

Я. А. Слинин¹

ЧИТАЯ ТРЕНДЕЛЕНБУРГА

Резюме: В статье анализируется введение А. Тренделенбургом в его «Логических исследованиях» (1840) понятие истинного как реальной категории, когда истина имеет объективный предметный смысл, выражающийся в том, что истинным реальным целым мы называем такое целое, которое, принадлежа к определенному роду, служит совершенным представителем данного рода. Анализ осуществляется на примерах истинного философа, истинных государственного деятеля, человека, животного, государства, круга. К рассмотрению привлекаются учение Платона об идеях и учение Аристотеля о первых и вторых сущностях. *Ключевые слова:* истинное, сущность, род, вид, эйдос, Тренделенбург, Платон, Аристотель.

Yaroslav Slinin

READING TRENDELENBURG

Resume: In his «Logische Untersuchungen» (1840, “Logical Investigations”), A. Trendelenburg introduces the concept of the true as a category of the real. In this category, the truth has the sense of the objective. He assigns this concept to characterize the true real whole functioning as a perfect representation of a genus to which that whole belongs. As the examples of that, we use true philosopher, true statesman, human being, animal, state, circle for analyzing this Trendelenburg’ concept, and compare his conception with Plato’s conception of ideas and Aristotle’s conception of the primary and secondary entities.

Keywords: truth, essence, genus, species, eidos, Trendelenburg, Plato, Aristotle.

В своих «Логических исследованиях» Адольф Тренделенбург пишет: «Сюда должно приурочить также истинное, насколько оно составляет реальную категорию (в качестве модальной выяснится оно впоследствии). Теперь для истины сложился у нас предметный, объективный смысл, тогда как обыкновенно принимают ее за субъективное согласие нашего представления с предметом. Мы можем теперь назвать истинною особью то реальное целое, которое, принадлежа известному роду, совершенно отвечает внутренней цели своей, стало быть служит представителем своего рода, как мы, например, Сократа называем истинным философом, Перикла истинным государственным человеком, или как, переходя к растениям и животным, мы называем истинным такой их экземпляр, который представляет род свой чисто и полно, или, наконец, как мы называем истинным то государство, которое во всех

¹ Слинин Ярослав Анатольевич, доктор философских наук, профессор, кафедра логики, Санкт-Петербургский государственный университет.

Yaroslav Slinin, Dr. Sc., Professor, Department of Logic, Saint Petersburg State University.
slinin@mail.ru

подобающих ему отправлениях отвечает своей цели и выполняет нравственный свой смысл. Там, где остаемся мы в пределах действующей причины, мы в подобных этим случаях употребляем слово: действительность; но можем и на нее переносить понятие истинного, когда по отношению к какому-нибудь лицу закон ее сущности приходится мыслить в качестве задачи; так, пожалуй, назовем мы истинным и круг, когда кто-либо задался его начертанием. В этом широком объективном смысле принимает истину Платон, когда он приписывает ее идее блага и в своем “Филебе” говорит, что кто захочет определить трудное понятие этой идеи, тот необходимо попадет на красоту, соразмерность и истину» [Тренделенбург 2011: 148–149].

Хотелось бы прокомментировать этот текст выдающегося немецкого философа. При этом комментарий хотелось бы начать, как говорится, «издалека».

1

Обратимся сначала к «Категориям» Аристотеля².

В главе второй трактата читаем: «Из существующего одно говорится о каком-нибудь подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем, например, человек; о подлежащем — отдельном человеке говорится как о человеке, но человек не находится ни в каком подлежащем; другое находится в подлежащем, но не говорится ни о каком подлежащем <...>; например, определенное умение читать и писать находится в подлежащем — в душе, но ни о каком подлежащем не говорится как об определенном умении читать и писать. И определенное белое находится в подлежащем — в теле (ибо всякий цвет — в теле), но ни о каком подлежащем не говорится как об определенном белом. А иное и говорится о подлежащем, и находится в подлежащем, как, например, знание находится в подлежащем — в душе — и о подлежащем — умении читать и писать — говорится как о знании. Наконец, иное не находится в подлежащем и не говорится о каком-либо подлежащем, например, отдельный человек и отдельная лошадь. Ни то, ни другое не находится в подлежащем и не говорится о подлежащем» [Cat. 2, 1a20 — 1b5].

Видим, что все существующее Аристотель делит на четыре класса.

О последнем, четвертом, классе в тех же «Категориях» он пишет следующее: «Сущность, называемая так в самом основном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» [Cat. 5, 2a11–14].

Первый по счету класс существующего характеризуется Аристотелем так: «А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, “человек” и “живое существо”» [Cat. 5, 2a15–19].

То, что охватывается вторым и третьим по счету классами существующего, относится Аристотелем не к категории сущности, а к категории качества. При этом во второй класс входят качества, которые могут быть присущи только одной какой-либо первой сущности, но не могут быть присущи ни одной другой. Таковы, например, умение читать и писать именно Сократа, а не кого-либо другого, и белый цвет

² Здесь я следую моей более ранней статье [Слинин 2015].

тела именно Сократа, а не чей-либо еще. В третий класс существующего Аристотель включил те качества, которые могут быть присущи сразу многим первым сущностям. Таково, например, знание вообще, а не чье-либо в частности.

И вот каково философское кредо Стагирита: «Таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» [Cat: 5, 2b 3–7].

Для нашего дальнейшего рассмотрения очень важным является следующее замечание Аристотеля: «Всякая сущность, надо полагать, означает определенное нечто. Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определенное нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу. Что же касается вторых сущностей, то из-за формы наименования кажется, будто они в равной степени означают определенное нечто, когда, например, говорят о “человеке” или о “живом существе”; однако это не верно. Скорее они означают некоторое качество, ведь в отличие от первых сущностей подлежащее здесь не нечто одно: о многих говорится, что они люди и живые существа. Однако вторые сущности означают не просто какое-то качество, как, [например], белое: ведь белое не означает ничего другого, кроме качества. Вид же и род определяют качество сущности: ведь они указывают, какова та или иная сущность. Род при этом определяет нечто большее, чем вид: тот, кто говорит “живое существо”, охватывает нечто большее, чем тот, кто говорит “человек”» [Cat: 5, 3b 10–24].

Опираясь на это замечание Стагирита, мы имеем право приравнять виды и роды к качествам. Пусть это будут какие-то особенные, сущностные качества, но все-таки пусть это будут качества. При этом мы можем выявить два вида сущностных качеств, аналогичных тем двум видам, которые уже были описаны в случае обычных, несущностных, качеств. Так, мы можем говорить о человечности вообще или об одушевленности вообще, но можем говорить и о человечности Сократа, как о качестве, присущем только ему и никому другому, равно как и об одушевленности именно Сократа, в противовес одушевленности вообще.

Если мы приравняем роды и виды к качествам, то все существующее станет делиться у нас не на четыре, а на три класса. Один из классов составят первые сущности, ко второму будут относиться общие качества, а в третий войдут качества отдельных первых сущностей.

Здесь назревает необходимость отойти от аристотелевской терминологии и выбрать какую-нибудь другую. Прежде всего нужно назвать как-нибудь по-другому аристотелевские первые сущности. Странно было бы говорить о первых сущностях, не имея вторых: ведь эти последние у нас исчезли, растворившись в качествах. Схоласты вместо аристотелевского термина «первые сущности» употребляли термин «индивиды». Современные философы тоже им пользуются. Индивидом именуется всякий отдельный единичный предмет (он не обязательно должен быть одушевленным существом).

Если воспользоваться термином «индивид», то относительно качеств можно сказать так: одни из них являются общими, а другие — индивидуальными. И тогда упомянутые три класса, на которые делится все существующее, будут таковы: индивиды, общие качества и индивидуальные качества.

Что касается общих качеств, то схоласты именовали их *универсалиями* (от латинского слова «universalis», означающего — «общий», «всеобщий», «относящийся

к общему»). В настоящее время термин «универсалии» тоже довольно употребителен. По аналогии, индивидуальные качества мы можем назвать *партикуляриями* (от латинского слова «*particularis*», означающего — «частичный», «частный»).

В каком соотношении друг с другом находятся представители выделенных нами трех классов существующего? Если понимать слова «целое» и «часть» в самом широком смысле, то можно сказать так: партикулярии одновременно являются частями сразу двух целых — универсалий и индивидов. С одной стороны, ясно, что всякий индивид есть некое целое, состоящее из множества индивидуальных качеств, каковы, соответственно, являются частями данного целого. С другой стороны, те же индивидуальные качества суть части соответствующих общих качеств: ведь мы видим, что каждое общее качество разделено в нашем мире на части, которые распределены между индивидами и находятся в последних.

Н. О. Лосский в одном из своих трудов уподобил способ существования универсалий в нашем мире способу существования в нем различных веществ. Действительно, возьмем в качестве примера воду. Одно дело — вода из Волги, другое дело — вода из Миссисипи, третье дело — прозрачная холодная вода из ключа, бьющего где-нибудь высоко в Альпах. Опять-таки: одно дело — соленая морская вода, другое — пресная речная, третье — вода дистиллированная. Одно дело — вода, льющаяся на нас с небес в виде дождя, другое дело — вода, текущая нам на руки из водопроводного крана. Наконец, одно дело — вода в жидком виде, другое — в виде пара и третье — в виде льда и снега. И однако во всех этих случаях мы имеем дело с частями одного и того же вещества — воды.

Или взять такое вещество как золото. Оно существует и в виде золотого песка, и в виде самородков, и в виде слитков в подвалах банков, и в виде всевозможных украшений, и еще во многих видах. Этот металл может быть сплавлен с другими металлами в различных пропорциях. Но во всех случаях мы имеем дело с частями одного и того же вещества — золота.

Точно так же обстоит дело и с универсалиями. Возьмем аристотелевские примеры. Одно дело — умение читать и писать Сократа, другое дело — умение читать и писать Кориска, третье дело — умение читать и писать какого-нибудь вольноотпущенника, переписчика рукописей, этакого античного Акакия Акакиевича. Однако во всех этих случаях мы сталкиваемся с частями одно и той же универсалии — умением читать и писать. И белизна, присущая телу Сократа, — это не белизна его одежды, а обе они — не то, что белизна белил в ведерке маляра. Однако все они, равно как и белизна облаков, и белизна снега, и белизна всех других белых предметов, суть части одной и той же универсалии.

Кстати сказать, то, что универсалии подобны веществам, отметил еще Аристотель. В частности, он уподобляет вещества родам и видам. Так, в «Топике» мы читаем: «По виду же одно и то же то, что по количеству больше одного, но не различается видом, как, например, человек тождествен человеку и лошадь — лошади. Ведь называют одним и тем же по виду то, что подпадает под один и тот же вид. И точно так же одним и тем же по роду называется то, что подпадает под один и тот же род, например, лошадь и человек. Может показаться, что вода из одного и того же источника называется тождественной в смысле, несколько отличном от вышеуказанных. Тем не менее и такие вещи должно ставить в один и тот же ряд с теми, которые так или иначе относятся к одному виду. Ибо все такие вещи кажутся сродными и сходными друг с другом. Ведь всякую воду называют тождественной по виду всякой воде

благодаря некоторому сходству между ними, а вода из одного источника отличается от всякой другой разве только более сильным сходством. Поэтому мы ее не отделяем от того, что так или иначе относится к одному виду» [*Top*: I, 7, 103a10–23].

Теперь обратимся к «Источнику знания» Иоанна Дамаскина. В первой части этого трактата, называемой «Философские главы» или «Диалектика», имеется глава «О разделении». В ней, наряду с другими разновидностями деления, автор рассматривает деление целого на части и пишет: «При этом последнее деление двоякого рода: или на подобные части, или на неподобные. Предмет состоит из подобных частей, когда его части принимают название и определение как целого, так и друг друга: например, мясо разделяется на много кусков мяса, и каждый кусок называется мясом и принимает определение мяса. Наоборот, предмет состоит из неподобных частей, когда выделенные части не принимают ни названия, ни определения, ни целого, ни друг друга: например, если разделить Сократа на руки, ноги и голову. В самом деле, нога или голова, отделенная от Сократа, уже не называется Сократом; равным образом нога Сократа не принимает определения Сократа или определения головы» [Дамаскин: 17–18].

Данный текст Иоанна Дамаскина восходит к Аристотелю, который применительно к частям тел животных пишет в трактате «О частях животных» следующее: «Так как существует тройного рода сложение животных, первым можно было бы принять сложение из так называемых элементов, как то: земли, воздуха, воды, огня. <...> Второе сложение из первых элементов дает в животных природа однородных частей, например, кости, мяса и тому подобных частей. Третье и последнее по счету сложение составит природа неоднородных частей, например, лица, руки и тому подобных частей» [*DePartAn*: II, 1, 646a].

Иоанн Дамаскин отбросил первый из аристотелевских видов деления целого на части, как имеющий отношение исключительно к физическим телам, оставив лишь два последних, которые имеют всеобщее приложение.

Если понимать слова «часть» и «целое» в самом широком смысле, то ясно, что деление универсалий на партикулярии относится к числу делений целого на подобные части. Но когда те же партикулярии фигурируют как индивидуальные свойства в качестве частей индивидов, тогда мы имеем дело уже с делением целого на неподобные части.

Разумеется, дело обстоит не так, что каждая универсалия причастна каждому индивиду. Универсалии, причастные всем индивидам без исключения, имеются, но их немного. Как сказано по этому поводу у Платона в диалоге «Софист»: «Таким образом, мы согласились, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и что некоторые — лишь с немногими [видами], другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» [*Soph*: 254b–c].

2

Итак, универсалии делятся индивидами на партикулярии, которые становятся при этом составными частями индивидов. Согласно аристотелевской модели всего существующего, партикулярии являются равноценными и равноправными частями индивидов. Каждая из них занимает в соответствующем индивиде свое определенное место; ни одна из них не мешает другим, не ущемляет, не угнетает, не ухудшает в нем ни одну другую.

Что касается Платона, то у него мы обнаруживаем иную модель существующего. По мнению Платона, универсалии, смешиваясь друг с другом, делают друг друга совсем не такими, какими они являются в чистом виде. По Платону, универсалии могут быть причастны индивидам «в большей или меньшей мере. Присутствуя в виде партикулярий в индивидах, они стесняют, угнетают и ухудшают друг друга.

В диалоге Платона «Парменид» Сократ, отвечая Зенону, говорит: «Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, — идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным по причине и согласно мере своего приобщения, приобщающееся же к неподобию — таким же образом неподобным и приобщающееся к тому и другому — тем и другим вместе?» [*Parm.*: 129a].

В диалоге «Федон» Сократ говорит Симмию:

«— Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным, — я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о чем-то ином, отличном от всего этого, — о равенстве самом по себе. Признаем мы, что оно существует, или не признаем?

— Признаем, клянусь Зевсом, да еще как! — отвечал Симмий.

— И мы знаем, что это такое?

— Прекрасно знаем.

— Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

— Ну, а равное само по себе — не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?

— Никогда, Сократ!

— Значит, это не одно и то же, — сказал Сократ, — равные вещи и само равенство.

— Никоим образом, на мой взгляд.

— И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

— Вернее не скажешь, Сократ!

<...>

— А скажи, — продолжал Сократ, — с бревнами и другими равными между собою вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что и равное само по себе, или им недостает этого равного, чтобы ему уподобиться?

— Недостает, и многого не достает» [*Phaedo.*: 74a–d].

А дальше Платон пишет о том, что является самым важным для нашего дальнейшего рассмотрения: оказывается, универсалии, находясь в виде партикулярий в индивидах, не смиряются со своим несовершенным, ущемленным состоянием. Каждая из них в меру своих сил, старается уллучшиться, восполнить то, чего ей недостает, стать не жалким подобием себя, а самой собой. Однако Платон заявляет,

что ни одной из них этого сделать не удастся! Вот что он пишет: «— Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: “То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже”» [*Phaedo*: 74d–e].

Чему же стремятся уподобиться равные предметы? Вот чему: «...все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» [*Phaedo*: 74e].

Впрочем, бывают случаи, когда вышеуказанное стремление той или иной партикулярности оказывается, хотя и не полностью, но в большей или меньшей степени удовлетворено. Это происходит тогда, когда в каком-нибудь индивиду какой-нибудь его партикулярности удастся выделиться на фоне других составляющих этот индивид партикулярий. Такое бывает не часто. Когда мы сталкиваемся с подобными случаями, тогда мы обращаем на них сугубое внимание и весьма высоко оцениваем их. Мы высоко оцениваем их прежде всего в познавательном отношении: ведь в тех индивидах, в которых все партикулярности равносильны и равноправны, эти последние, в соответствии с платоновской моделью существующего, как бы «затеняют» друг друга, в результате чего мы не можем, как следует, понять, что собой представляют соответствующие им универсалии. Другое дело, когда мы встречаемся с индивидами, в которых одна какая-нибудь партикулярность «победила» все другие, сделала их незаметными и ярко выделилась на их фоне. Тут нам становится ясно (хотя, если верить Платону, далеко не до конца), какова та универсалия, которую она собой представляет.

Попробуем более основательно вникнуть в существо тех индивидов, в которых осуществилась «победа» одной какой-то партикулярности над другими. Для того, чтобы это сделать, необходимо, наконец, обратиться непосредственно к приведенному выше отрывку из «Логических исследований Адольфа Тренделенбурга».

3

Тренделенбург привлекает наше внимание к тому, что истинными мы зовем не только те или иные высказывания. Нередко истинными мы называем и определенные предметы, вещи. Если истина выступает в роли характеристики не суждений, а вещей, то в этом случае Тренделенбург именует ее «реальной категорией» и пишет: «Теперь для истины сложился у нас предметный, объективный смысл, тогда как обыкновенно принимают ее за субъективное согласие нашего представления с предметом».

Каков же этот новый смысл понятия «истина»? Ответ на этот вопрос содержится в ключевом предложении комментируемого нами отрывка: «Мы можем теперь назвать истинною особью то реальное целое, которое, принадлежа известному роду, совершенно отвечает внутренней цели своей, стало быть служит представителем своего рода, как мы, например, Сократа называем истинным философом, Перикла истинным государственным человеком, или как, переходя к растениям и животным, мы называем истинным такой их экземпляр, который представляет род свой чисто и полно, или, наконец, как мы называем истинным то государство, которое во всех подобающих ему отправлениях отвечает своей цели и выполняет нравственный свой смысл».

Прочитав данное предложение, мы узнаём много нового и интересного. Оказывается, у всякого индивида имеется своя внутренняя цель, и заключается эта цель

в том, чтобы наиболее «чисто и полно» выразить какую-нибудь из универсалий, к которой он причастен. Одним индивидам удается достигнуть своей внутренней цели, другим — нет. Тем индивидам, которым это удается, мы присваиваем звание истинных; те же индивиды, которые своей внутренней цели достигнуть не способны, именоваться истинными права не имеют.

Сказанное здесь Тренделенбургом относительно истины как реальной категории очень хорошо согласуется с платоновской моделью всего существующего. С точки зрения универсалий, входящих в виде партикулярий в состав каждого индивида и стремящихся во что бы то ни стало выделиться и показать себя во всей красе, само по себе существование индивидов не имеет ни смысла, ни ценности. Смысл и ценность их существованию придает исключительно то обстоятельство, что у каждого из них имеется внутренняя цель, состоящая в том, чтобы стать выразителем, представителем, какой-нибудь из универсалий. Иначе говоря, роль индивидов в бытии исключительно служебная: они служат для того, чтобы универсалии имели — пусть ограниченную — возможность удовлетворить стремление «чисто и полно» проявить себя.

В какой мере тому или иному индивиду удастся достигнуть своей «внутренней цели», зависит от обстоятельств. И обстоятельства говорят нам о том, что это удастся сделать весьма немногим индивидам. Такие индивиды вызывают у нас интерес и весьма ценятся нами. Некоторые из них нас восхищают, другие — ужасают. Но в любом случае мы называем их истинными и образцовыми.

А те индивиды, которым достигнуть своей «внутренней цели» не удалось, которым не посчастливилось выразить собой никакую универсалию, не случилось стать ее представителем, совершенно не ценятся нами; мы их не замечаем, не выделяем из общей массы. Эти «лузеры» не вызывают у нас никакого интереса, ни один из них не имеет для нас никакой значимости, о существовании этих «ничтожеств» мы быстро забываем. «Быть чем-то», с точки зрения платоновской модели всего существующего, означает представлять как можно более «чисто и полно» какую-нибудь универсалию.

4

Обратимся к тем примерам истинных индивидов, которые приводит Тренделенбург. Он начинает с представителей рода человеческого и называет Сократа истинным философом, а Перикла — истинным государственным деятелем.

В Сократе и ему подобных людях универсалия «философ» проявляет себя с той чистотой и полнотой, какие только возможны. Только наблюдая таких людей, как Сократ, Платон, Аристотель, мы можем понять, что такое философ. Если бы наш кругозор был ограничен лишь посредственными, «неистинными» философами, не отвечающими своей внутренней цели, то мы никогда даже не приблизились бы к пониманию того, что значит быть настоящим философом в полном смысле этого слова. То же самое можно сказать и об универсалии «государственный деятель»: если мы никогда ничего не слыхали бы о Перикле и подобных ему людях, то мы и не знали бы, что собой представляет настоящий государственный человек.

Итак, мы ценим Сократа за то, что он философ истинный, т. е. за то, что он показывает нам на своем примере, что такое философ. Но мы его ценим и за то, что он достиг в своем роде совершенства. Он достиг совершенства в занятиях

философией, в отличие от тех посредственных философов, которые совершенства в занятиях философией, как ни старались, так никогда и не достигли. Поэтому мы ценим Сократа не только с познавательной, но и с эстетической точки зрения: ведь как философ он прекрасен. Прекрасен как выдающийся государственный деятель и Перикл.

Кроме того, мы ценим Сократа за то, что его деятельность принесла большую пользу всему человечеству. Ведь если мы полагаем, что философия нужна человечеству, то кто внес в нее наибольший вклад? Разумеется, истинные философы, такие как Сократ, Платон, Аристотель и им соразмерные. Собственно говоря, именно они и создали философию, а не те «неистинные» философы, имя которым — легион. Перикл и другие истинные государственные мужи тоже, конечно, принесли большую пользу человечеству. Ведь именно они показали всем, как можно и нужно управлять государством.

Максим Горький в своей философской пьесе «На дне» следующим образом развивает заданную Тренделенбургом тему. Одним из персонажей пьесы является, как известно, старик-странник Лука. В его уста Горький вкладывает такую сентенцию: «А — для лучшего люди-то живут, милачок! Вот, скажем, живут столяры и всё — хлам-народ... И вот от них рождается столяр... такой столяр, какого подобного и не видала земля, — всех превысил, и нет ему во столярах равного. Всему он столярному делу свой облик дает... и сразу дело на двадцать лет вперед двигает... Так же и все другие... слесаря там... сапожники и прочие рабочие люди... и все крестьяне... и даже господа — для лучшего живут! Всяк думает, что для себя проживает, а выходит, что для лучшего! По сту лет... а может, и больше — для лучшего человека живут!» [Горький 1950: 166].

К тому, что говорят нам здесь Тренделенбург и Максим Горький, тесно примыкает следующее. Многие считают правильной такую максиму: каждый человек должен в своей жизни «быть самим собой», он в своей жизни обязан «реализовать себя». Другими словами, внутренней целью каждого человека является стремление быть всегда самим собой и как можно более полно реализовать себя.

Тут уместно вспомнить еще одну философскую пьесу, а именно: пьесу Генрика Ибсена «Пер Гюнт».

Главный герой пьесы — Пер Гюнт, житель горного норвежского поселка, на протяжении всей своей жизни старается «найти самого себя» и никак не может этого сделать. Он путешествует, занимается то одним делом, то другим, но ни в одном из них ему не сопутствует удача. Дело в том, что в поведении Пера Гюнта нет твердой линии, ни одно из дел, которыми ему случается заняться, не захватывает его целиком и не нравится ему по-настоящему. Он ни о чем не имеет твердого мнения, склонен к компромиссам, и вместо того, чтобы идти по прямой линии, упорно преследуя одну какую-то цель, он всюду ищет обходные пути, «прямой» предпочитая «кривую». В результате он до конца жизни так и не оказывается способным стать самим собой.

Но что означает, согласно Ибсену, «быть самим собой»? Перу Гюнту Ибсен противопоставляет одного крестьянина. В последнем действии пьесы есть сцена похорон этого крестьянина, над могилой которого пастор произносит надгробную речь. Пастор рассказывает о жизни покойного. Оказывается, в молодости, когда была война, он уклонился от призыва в солдаты, учинив членовредительство: он отрубил себе палец на правой руке. За это он снискал презрение как со стороны

начальства, так и со стороны сельчан и родственников. Он вынужден был переселиться в другое место, где занял небольшой участок земли на горном склоне, женился, построил дом и начал землю обрабатывать. В этом деле он преуспел. Но однажды весной все его хозяйство было снесено наводнением. Он остался с пустыми руками, но не пал духом и построил дом на новом, более защищенном месте. Однако и тут его постигло бедствие: его новый дом был снесен снежной лавиной. Но и это не сломило мужество крестьянина. Он в третий раз восстановил свое хозяйство. Он с большим трудом сумел взрастить трех сыновей и дать им школьное образование. Но все они эмигрировали в Америку, разбогатели там и забыли своего старого отца. И вот он умер в полном одиночестве. Пастор так заключил свое слово:

«Был узок кругозор его, не видел
Он ничего вне тесного кружка
Своей семьи и самых близких лиц.
И звуками пустыми отдавались,
Как звон бубенчиков, в ушах его
Слова, которые с волшебной силой
Других по струнам сердца ударяют:
“Народ”, “отечество”, “гражданский долг”
И “патриота ореол”, — все это
Туманным оставалось для него.
Но он всегда исполнен был смиренья;
Со дня призыва на себе нес тяжесть
Сознания вины своей, о чем
В тот день стыда румянец говорил,
А позже — правая рука в кармане...
Он был преступником: страны законы
Нарушил он. Ну да! Но нечто есть,
Что так же над законами сияет,
Как над венцом блестящим ледников
Вершина гор из облаков. Нет спору —
Плохим он гражданином был; для церкви,
Для государства — деревом негодным.
Но здесь, на горном склоне, в круге тесном
Задач и обязательств семьянина.
Он был велик, он был самим собой.
Один мотив чрез жизнь его проходит.
Он с ним родился, и всю жизнь его
Звучал мотив тот, — правда, под сурдинку,
Зато фальшивой не было в нем нотки!..
Так с миром же пойся, скромный воин,
Стоявший до конца в рядах крестьянства,
Участвуя в той маленькой войне,
Которую оно всю жизнь ведет!
Не будем мы вскрывать чужое сердце,
В чуждом мозгу копать; это — дело
Не созданных из праха, но Творца.
Одну надежду выскажу я смело,

Что вряд ли тот, кого мы схоронили,
Перед своим Судьей предстал калекой!»

[Ибсен 2011: 234–235]

В отличие от Пера Гюнта этот крестьянин все время «был самим собой». А почему? Да потому, что партикулярия «крестьянин» приобрела в этом индивидуе преобладание над всеми прочими составляющими его партикуляриями, такими как «гражданин», «прихожанин», «мыслитель» и т. п. Он «был велик» в деле обработки земли, а во все остальном был ничтожен.

И крестьянин этот, по мнению пастора, попадет после смерти в рай. А что ждет после смерти Пера Гюнта? А его ждут большие неприятности. В том же пятом действии он встречается с неким странным Пуговичником. Этот последний появляется с ящиком для инструментов и большой плавильной ложкой:

«Пуговичник
Скажите! Вот удача! Ты тот самый
Пер Гюнт, за кем я послан.

Пер Гюнт
Послан ты?
Зачем?

Пуговичник
Я пуговичник; видишь ложку?
Пора тебе в нее.

Пер Гюнт
С какой же стати?

Пуговичник
Расплавить надобно и перелить
Тебя, мой друг!

Пер Гюнт
Расплавить?

Пуговичник
Да, вот ложка —
Очищена; лишь за тобою дело.
Могила вырыта, и гроб заказан.
Червям богатый пир готовит тело,
А мне хозяин поручил взять душу.

Пер Гюнт
Позволь... без всякого предупреждения?!
Нет, это слишком!
<...>

Пуговичник
Вот в том-то все и дело, что не грешник

Ты в строгом смысле слова; потому
От вечных мук избавлен и лишь в ложку
С себе подобными ты попадешь.

Пер Гюнт
Зови как хочешь — ложкой иль котлом,
От этого не легче. Сгинь ты, дьявол!
<...>

Пуговичник
Ты, право, заблуждаешься, приятель!
Обоим недосуг нам, и, чтоб даром
Не тратить времени, я объясню
Тебе, в чем суть. Ты как сейчас признался
Мне сам, не крупный грешник, да, пожалуй,
И за посредственного не сойдешь.

Пер Гюнт
Ну вот, теперь ты рассуждаешь здраво.

Пуговичник
Но ведь и добродетельным тебя
Считать — не правда ль — было б слишком смело?

Пер Гюнт
Я вовсе и не претендую.

Пуговичник
Значит,
Ты — нечто среднее: ни то ни се.
<...>

Пер Гюнт
Да, и, значит,
Свободен я идти куда угодно?

Пуговичник
Нет, значит — надобно тебя расплавить
И перелить.
<...>

Пер Гюнт
Позволь... не собираешься же ты
Меня расплавить вместе с первым встречным
И вылить нечто вновь из общей массы?

Пуговичник
Вот именно. И не с тобой одним —
Со многими мы поступали так;

И так же поступает двор монетный
Со стертыми монетами.

Пер Гюнт
Но это
Так мелочно... Такое скупердяйство!
Голубчик, ты уже отпусти меня!
<...>

Пуговичник
Но, милый Пер, зачем же по-пустому
Так волноваться? Никогда ты не был
Самим собой; так что же за беда,
Коль «я» твое и вовсе распадется?

Пер Гюнт
Я не был?.. Нет, ведь это же нелепо!
Когда-нибудь был не собой Пер Гюнт?!
Нет, пуговичник, наобум ты судишь.
Хоть наизнанку выверни меня,
Ты ничего другого, кроме Пера
И только Пера, не найдешь.

Пуговичник
Не верю.
И вот приказ, мне данный. Он гласит:
«Ты послан Пера Гюнта взять, который
Всю жизнь не тем был, чем он создан был,
И, как испорченная форма, должен
Быть перелит».

[Ибсен 2011: 250–256]

Автор пьесы испытывает двойственное чувство к Перу Гюнту: с одной стороны, он безоговорочно осуждает его, а с другой — симпатизирует этому бесшабашному и лихому молодцу. Поэтому в самом конце пьесы он оставляет нам надежду на то, что Сольвейг, к которой Пер под конец жизни вернулся, как-нибудь все-таки спасет незадачливого бродягу от попадания в ложку Пуговичника.

Так или иначе, но, в целом, все абсолютно ясно: те люди, которые, подобно Перу Гюнту, не достигли своей внутренней цели, не исполнили своего жизненного назначения, не сумели стать самими собой, а вместо этого обезличили себя, стали «чем-то средним», стали не отличимыми от других таких же средних, как они, — такие люди не нужны ни аду, ни раю. Все они суть неудавшиеся создания божии, хлам-народ. Им не место в аду: ведь туда попадают только «великие грешники»; но им не место и в раю. Вот что сказано в «Апокалипсисе», вот как относится к таким людям Бог: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 15–16).

Для того, чтобы тот или иной человек мог попасть в рай, необходимо, чтобы партикулярия «праведник» получила решительное преимущество над прочими со-

ставляющими его, как индивида, партикуляриями; для того, чтобы он попал в ад, нужно, чтобы преобладание над другими получила партикулярия «грешник». Если ни того, ни другого не случится, то место такому человеку — в ложе Пуговичника в общей массе с другими такими же, как он, «теплохладными» индивидами.

Ибсену вторит Мартин Хайдеггер в своем учении о *das Man*, которое развито им в книге «Бытие и время». *Das Man* — это, по Хайдеггеру, способ существования тех людей, которые позволили себе обезличиться и стать неотличимыми друг от друга. Усредненность, повседневность, уничтожение дистанции между людьми — вот характерные черты *das Man*. Вслед за Ибсеном Хайдеггер говорит о том, что перед каждым индивидом, перед каждым *Dasein*, стоит задача найти самого себя, задача выйти из-под нивелирующего прессинга *das Man*, которое вследствие своего инертного, вязкого характера, как бы «затягивает» в себя *Dasein*, подобно тому как болото засасывает попавший в него предмет. Задача стоит перед каждым *Dasein*, но далеко не каждому *Dasein* удастся ее решить. Кто-то из русских философов назвал то, что Хайдеггер именует *das Man*, «всемством».

Таким образом, мы видим, что человечество распадается на две категории людей: на людей, отвечающих своей внутренней цели, и на людей, ей не отвечающих; на людей, ставших самими собой, и на людей, так себя и не нашедших. Люди первой категории сделались истинными праведниками, истинными философами, истинными государственными деятелями, истинными земледельцами, истинными столярами, истинными сапожниками; или же они стали истинными грешниками, истинными разбойниками, истинными палачами, истинными тиранами. Что касается людей второй категории, то они как были, так и остались разного рода «посредственностями».

Давайте отвлечемся от того обстоятельства, что разница, отделяющая людей одной из этих категорий от людей другой категории, может быть размытой, что переход от одной категории к другой является не «скачкообразным», а «плавным», что люди могут либо в большей, либо в меньшей степени отвечать своей внутренней цели. От всего этого, как правило, отвлекаются авторы, занятые интересующей нас здесь темой.

Зато все они констатируют тот факт, что людей первой категории значительно меньше, чем людей второй категории. Взятые в целокупности, люди второй категории образуют «народ», «массы», «толпу», «планктон» и т. п. Как относятся люди одной из этих категорий к людям другой категории; как люди одной категории характеризуют людей другой?

Люди первой категории относятся к людям второй категории с презрением и подозрением. Во-первых, они, как говорится, «не считают за людей» всех этих «лузеров», всех этих неудачников. А во-вторых, они подозревают всех заурядных людей в том, что эти последние завидуют им и потому желают им зла. Во второй половине XIX века в западноевропейской философской, социологической и психологической литературе получила распространение концепция, согласно которой всякий «массовидный», ничем не выдающийся человек испытывает «комплекс недостаточности» по отношению к людям выдающимся. Это обстоятельство является причиной того, что в душе каждого массовидного человека по отношению к выдающимся людям возникает «рессентимент». Под рессентиментом сторонники данной концепции имеют в виду сложное чувство, представляющее собой взрывчатую смесь злобы, зависти, вражды, обиды, ненависти и т. п. Так как заурядные люди навсегда утратили надежду стать на одну доску с людьми выдающимся,

в их душах царит страстное желание уничтожить этих последних и таким способом избавиться от мучающего их комплекса недостаточности.

Ясно, что описанная концепция выражает умонастроение людей первой категории. Они опасаются массовидных людей, ждут от них плохого. Они просто боятся заурядных людей: ведь последних так много. Особенно опасными «простые» людьми становятся тогда, когда они вдруг по какому-либо поводу становятся массой, толпой. Толпа всегда агрессивна. Ее агрессия может быть направлена против другой какой-нибудь толпы, но может обратиться и против вызывающих ресентимент выдающихся людей. Психологии толпы посвящено много исследований; см., например, «Восстание масс» Ортеги-и-Гассета и «Масса и власть» Элиаса Канетти.

А как относятся люди второй категории к людям первой? Отчасти вышеописанная концепция справедлива: в сердцах некоторых массовидных людей гнездится упомянутый ресентимент. Но, во-первых, он гнездится в сердцах небольшого числа людей второй категории, а, во-вторых, даже там, где он есть, он не имеет угрожающе агрессивного характера: чаще он имеет характер так называемой «белой зависти».

В большинстве же своем массовидные люди склонны высоко ценить людей выдающихся и либо восхищаться ими, либо ужасаться их деяниям. Они склонны поклоняться великим и ужасным людям, даже боготворить их. Все мы высоко ценим Сократа как истинного философа, а Перикла как истинного государственного мужа; мы восхищаемся Шекспиром и Сервантесом как великими писателями, а Ньютоном и Эйнштейном как выдающимися учеными; мы со священным трепетомзираем на злодейства, учиненные Калигулой или Цезаре Борджиа. Мы знаем, как много поклонников преследуют популярных актеров, какие толпы меломанов собираются на концертах знаменитых рокеров, какие массы «фанатов» заполняют стадионы во время матчей футбольных команд. Все эти поклонники, фанаты и прочие обожатели своих кумиров признают, что люди первой категории выше их и им не равня, но это обстоятельство не порождает у них никакого комплекса недостаточности. Вместо того, чтобы злобствовать, они любят и почитают выдающихся людей.

Впрочем, нельзя не отметить, что из века в век массовидные люди напоминают людям выдающимся о своем человеческом достоинстве: последних убедительно просят не слишком заноситься и все-таки считать первых «за людей». Существует множество разного рода высказываний и выступлений в защиту униженных и оскорбленных. Акакий Акакиевич и Макар Деушкин не заслуживают того, чтобы почитать их «хуже тряпки и ниже ветошки», и чтобы потом безжалостно отправить их в ложку Пуговичника на переплавку.

5

Итак, в начале своего жизненного пути человек еще не является самим собой. Стать самим собой — это его задача. Только решив эту задачу, человек становится полноценной личностью. Как мы видели, немногим удается это сделать: большинство людей так и не находят самих себя, они так и остаются обезличенными, неотличимыми друг от друга, сливаясь в некий единый человеческий «планктон».

Но что означает стать самим собой? Это означает стать «истинною особью», т. е. таким индивидом, который, «принадлежа известному роду, совершенно отвечает внутренней цели своей, стало быть служит представителем своего рода». Таким образом, задача каждого человека, его внутренняя цель — это сделаться как можно

более совершенным представителем какой-нибудь универсалии, какого-либо рода, к которому он принадлежит. «Истинная особь», т. е. человек, которому удалось стать самим собой, — это истинный философ, истинный государственный деятель, истинный крестьянин, истинный столяр и т. п.

Является ли такое истолкование положения дел в человеческом обществе единственно возможным и безальтернативным? Нет, не является. Мы знаем, что оно соответствует платоновской модели всего существующего, но ведь возможны и другие модели существующего. Какие возражения можно сделать против описанного нами истолкования положения дел в нашем обществе?

То, что в обществе существуют истинные философы, истинные государственные деятели, истинные крестьяне и т. п. — это факт, который нет смысла оспаривать. Но вот положение о том, что внутренней целью каждого человека является стать «истинной особью», т. е. стать совершенным представителем какого-нибудь рода, — это положение оспорить можно. Можно оспорить и положение о том, что стать «истинной особью» и означает найти самого себя. Можно подвергнуть сомнению даже то, что у людей вообще существует какая-то «внутренняя цель». Можно не согласиться и с тем, что человеку необходимо искать самого себя, заявив, что он и так всегда является самим собой.

В этой связи уместно вспомнить аристотелевскую модель существующего, согласно которой все партикулярии, составляющие индивид, равносильны и равноправны; они уживаются вместе, не угнетая и не подавляя друг друга. В рамках этой модели именно тот индивид, в котором никакая партикулярия не преобладает над другими, считается нормальным. Вспомним, что, по Аристотелю, индивиды являются *первыми* сущностями и исполняют отнюдь не служебную, а главенствующую роль: скорее, партикулярии играют в аристотелевской модели сущего служебную роль: ведь они всего лишь составляющие индивидов и лишены самостоятельного существования. Самостоятельным существованием наделены только индивиды: «Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» [Cat: 5, 2b7].

С точки зрения аристотелевской модели существующего, если мы встретились с индивидом, в котором одна какая-нибудь партикулярия преобладает над остальными и который, таким образом, стремится стать не чем иным, как «представителем своего рода», то это значит, что мы встретились с чем-то аномальным, чтобы не сказать «уродливым». С точки зрения платоновской модели существующего, все партикулярии во всех индивидах имеют такое стремление. Но с позиции аристотелевской модели всего существующего, данный тезис является неоправданно сильным. В аристотелевской модели существующего подавляющее большинство индивидов таково, что в них ни одна из партикулярий не имеет стремления выделиться и проявить себя как можно ярче, но, наоборот, все партикулярии проявляют умеренность и стремятся к гармоническому сосуществованию друг с другом. Как раз такие индивиды и являются нормальными.

Если возвратиться в область общественных отношений, то понятно, что «нормальными» индивидами в рамках аристотелевской модели существующего оказываются массовидные люди, но не все, а лишь те, которые не подчинились идеологии людей выдающихся. «Нормальными» не могут быть признаны ни разного рода «лузеры» и неудачники, обуреваемые ресентиментом, ни разного рода «фанаты» и поклонники великих людей. «Нормальными» массовидными людьми являются те,

которые не испытывают по отношению к выдающимся людям никаких бурных эмоций. К факту существования последних они относятся так же, как и ко всем другим фактам, с которыми им приходится иметь дело. К тем выдающимся людям, которые приносят пользу человечеству, они относятся хорошо, к тем же выдающимся людям, которые вредят человечеству или хотя бы какой-либо части такового, они относятся плохо.

Сами «нормальные», с точки зрения аристотелевской модели существующего, люди никогда не стремятся стать выдающимися. Требование предпринять какие-то усилия, с целью найти самих себя, представляются им абсурдными. Они и так довольны собой. Они считают, что человек должен принимать себя таким, каким создала его природа, а не гневить Бога, занимаясь какими-то «поисками самого себя». Идею о том, что таких, как они, следует расплавить в ложке Пуговичника, они считают глупой шуткой. Их лозунг: «Принимайте нас такими, какие мы суть, и мы станем принимать вас такими, какие суть вы». Их идеал: гармонически развитая личность. Их желание — обойтись без выдающихся людей; их стремление — сделать все самим без помощи этих последних.

Что представляет собой гармонически развитая личность? Ее структура противоположна структуре «истинной особи». Если у «истинной особи» (выдающегося человека) предельно развита одна какая-нибудь партикулярная, одна какая-нибудь способность, то у гармонической личности развиты, насколько это возможно, все ее способности, причем так, что ни одна не мешает развитию других. С точки зрения гармонически развитой личности, всякий выдающийся человек, напоминает специалиста, о котором у Козьмы Пруtkова сказано: «Специалист подобен флюсу: полнота его односторонняя» [Прутков 2010: 103].

Идеал многостороннего развития личности издавна гнездится в умах людей. Вот как он выражен в народном присловье: «И швец, и жнец, и на дуде игрец». А вот как его выражает поэт:

«То академик, то герой,
То мореплаватель, то плотник...»
[Пушкин 1963: 342]

Вот мечта другого поэта:

«За городом —
поле,
В полях —
деревеньки.
В деревнях —
крестьяне.
Бороды — веники.
Сидят
папаши.
Каждый
хитр.
Землю попашет,
Попишет стихи».
[Маяковский 1958: 326–327]

И вот коллективная мечта всех гармонически развитых личностей: собраться всем вместе и, используя гармонически соединенные способности всего коллектива, сделать все самим, не обращая за помощью к этим уродливым и заносчивым «истинным особям». Как сказано (правда, чуть-чуть по другому поводу) в одном известном песнопении:

«Никто не даст нам избавленья:
Ни бог, ни царь и ни герой.
Добьемся мы освобожденья
Своею собственной рукой».

Своею собственной рукой! Именно! Объединившись, добиться всего своими собственными руками — вот идеал массовидных людей.

Ясно, однако, что мечта гармонически развитых личностей насквозь утопична и невыполнима. Жизнь показывает, что если попытаться одновременно развивать все способности человека, то разовьются они лишь до весьма невысокого уровня. Чтобы какая-нибудь способность достигла высокого уровня, необходимо, чтобы она развивалась за счет других способностей; требуется, чтобы все они были, насколько это возможно, подавлены.

В самом деле, возьмем процитированные нами стихи Пушкина. Сказанное в них относится к Петру I. Стихи написаны в эпидейктическом стиле, в духе панегирика, и потому содержат восторженную и неумеренную похвалу. На самом деле, перечисленные партикулярии развились у Петра I лишь до совсем незначительного уровня. Он вовсе не был академиком в обычном смысле этого слова. Другое дело, что он учредил Академию наук в Петербурге. Не был он и мореплавателем: он построил российский военно-морской флот, но ведь это совсем другое дело. Плотником он был посредственным, а каким он был героем, можно понять, внимательно изучив биографию Петра I.

Теперь возьмем идиллических гармонически развитых крестьян Маяковского. Такими, по мысли марксистов, они должны будут стать при коммунизме. Ясно, что если такой крестьянин попадет землю, то попадет ее плохо, а если напишет стихи, они получатся у него «негодными и уху zelo вредящими».

Могут сказать: «Но зато Петр I был великим императором!» С этим заявлением нельзя не согласиться. Действительно, он был истинным императором. Однако пример Петра I является доводом против тезиса о том, что гармонически развитые личности могут достигнуть каких-то выдающихся результатов в жизни. Личность Петра I была развита далеко не гармонично: способность быть императором находилась у него на уровне во много раз превышающем весьма заурядный уровень, на котором находились все остальные способности.

И у всех прочих личностей, добившихся в своей жизни каких-либо выдающихся результатов, дело обстоит аналогично тому, как оно обстоит у Петра I: какая-то их партикулярия развита чрезвычайно сильно, в то время как остальные находятся в относительном запустении. Это подтверждается всеми известными примерами, и едва ли можно найти исключения из этого правила.

Это подтверждается и теми примерами, которые выбрал Тренделенбург. Истинный философ Сократ был рядовым малозаметным афинянином. Если он чем-то и обращал на себя внимание сограждан, так это своими чудачествами и бытовой

неустроенностью. Но чудаков и неустроенных в жизни людей много во всех обществах и во все времена. Гениальность Сократа как философа заметили немногие, став его учениками и почитателями. Такие его последователи, как Платон и Ксенофонт, создали в своих произведениях легендарную, облагороженную фигуру Сократа, воздавая ему восторженную и неумеренную похвалу. Этот образ Сократа и остался в памяти потомков. Современники же Сократа нисколько его не ценили; они смеялись над ним, рассказывали о нем анекдоты. В глазах большинства афинян он был пустым болтуном и лентяем, бедняком, запустившим свое хозяйство, и вместо того, чтобы о нем заботиться, находясь дома, вечно слоняющимся по площадям и храмам в поисках собеседников. При этом он старался держаться поближе к людям богатым, старался развлечь их своими разговорами и добивался того, что они очень часто приглашали его на свои симпозиумы (пиры). Но никаким уважением он не пользовался. Диоген Лаэртский пишет о Сократе: «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это, не противясь. Однажды, даже получив пинок, он и это стерпел, а когда кто-то подивился, он ответил: “Если бы меня лягнул осел, разве стал бы я подавать на него в суд?”» [Диоген Лаэртский 1979: 110].

Особенно много анекдотов рассказывали о неудачной семейной жизни Сократа, о его злой жене Ксантиппе, которая его регулярно била и унижала. У Диогена Лаэртского приводится несколько таких анекдотов; вот один из них: «Однажды Ксантиппа сперва разругала его, а потом окатила водой. “Так я и говорил, — промолвил он, — у Ксантиппы сперва гром, а потом дождь”» [Диоген Лаэртский 1979: 115].

Аристофан высмеял Сократа в комедии «Облака», причем, не стесняясь, вывел там Сократа под его собственным именем, чего никогда не решался сделать по отношению к другим своим современникам, которых ему случалось осмеивать в своих комедиях.

В конце столь жалкой жизни Сократа ждала столь же жалкая смерть: афиняне сочли возможным выбрать его в качестве «козла отпущения» с тем, чтобы выместить на нем всю ту злобу и все то раздражение, которые возникли у них после того, как они пережили, пусть кратковременное, но весьма жестокое правление «тридцати олигархов» и после того, как они потерпели сокрушительное поражение в Пелопоннесской войне. Дело в том, что в числе учеников и почитателей Сократа был такой человек, как Критий, возглавивший «тиранию тридцати» и безжалостно уничтожавший как своих противников, так и бывших соратников, а также — полководец Алкивиад, организовавший неудачную военно-морскую экспедицию в Сицилию, которая привела, в конечно счете, к поражению афинян в войне.

Вскоре после свержения «тирании тридцати» и восстановления демократического правления, Сократ был обвинен в растлении юношества и поклонении «новым богам» и казнен. Позже оратор Эсхин в одной из своих речей справедливо заявил: «Вы, афиняне, приговорили к смерти софиста Сократа потому, что он воспитал Крития, одного из тех людей, которые ниспровергли демократию» [Жебелев 2012: 165].

В отличие от Сократа, Перикл, как и подобает истинному государственному человеку, пользовался широкой известностью. Современники его ценили, уважали и побаивались. Разумеется, у него было много сторонников, но много и врагов, каковые обвиняли его во властолюбии, надменности, самохвальстве, высокомерии и презрении к другим. Впрочем, без подобных стандартных обвинений не обходится

ни один сколько-нибудь заметный государственный деятель. В целом же, еще при жизни он оценивался как выдающийся государственный муж. Таковым Периклу удалось стать за счет того, что все прочие его способности, все прочие его партикулярии остались на обычном, посредственном уровне. В этом может убедиться всякий, кто прочтет о Перикле у Фукидида, Аристотеля, Плутарха или у других каких-либо авторов, о нем писавших.

6

Продолжим комментировать выбранный нами отрывок из «Логических исследований» Тренделенбурга. Мы добрались до следующего места: «...переходя к растениям и животным, мы называем истинным такой их экземпляр, который представляет род свой чисто и полно».

Лучше будет начать не с растений, а с животных и, в частности, с «венца природы» — рода человеческого.

С тем, что род человеческий — это «венец природы», согласны и наука, и религия, и простые люди, и, за редким исключением, все философы.

Что говорит нам современная наука? Она полагает, что человек представляет собой высшую ступень развития организмов на Земле. Так считают все ученые, в том числе и дарвинисты.

А что говорит нам Библия? В ней мы читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 27–28). Видим, что, с библейской точки зрения, человек — это «царь природы».

Свойственное большинству людей мнение о человеке как таковом выразил в упоминавшейся уже философской пьесе «На дне» Максим Горький. В уста персонажа этой пьесы Сатина он вложил такие слова: «Человек — вот правда! Что такое человек?.. Это не ты, не я, не они... нет! — это ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет... в одном! *(Очерчивает пальцем в воздухе фигуру человека.)* Понимаешь? Это — огромно! В этом — все начала и концы... Всё — в человеке, всё для человека! Существует только человек, все же остальное — дело его рук и его мозга! Человечество! Это — великолепно! Это звучит... гордо! Человечество! Надо уважать человека! Не жалеть... не унижать его жалостью... уважать надо!» [Горький 1950: 165–170].

Некоторые исследователи творчества Горького утверждают, что он находился под влиянием философских взглядов Фридриха Ницше. Может быть, и так, однако тирада, вложенная в уста Сатина имеет, скорее, антиницшеанский характер. Ницше ведь отнюдь не думал, что человек — это то, чем следует гордиться. Ницше — это, может быть, единственный из философов, кто не считал человека венцом природы. В его трактате «Так говорил Заратустра» можно, например, прочесть: «— Там же поднял я на дороге слово “сверхчеловек” и что человек есть нечто, что должно преодолеть, — что человек есть мост, а не цель» [Ницше 1990: 142].

Таким образом, согласно Ницше, человек вовсе не является высшей ступенью развития организмов на Земле. В отличие от Дарвина, он не считает, что эволюция организмов уже закончена. Он ожидает появления на Земле нового биологического вида, для которого человек есть лишь промежуточная ступень, которую нужно

«преодолеть». И этому новому, подлинному, «венцу природы» Ницше дает условное название: «сверхчеловек».

Теперь мы знаем, как род человеческий относится к другим родам, существующим в природе. Отнесем же, наконец, к нему слова Тренделенбурга: «мы называем истинным такой экземпляр, который представляет род свой чисто и полно». И тут выясняется, что найти хотя бы один такой экземпляр крайне затруднительно. Как мы видели выше, обнаружить истинного философа, истинного государственного мужа, истинного земледельца, истинного столяра сравнительно легко. Но кого можно было бы, не обинуясь, назвать истинным человеком?

Диоген Лаэртский пишет о знаменитом кинике Диогене Синопском: «Среди бела дня он бродил с фонарем в руках, объясняя: “Ищу человека”» [Диоген Лаэртский 1979: 246–247]. Однако ему никак не удавалось найти никого, кого, по праву, он мог бы назвать человеком. Тогда он попробовал действовать по-другому: «Однажды он закричал: “Эй, люди!” — но, когда сбежался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: “Я звал людей, а не мерзавцев”» [Диоген Лаэртский 1979: 243–244]. Никто из прибежавших не показался ему достойным звания «человек».

Поиски истинного человека продолжались и после Диогена; они продолжают и до сих пор. Однако никто пока что не смог предложить подходящей кандидатуры на звание: «индивид, чисто и полно представляющий род человеческий».

Перейдем к «меньшим нашим братьям». Тут придется прибегнуть к традиционным народным представлениям и фольклору.

С незапамятных времен те, кто изучал животных, делил их на три «царства», в зависимости от среды их обитания. Античные философы и естествоиспытатели учили, что мир состоит из четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня. В соответствии с этим, животные делились на живущих на суше, живущих в воде и живущих в воздухе. Правда, позднее, в Средние века, появились легенды о саламандрах, мифических существах, обитающих в огне, но саламандры мы оставим в стороне и обратимся к животным, которые живут либо на суше, либо в воде, либо в воздухе.

Главой сухопутных животных традиционно считается лев, а главой животных, обитающих в воздухе, — орел. Об этом свидетельствуют народные представления и фольклор. В сказках и легендах всех народов лев — это царь зверей, а орел — царь птиц. И лев, и орел — это, к тому же, геральдические животные: всякое уважающее себя королевство считало необходимым иметь в своем гербе либо льва, либо орла.

Если разделить сухопутных животных на хищных и травоядных, то лев станет главой хищников; главой же травоядных животных традиционно считается бык. Давайте снова вспомним и о человеке: ведь он — тоже животное, хоть и не чета всем остальным.

Человек, лев, бык, орел. В этой связи в памяти всплывает видение ветхозаветного пророка Иезекииля: «И я видел: и вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных» (Иез. 1, 4–5). И далее: «Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны — лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех» (Иез. 1, 10).

Та же священная четверица возникает и в связи с Новым заветом. Перечисленных священных животных предание символически сопоставляет с четырьмя евангелистами: Матфей — человек, Марк — лев, Лука — телец, Иоанн — орел.

А водные животные? Кто у них является царем? Традиционно царем всех водных животных является, конечно, кит.

Теперь — относительно экземпляров, которые представляют род свой чисто и полно. По-видимому, с родами всех животных дело обстоит аналогично тому, как оно обстоит с родом человеческим. Выше мы говорили о том, что затруднительно найти хотя бы одного истинного человека, хотя сравнительно легко найти истинного философа, истинного государственного деятеля и т. п. Наверное, точно так же, нелегко обнаружить такую, например, собаку, которая чисто и полно представляла бы род свой. Зато совсем не трудно найти истинного бульдога, истинного пуделя, истинного шпица и т. п. Любой кинолог покажет вам даже не одного, а много истинных бульдогов, истинных пуделей и истинных шпицев. Ведь для того, чтобы быть, например, истинной таксой достаточно быть чистопородной таксой и не иметь никаких индивидуальных дефектов.

Аналогичное сказанному нами о фауне можно сказать и о флоре.

7

Вслед за растениями и животными у Тренделенбурга идет государство. Он пишет: «...мы называем истинным то государство, которое во всех подобающих ему отправлениях отвечает своей цели и выполняет нравственный свой смысл». Почему Тренделенбург вспомнил в данном контексте о государстве? Не под влиянием ли Гегеля, преемником которого он являлся в Берлинском университете и философию которого много критиковал в своих трудах, в том числе и в «Логических исследованиях»?

Ведь Гегель придает вопросу о государстве большое значение. Он учит о том, что государство, будучи вначале несовершенным и неистинным, постепенно в процессе диалектического развития приобретает свою истинную форму. Гегель даже знает, какова эта завершающая упомянутый процесс диалектического развития форма.

Так, в «Философии права» он пишет: «Конкретные идеи, народные духи имеют свою истину и назначение в конкретной идее, которая есть *абсолютная всеобщность*, — в мировом духе; вокруг его трона они стоят как свершители его осуществления и как свидетели и краса его славы. Поскольку он как дух есть лишь движение своей деятельности, состоящей в том, чтобы познавать себя абсолютным, тем самым освободить свое сознание от формы природной непосредственности и прийти к самому себе, то существуют *четыре начала* образования этого самого знания в ходе его освобождения — *четыре всемирных царства*» [Гегель 1990: 374]. Что же это за «царства»? Гегель отвечает: «Этим четырем началам соответствуют *четыре* всемирно-исторических царства: 1) *восточное*, 2) *греческое*, 3) *римское*, 4) *германское*» [Гегель 1990: 374]. Перечисленные четыре «царства» последовательно сменяют друг друга в истории человечества. При этом последнее, германское, является, по Гегелю, венцом данного диалектического процесса. Он пишет: «<...> оттесненный внутрь себя дух постигает в крайности своей абсолютной *отрицательности*, во в себе и для себя сущем *поворотном пункте бесконечную позитивность* своей внутренней сущности, начало единства божественной и человеческой природы, примирение как явившую себя внутри самосознания и субъективности объективную истину и свободу,

осуществить которую было предназначено северному началу *германских народов*» [Гегель 1990: 376–377].

Итак, согласно Гегелю, «конкретные идеи, народные духи, имеют свою истину и назначение в конкретной идее», каковая есть не что иное как «северное начало германских народов». Другими словами, согласно Гегелю, истинным государством, которое во всех подобающих ему отправлениях отвечает своей цели и выполняет свой нравственный смысл, является германское «царство».

Мы, разумеется, отнюдь не обязаны соглашаться с таким выводом великого немецкого философа. Более того, весьма многие мыслители послегегелевской поры считали, что это суждение Гегеля свидетельствует о полной несостоятельности всей его философской системы.

8

Видим, что в комментируемом нами отрывке из «Логических исследований» Тренделенбурга один за другим следуют несколько примеров: истинный философ, истинный государственный человек, истинное растение, истинное животное, истинное государство. Далее Тренделенбург берет в качестве нового примера истинный круг. Он пишет: «...пожалуй, назовем мы истинным и круг, когда кто-либо задался его начертанием», добавляя, что «в этом широком объективном смысле принимает истину Платон».

И действительно, когда заходит речь об истинном круге, тогда мы вступаем в область универсалий так или иначе связанных с математикой, а такого рода универсалии как раз любит в качестве примеров приводить в своих диалогах Платон. Так, мы уже встречались выше с подобием и неподобием в диалоге «Парменид» и с равенством в диалоге «Федон».

Итак, обратимся к истинному кругу. Прежде всего надо выяснить, в каком значении употребляется тут слово «круг». В толковом словаре С. И. Ожегова написано, что круг — это «часть плоскости, ограниченная окружностью, а также сама окружность». По-видимому, Тренделенбург имеет в виду круг во втором смысле этого слова, поскольку пишет, что стоит задача круг *начертить*, а не *очертить*. Окружность же, согласно тому же словарю Ожегова, — это «замкнутая кривая, все точки которой равно удалены от центра».

И вот Тренделенбург ставит перед нами задачу начертить истинный круг, точнее — истинную окружность. Выполнима ли эта задача? Выполнима она или нет, зависит от того, что понимать под истинным кругом (окружностью).

Если трактовать истинную окружность, как окружность саму по себе, как универсалию «окружность», как платоновский эйдос, то задача, поставленная Тренделенбургом, невыполнима. Вспомним, что сказано Платоном в «Федоне» относительно эйдоса «равное». Там сказано, что «равные предметы <...> стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» [Phaedo: 74e]. Точно так же и любая начерченная нами окружность стремится быть такой же, как окружность сама по себе, но никогда полностью этого не достигает.

Но если понимать под истинной окружностью максимально возможное в реальной действительности *приближение* к окружности самой по себе, то ее начертание будет вполне возможным, и, стало быть, задача Тренделенбурга окажется разрешимой.

И тогда истинная окружность (круг) благополучно встанет в один ряд с истинным философом, истинным государственным деятелем, истинным растением, истинным животным и истинным государством.

Но почему все-таки мы не можем начертить идеальную во всех отношениях окружность? Этому мешает очень многое.

Во-первых, невозможно начертить окружность (как и любую другую геометрическую фигуру) идеально точно. Ведь в данном случае требуется, чтобы все до одной точки кривой находились на одинаковом расстоянии от центра. Но теория говорит нам о том, что в реальности добиться этого невозможно: всегда возникают погрешности, независимо от того, чертим мы окружность карандашом, тушью или же воспроизводим ее при помощи электронного луча на люминесцирующей поверхности экрана.

Во-вторых, пусть даже нам удастся свести погрешности и отклонения к минимуму, к идеальной форме начерченной окружности всегда примешиваются материальные компоненты: графит карандаша, тушь, поверхность ватмана или свечение люминесцирующей поверхности экрана под воздействием электронного луча.

Наконец, в-третьих, что собой представляет окружность? Это, по определению, замкнутая кривая линия. А что такое, по Евклиду, линия? В его «Началах» мы читаем: «Линия есть длина без ширины» [Евклид 2012: 83]. Но всем известно, что какую бы линию мы ни приняли чертить, к ее длине с необходимостью всегда примешивается не только ширина, но еще и толщина.

Таким образом, всякая реально начерченная нами окружность оказывается индивидом, состоящим из ряда партикулярий, одна из которых является основной и ведущей, а все прочие предстают в виде побочных, как бы «подмешанных» к ней и так или иначе искажающих ее. И чем ярче выделяется ведущая партикулярия на фоне остальных, чем незначительнее искажающие ее примеси, тем истиннее окружность, которую мы чертим.

Сказанное относится не только к окружностям. Во всяком индивиде, в котором одна из партикулярий получила преобладание над всеми другими, эти последние, с точки зрения ведущей партикулярии, являются всего лишь досадными примесями, мешающими ей существовать самостоятельно. И она всячески старается минимизировать действие этих примесей, старается сделать их как можно более незаметными. Чем лучше ей это удастся, тем истиннее становится индивид, составной частью которого она является.

Так, например, партикулярии «философ», находящейся в составе индивида «Сократ», так успешно удалось минимизировать все «примеси», что мы получили полное право называть Сократа истинным философом. То же самое удалось сделать партикулярии «государственный человек», пребывающей в индивиде «Перикл», в результате чего мы называем Перикла истинным государственным человеком. То же самое удалось, если довериться Гегелю, и партикулярии «государство» в составе индивида «германское царство».

9

В конце комментируемого нами отрывка Тренделенбург обращается к диалогу Платона «Филеб» и замечает, что подобно тому, как мы, задавшись целью начертить

истинный круг, после многочисленных попыток сводим, наконец, всевозможные погрешности и отклонения к минимуму и получаем, в конце концов, круг, достойный того, чтобы быть названным истинным, Платон в результате многообразных усилий и многочисленных приближений получает в конце упомянутого диалога истинное определение идеи блага.

Вот заключительные слова нашего отрывка: «...Платон... в своем “Филебе” говорит, что кто захочет определить трудное понятие этой идеи, тот необходимо попадет на красоту, соразмерность и истину». Наш автор довольно точно цитирует Платона. В «Филебе» сказано: «Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной» [*Phil*: 65a].

Надо отметить, что понятие истины предстает тут перед нами в двух ипостасях. С одной стороны, оно выступает в привычной для нас роли, являясь характеристикой самого определения. Мы уже встречались с истинным философом, с истинным государственным человеком, с истинным растением, с истинным животным, с истинным государством и с истинным кругом. Теперь мы встретились с истинным определением. Но, с другой стороны, истина является, согласно Платону, частью этого определения. Если идея блага выступает здесь в качестве определяемого, то идея истины представляет собой часть определяющего. Вот как можно то, что говорится у Платона, представить в привычной для логиков форме:

Благо = D_f красота, соразмерность, истина.

Отметим, что и тут Платон не пребывает на уровне той логики, которой позже учил всех Аристотель. Если трактовать приведенное определение в духе аристотелевской логики, то красота, соразмерность и истина суть равноценные, равноправные и поэтому коммутативные определяющие признаки блага: их можно переставлять с места на место и перечислять в любом порядке. Платон же устанавливает иерархический порядок в этой троице. Первой по значимости идет у него соразмерность, второй — красота, и только на третьем месте оказывается истина.

На какую тему написан «Филеб»? Платон сам ее формулирует в начале диалога:

«Сократ. Филеб утверждает, что благо для всех живых существ — радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения» [*Phil*: 11b].

После длительных рассуждений, тянувшихся на протяжении всего диалога, Сократ и его собеседник Протарх приходят к вышеприведенному определению блага. И далее в диалоге мы читаем:

«Сократ. Стало быть, Протарх, теперь всякий из нас может быть сведущим судьей относительно удовольствия и разумения: которое из них более сродно высшему благу и что драгоценнее у людей и у богов.

Протарх. Видимо так, хотя лучше рассмотреть это путем рассуждения.

Сократ. Будем же судить об отношении трех [названных начал] к удовольствию и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к удовольствию или к уму мы отнесем каждое из них как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да» [*Phil*: 65a–b].

Рассуждение, предпринятое далее Сократом и Протархом, оказывается сравнительно кратким. В его ходе они, между прочим, принимают положение: «Ум же либо тождествен с истиной, либо всего более ей подобен и близок» [*Phil*: 65d].

А итог их рассуждения таков:

«Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать, и через вестников и лично обращаясь к присутствующим, что удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что подобно этому принадлежит вечности.

Протарх. Из сказанного сейчас это представляется очевидным.

Сократ. Второе место занимают соответствующее, прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и разумение, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй» [*Phil*: 66a–b].

Итак, видим, что Платон ставит на первое место соразмерность, на второе — красоту и лишь на третье — истину в лице ума и разумения.

Интересно, что Платон не ограничивается сказанным. Он идет дальше и щедро добавляет к определению идеи блага еще два отличительных признака. Мы читаем:

«Сократ. Ты не ошибешься также, отведа четвертое место сверх только что названных трех тому, что было признано нами свойствами самой души, — знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем удовольствие. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души, сопровождающимися в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй» [*Phil*: 66b–c].

Таким образом, на четвертое место Платон ставит знания, искусства и правильные мнения, а на пятое — чистые удовольствия души.

В уточненном виде дефиниция идеи блага будет теперь выглядеть так:

Благо = D_f соразмерность; красота; истина; знания, искусства и правильные мнения; чистые удовольствия души.

Видим, что Платон не хочет быть экстремистом. Он не затягивает до конца веревку на шеях Протарха и Филеба, давая им немного подышать свободно: отдельные «чистые» удовольствия все-таки являются благом, хоть и пятистепенным.

Итак, мы рассмотрели две модели всего существующего: аристотелевскую и платоновскую³.

В аристотелевской модели партикулярии в индивидах мирно сосуществуют друг с другом. Разумеется, в каждом данном индивиде одни партикулярии более заметны, другие же находятся как бы в тени, но Аристотель не придает этому обстоятельству никакого значения. Каждый индивид в его модели существующего представляет собой стабильную, устойчивую структуру.

Совсем не так обстоит дело в платоновской модели существующего. Согласно Платону, индивиды отнюдь не являются устойчивыми образованиями. В каждом из них бушуют центробежные силы: в каждом из них каждая партикулярия стремится стать универсалией. Вспомним еще раз его пример из диалога «Федон»: «равные предметы... стремятся быть такими же, как равное само по себе». Согласно Платону, не только равное, но и другие партикулярии в индивидах ведут себя аналогичным образом. И мы видели, к чему это приводит: в отдельных индивидах какая-нибудь отдельная партикулярия оказывается способной достигнуть тотального преобладания над остальными партикуляриями, составляющими эти индивиды. Она может достигнуть такого положения, что все остальные партикулярии становятся какими-то «примесями» к ней. И она всячески старается окончательно избавиться от этих нежелательных примесей. Однако в этом же «Федоне» Платон заверяет нас в том, что сделать этого она не в состоянии: «равные предметы... стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают». И еще: «То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже» [*Phaedo*: 74d–e].

Платон учит, что в чистом, ни с чем не смешанном, виде эйдосы существуют только в потустороннем мире, куда после смерти людей попадают их души. В потустороннем мире души людей получают возможность созерцать эти чистые эйдосы, при этом смутная память о том, что они там созерцали, сохраняется у них и после того, как они снова воплощаются и снова попадают в наш посюсторонний мир.

Однако похоже на то, что учение Платона об эйдосах этим не заканчивается. Некоторые исследователи убеждены в том, что помимо экзотермической, всем доступной части философии Платона, существовала еще и эзотерическая часть, которую он открывал не всем желающим его слушать, а лишь избранным своим ученикам. Вполне возможно, что так оно и есть.

Представим себе, что когда-нибудь появится некий индивид, в котором какая-нибудь партикулярия окажется настолько мощной, что сможет избавиться от всех примесей и начать существовать самостоятельно в чистом виде. Что тогда произойдет? Если наша партикулярия настолько мощна, что смогла в данном индивиде отделиться от всех других его партикулярий, то такой мощи должно хватить на то, чтобы извлечь все родственные ей партикулярии из других индивидов и присоединить их к себе. И тогда получится так, что наряду с множеством индивидов будет

³ В завершающей части статьи я воспроизвожу аргументацию из моей более ранней работы [Слинин 2015].

самостоятельно существовать и какая-то универсалия как таковая. Пусть это будет, например, красота. Тогда получится, что в мире существует красота как таковая плюс множество индивидов, ни в одном из которых нет даже признака красоты. Допустим, далее, что нашелся еще какой-то индивид, в котором стало настолько мощным благо, что избавилось от всех своих примесей и добилось самостоятельного и независимого существования. Оно тоже смогло извлечь частицы блага из всех индивидов и присоединить их к себе. Тогда возникает мир, где самостоятельно существуют красота и благо, наряду с множеством индивидов, в которых нет ничего красивого и ничего благого. Допустим затем, что так же точно произойдет со справедливостью, с равенством, с подобием и, наконец, вообще со всеми универсалиями. Тогда окажется, что распались все до одного индивиды, не осталось ни одного из них, и мы внезапно очутились в мире реально существующих платоновских эйдосов.

Может быть, то, что нами сейчас описано, и входит в эзотерическую часть философии Платона? Может быть, это не что иное, как его учение о конце света? Может быть, нам удалось реконструировать это его учение? Такое не исключено. Ведь у Платона есть учение о начале существования космоса, а то, что начало существовать, должно, в конце концов, и прекратить свое существование. Однако Платон, насколько нам известно, нигде не говорит явным образом о конце существования космоса.

О начале же существования космоса он повествует в диалоге «Тимей»: «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» [*Timaeus*: 27d–28a].

Прежде всего у нас возникает вопрос о демиурге: кто он? Платон так отвечает на этот вопрос: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [*Timaeus*: 28c]. Ответ Платона свидетельствует о том, что в его философии, по-видимому, действительно имелась эзотерическая часть, содержащая все то, о чем «нельзя всем рассказывать».

Далее в «Тимее» мы читаем: «И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин» [*Timaeus*: 28c–29b].

И еще одна цитата: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи

стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого» [*Timaeus*: 29a–30a].

Когда читаешь приведенные тексты, то бросается в глаза тот факт, что Платон уж очень навязчиво внушает нам мысль о том, что демиург благ и что сотворение им космоса — во всех отношениях благой поступок. Резюме Платона таково: демиург привел беспорядок в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Однако если разобраться, то отнюдь не всем новый порядок, установленный демиургом, показался лучше прежнего беспорядка.

В приведенных текстах Платон повествует о том, как демиург приступил к созданию Вселенной, в довольно-таки обтекаемых и неопределенных выражениях. А обстояло дело так. Перед тем, как демиург приступил к выполнению своей задачи, реально существовали только универсалии в чистом и цельном виде. Это царство эйдосов и есть то «вечное, не имеющее возникновения бытие», о котором говорится в начале нашей первой цитаты. Что касается «вечно возникающего, но никогда не сущего», то оно вначале не имело никакого реального существования, а существовало только лишь в потенции. В конце последней из приведенных нами цитат Платон говорит о «видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном беспорядочном движении». Но тут он выражается неточно. Позже он дает понять, что вначале вообще никаких видимых вещей, никаких индивидов не существовало. Существовала лишь возможность их реального существования, их движения, их возникновения и уничтожения.

Этой возможности, этой потенции, Платон дает образное название «Кормилица», или «Восприемница». В том же «Тимее» он так описывает ее: «А потому мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого они сами родились. Напротив, обозначив его, как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» [*Timaeus*: 51a–b]. И еще: «А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее потенции не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь сама колебала их своим движением» [*Timaeus*: 52d–e].

Так как же демиург сотворил Вселенную? Он не только «взирал» на эйдосы. Он употребил их в дело. Он расчленил все универсалии на партикулярии и образовал неисчислимое множество разнообразных сочетаний партикулярий, принадлежащих различным универсалиям. Вдобавок он сделал эти сочетания непрочными и непостоянными, возникающими и уничтожающимися. Так стал реально существующим космос, состоящий из индивидов, представляющих собой сочетания тех или иных партикулярий, причем необходимой чертой каждого из этих индивидов является

его невечность, его преходящий характер. Так возник космос, сочетающий в себе как «вечное, не имеющее возникновения бытие», так и «вечно возникающее и не сущее». Первое воплощает в нем расчлененные эйдосы, а второе — преходящие индивиды, то и дело возникающие и затем исчезающие. Так потенциальное существование индивидов, каковое было присуще им до возникновения космоса, стало реальным. Так Кормилица сменила свое потенциальное существование на действительное, правда, ценой того, что была упорядочена взаимодействием с расчлененными эйдосами. Однако движение и изменение она, став частью космоса, в него привнесла.

Платон назвал так организованный космос прекрасным, но ясно, что прекрасен он не для всех. Он, безусловно, прекрасен для индивидов, которые демиург извлек из небытия и сделал реально существующими. Совершенно ясно, что реальное существование лучше, прекраснее и весомее потенциального. Поэтому индивиды, которых демиург перевел из потенциального состояния в действительное, могут только благодарить и приветствовать своего творца.

Но каким стало после того, что сделал демиург, существование универсалий? Очевидно, что оно ухудшилось. Оно ухудшилось настолько, что стало невыносимым. Правда, их существование не потеряло своей реальности. Но до акта сотворения космоса каждая из них была чистой, цельной и нерасчлененной, а в результате этого акта все они оказались разделенными на партикулярии.

При этом каждая партикулярия была соединена с целой связкой других, чуждых ей, партикулярий, принадлежащих другим, соседним, универсалиям. Вдобавок, в силу преходящего характера индивидов, в космосе постоянно происходит разрушение одних комбинаций партикулярий и возникновение других; каждая партикулярия перманентно переходит из одной комбинации в другую, что доставляет дополнительные мучения. Могут ли универсалии быть довольны новым порядком, установленным демиургом путем сотворения космоса? Ясно, что нет. Ведь их спокойное и безмятежное существование в виде царства чистых, цельных и нерасчлененных эйдосов прекратилось. Их царство сделалось бесплотным воспоминанием. Платон отправил его в какой-то фантастический потусторонний мир.

Однако при этом Платон, как мы видели выше, намекает на то, что универсалии отнюдь не смирились со своим раздробленным состоянием и стремятся к тому, чтобы высвободиться из пут индивидов. Каждая из универсалий стремится сделать так, чтобы все ее партикулярии отделились от индивидов, составными частями которых они являются, и слились вместе. Они надеются восстановить реальное существование царства чистых и цельных эйдосов. Возможно ли это? Почему же нет?

Правда, Платон заявляет, что эйдосам не удастся осуществить задуманное. Но это он пишет в своих эзотерических текстах, предназначенных для нас, непосвященных. Его эзотерика может быть совсем другой. Ведь космос возник. Это слова самого Платона. Но ведь он знает, что все возникшее должно уничтожиться. Как произойдет разрушение космоса? В эзотерической части платоновской философии обязательно должен быть дан ответ на этот вопрос.

Нам известно, как высоко ценит Платон царство чистых и цельных идей. Поэтому не исключено, что, согласно его эзотерическому учению, гибель космоса будет ознаменована возрождением реального существования царства чистых и неделимых эйдосов.

ЛИТЕРАТУРА

- Cat* — *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–89.
- DePartAn* — *Аристотель*. О частях животных. М.: Гос. издательство биологической и медицинской литературы, 1937.
- Parm* — *Платон*. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль 1969. С. 346–412.
- Phaedo* — *Платон*. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль 1969. С. 7–80.
- Phil* — *Платон*. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3, ч. 1. М.: Мысль 1969. С. 9–88.
- Soph* — *Платон*. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль 1969. С. 275–345.
- Top* — *Аристотель*. Топика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 347–532.
- Гегель 1990 — *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Горький 1950 — *Горький М.* Собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 6. М.: Художественная литература, 1950.
- Дамаскин 2006 — *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. СПб.: Наука, 2006.
- Диоген Лаэртский 1979 — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
- Евклид 2012 — *Евклид*. Начала. М.: Либроком, 2012.
- Жебелев 2012 — *Жебелев С. А.* Сократ. Биографический очерк. М.: URSS, 2012.
- Ибсен 2011 — *Ибсен Г.* Пер Гюнт. Драмы. М.: Эксмо, 2011.
- Маяковский 1958 — *Маяковский В. В.* Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 8. М.: Государственное издательство художественной литературы Гослитиздат, 1958.
- Ницше 1990 — *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Прутков 2010 — *Прутков К.* Сочинения. СПб.: Азбука-классика, 2010.
- Пушкин 1963 — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинения в 10-ти томах. Т. 2. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963.
- Слинин 2015 — *Слинин Я. А.* Две античные модели всего сущего: Аристотель и Платон // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. № 1, 2015. С. 22–29.
- Тренделенбург 2011 — *Тренделенбург А.* Логические исследования: в 2 ч. Ч. 2. М.: Либроком, 2011.