиманий, четырехразовое питание, 3 прогулки по 2 часа, $\frac{1}{2}$ таблетки аспирина). Следовательно, в бытии физического мира меры и пропорции устанавливаются мировым умом, находящимся в мировой душе, поскольку вне души ум возникнуть не может. Одним словом, виновником смешанной жизни выступает ум: мировой ум делает это в космосе, а наш ум – частный случай ума мирового – в нашем теле.

Таким образом, удовольствие, как и ум, перестает быть чем-то отдельным, самостоятельным. Они становятся частными случаями более общих разрядов, родов. Тем самым выполнено методологическое требование не исследовать частные случаи, не обращаясь к единству, и наоборот. Удовольствие становится частным случаем («частью») становления (это – «род»), его можно описать, используя язык описания становления. Оно, как и любой другой случай природы беспредельного и становления, будет иметь бинарную структуру, внутри которой взаимодействуют два противостоящих элемента (удовольствие/страдание). Затем, как мы увидим, оно окажется ложным в трех основных отношениях: 1) в силу связи с чувственным познанием (заблуждение, ошибка); 2) в силу перспективы (иллюзия); 3) в силу взаимодействия и взаимопроникновения удовольствия и страдания (фундаментальное нетождество становления, различие как основание ложности).

Продолжение следует

Примечания

¹ Гален написал целое сочинение, посвященное переходам (от одной темы к другой) в «Филебе» (см. De libris propriis. XIX, 46, 19 Kühn).

² Одним из решающих факторов, послуживших началом такого рода исследований и дискуссий, было влияние некогда знаменитого доклада Германна Узенера «Организация научной работы» (первый раз доклад был опубликован в 1884 г., затем в [Usener 1914]. Узенер увидел в «Филебе» отражение внутриакадемической полемики между Спевсиппом (антигедонизм) и Эвдоксом (гедонизм). После Узенера было написано большое количество работ, в которых эта тема подробно обсуждалась. См., например: [Burnet 1914, 324 ff.; Von Wilamowitz-Moellendorf 1919 I, 628 ff.; Von Wilamowitz-Moellendorf 1919 II–2, 272 ff.; Philippson 1925; Karpp 1933, 21 ff; Hackforth 1945, 6–7; Diès 1941, LVII; Lasserre 1966, 141].

³ Читаю здесь οὐ γὰρ ἂν ἐδέησε.

⁴ Дамаский, Комментарий к «Филебу», 1–2 Westerink.

⁵ Операции отождествления и различения, осуществляемые душой, имеют место как в «знании» sensu stricto, так и в области «мнения». Различие между данными областями – в природе их объектов: единство и различия в вечных объектах постигаются знанием, в чувственных – мнением (Тимей, 37 б–с).

Ссылка – Reference in Russian

Шичалин 2000 – Шичалин Ю.А. История античного платонизма. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.

References

- Burnet, John (1914) *Greek Philosophy. I. Thales to Plato*, Macmillan and Co., London.
- Delcomminette, Sylvain (2006) *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'Agathologie Platonicienne*, Brill, Leiden – Boston.
- Diès, Auguste (1941) *Platon. Philèbe*, Les Belles Lettres, Paris.
- Findlay, John N. (1974) *Plato. The Written and Unwritten Doctrine*, Routledge, London.
- Hackforth, Reginald (1945) *Plato's Examination of Pleasure*, The University Press, Cambridge.
- Karpp, Henirich (1933) *Neue Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Triltsch, Würzburg.
- Lasserre, François (1966) *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von François Lasserre, W. de Gruyter*, Berlin.
- Migliori, Maurizio (1998) *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Philippson, Robert (1925) "Akademische Verhandlungen über die Lustlehre", *Hermes*, Bd. LX, S. 444–481.
- Shicalin, Yuri A. (2000) *The History of Ancient Platonism*, Greko-latinskii cabinet, Moscow (in Russian).
- Stenzel, Julius (1924) *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, B.G. Teubner, Leipzig.
- Usener, Hermann (1914) *Vorträge und Aufsätze*, B.G. Teubner, Leipzig – Berlin.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (1919) *Platon*, Weidmann, Berlin.

Сведения об авторе

БУГАЙ Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author's Information

BUGAI Dmitry V. – DSc in Philosophy, Associate Professor, of the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.