

## ПРОЯВЛЕНИЕ РАЗЛИЧЕНИЯ РАССУДКА И РАЗУМА В «ГОСУДАРСТВЕ I» ПЛАТОНА

### Введение

Одним из эффективных методологических принципов является анализ содержания диалогов Платона, исходя из оснований явно высказанных им самим. Мы воспользуемся различием «рассудка» и «разума», введенным в «Государстве VI», для реконструкции замысла «Государства I». Этот метод должен показать, что обсуждение в диалоге строится Платоном как демонстрация методов мышления на ступени рассудка и их недостаточности для определения такой сущности, как Справедливость. Решение этой задачи позволит убедиться в том, что первая глава, хотя и напоминает более ранние диалоги Платона, но является неотъемлемой частью целостного произведения «Государство» [Платон, 1994].

### О понятиях рассудка и разума в «Государстве»

Различение *рассудка* (*διανοα*) и *разума* (*νους*) в «Государстве VI» вводится после обсуждения *идеи блага*, понятия *беспредпосылочного начала* и *философа*, мыслящего на ступени разума и способного «...постичь то, что вечно тождественно самому себе...» (VI, 484 b)<sup>1</sup>. На ступени же рассудка мыслят те, которые «...этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей...» (VI, 484 b).

Значимость этого различения как для философии самого Платона так и для последующих философских систем, подчеркивают многие исследователи. Об этом говорят: Асмус в его комментариях к «Государству» [Платон, 1971. С. 583], Богомолов в работе,

посвященной развитию античной диалектики [1982. С. 243], этому же посвящены тезисы Н. Муравьева [1994]. Различие может быть сведено к следующему.

Рассудок имеет дело с образами, получившимися из видимого мира, с определениями, внешними по отношению к сущности предмета. Разум работает с идеями, которые нельзя определить внешним, случайным по отношению к их содержанию образом. Рассудок считает «...что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения» (VI, 507 b). А. П. Доброхотов говорит: «Мышление предпосылочное идет к концу, как бы не имея начала» [1987. С. 61–75]. Рассудок направлен на завершение рассуждений методами: *комбинирования готовых фрагментов знаний* без поиска их оснований, путем все более *детальной классификации, перебора разных определений и разных разграничений* какой-либо области в рамках имеющихся предпосылок.

Люди, на стадии рассудка не подвергают сомнению свои основания, а принимают их «...за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения». (VI, 510 d–e). Рассудок предпочитает «пользоваться предпосылками и потому не восходит к... началу, так как... не в состоянии выйти за пределы предполагаемого» (VI, 511). Разум «...свои предположения... не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на работы Платона даются в соответствии с международной системой пагинации.

устремления к началу всего, которое уже не предположительно» (VI, 511 b).

По Платону, мышление проходит ступени:

- Рассудочные выводы из случайных определений и обнаружение затруднений.
- Переход к идее многих вещей «что такое каждая вещь... соответственно единой идее, одной для каждой вещи» (VI, 507 b).
- Философ «...посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (VII, 532 b). То есть, восходит от многих идей к единому первоначально любой мысли, которое «есть прекрасное само по себе, благо само по себе» (VI, 507 b), не нуждающееся во внешних определителях, а определяющее само себя.
- Переопределение исходных гипотез из первоначала.

Обнаруженные на первом этапе парадоксы заставляют человеческий ум рефлексивно оценивать проведенную работу и переходить к иному способу мышления, «использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (VII, 530 b). Напрямую разум из рассудка, по Платону, не выводится, поскольку вывод подразумевает готовые предпосылки, а здесь имеет место качественный скачок – переопределение оснований.

Цель настоящей статьи показать, что именно указанные выше ступени мысли есть способ организации формы и содержания сюжета диалога «Государство I», хотя в нем нигде явно не сказано, где работает рассудок или какие-то его ступени, а где рефлексия или разум. Наша задача выявить работу указанных концептов, убедиться, что каждый фрагмент диалога не случаен, а нужен автору для демонстрации начала движения по указанным ступеням.

### «Государство I»

**Вступление в диалог.** Показан Кефал как идеал мудрой старости – человек пребывающий в покое, не подверженный более страстям, но и не отвлекшийся из-за этого от жизни вообще [I, 329 d]. Здесь в не философской форме уже есть ответ Платона об основном предмете своих размышлений, что важнее – материальное или идеальное.

Важно, что Кефал говорит об *умеренности* своих притязаний. Говорится и о том, что человек, своими усилиями заработавший богатство, приписывает обогащение исключительно самому себе и ощущает себя более автономным, чем богатый по роду [I, 330 b]. Платон указывает на проблему *автономности* и *принадлежности целому*, что является социальным выражением вопроса о *Едином и Многом* – одного из главных вопросов диалектики Платона. Говорится о мере, как том, что уравнивает бесконечное стремление к чему-то *беспредельному*. Сами рассуждения о беспредельном и пределе представлены в диалоге Филеб [Платон, 1986а], и там они диалектичны. Здесь их упоминание указывает на то, что для Платона философские представления не расходились с жизненными и с политическими.

Мы полагаем, что уже в зачине диалога на примере Кефала в свернутом виде присутствует то, что хотел бы сказать Платон о жизни и о философии. Кефал прожил жизнь так, словно вобрал в себя всю философию Платона. Таким образом, зачин в Государстве – это наличный, жизненный факт, выступающий в виде гипотезы, которая с одной стороны берется за основание, а с другой, то, к чему только должны собеседники прийти, и что требует своего доопределения. А иначе этот зачин невозможно понять, он выглядит лишь как абстрактное морализаторство, что претило самому Платону, поскольку морализаторство – это догматическое, рассудочное мышление, и оно будет подвергнуто критике уже в следующем фрагменте диалога – беседе с Полемахом.

**Беседа с Полемахом.** Первую часть беседы Сократ ведет с Полемахом. Вся ее логика состоит в том, что берется некое *определение* справедливости и потом показывается, что оно, будучи рассмотрено детально и конкретизировано примерами, ведет к противоречию.

Первое определение справедливости («справедливо отдавать каждому должное» [I, 331 d]) взято как мнение авторитета, что говорит о его случайности, необоснованности – другой авторитет может сказать иное. Это вариант морализаторства, некритического восприятия авторитетного мнения. Рассуждение с Полемахом напоминает беседы из более ранних диалогов, логика его сводится к следующей:

Говорится тезис – А.

Берется из него первое следствие – В.

Потом путем контрпримеров, аналогий или детализации моментов тезиса делается вывод, что из А кроме В, вытекает и не-В.

Это характерная рассудочная форма, не подвергающаяся сомнению и переопределению предпосылки.

Сократ начинает конкретизировать первое определение справедливости.

Отдавать должное – А.

Далее Сократ говорит, что речь идет не о должном, а о главном следствии из него – причинении добра  $A \rightarrow B$ .

Находится контрпример: из должного следует и обратное – зло (не-В).

$A \rightarrow B$  и  $A \rightarrow \text{не-В}$ .

Если так называемого «здорового смысла» не хватает для выбора одного из противоречивых суждений, то для рассудка возможны два варианта – полный *перебор определений*, столь же случайных, или уход на иной уровень *детализации*. При детализации обсуждение оказалось бы структурно в том же самом типе рассуждений и это было бы не интересно с точки зрения демонстрации работы рассудка. Вплоть до прихода Фрасимаха беседа идет на одном уровне классификации, с перебиранием разных ее оснований.

Для демонстрации этой «логики перебора» использованы разные определения Справедливости – по объекту (друг/враг, хороший человек/плохой человек), по типу действия (врачевание, приготовление пищи), по деятелю (повар, врач), по результату (лекарство, вкус) и др. Сократ словно случайно, перескакивает с одного типа определения на другой. Однако, мы полагаем, что эта видимая случайность связана единством – представлениями Платона о рассудочной деятельности как рассуждениях в сфере определений, не имеющих под собой ясно мыслимых оснований и не сводимых методами рассудка к чему-то более универсальному. Мы полагаем, что Платон достаточно последовательно демонстрирует недостаточность этих методов рассуждений.

Важно, что Сократ укоряет автора определения (Симонида) в излишней поэтичности [I, 332 с]. Платон во многих местах диалогов резко отрицательно высказывается против поэтических абстракций, метафор, аналогий. Он считает это уходом от мыш-

ления. Интересно, что именно рассудочные персонажи Платона, дающие самые «здоровые», обыденные, а по сути случайные, внешние к предмету определения, легко перескакивают с их рассудочных определений на метафорическую туманность, избегая собственному разуму<sup>2</sup>.

Справедливость не улавливается и методом *расстановки границ* по типу искусств. Этот метод приводит к абсурду – поле справедливости оказывается там, где вообще ничего не делается [I, 333 d]. Рассудок пытается провести границы, сделать комбинирование между известными наличными единичными предметами, явлениями, в надежде за счет этой операции обнаружить сущность, находящуюся на другом уровне обобщения, единую для многих. Оказывается, что единичные искусства и созидают и вредят [I, 334]. И если Справедливость – отдельное искусство, подобное другим, то и она относительна. Итак, первый проход от наблюдаемых искусств ничего не дал. Как перейти от наблюдаемого многообразия к чему-то одному общему?

Характерно, что Полемарх, зайдя в тупик, возвращается к аксиоматически данному первому определению [I, 334 b]. Платон показывает себя как тонкий знаток человеческой психики. Возврат Полемарха к догматическому определению – это поступок человека, мысль которого не способна на качественный переход, на рефлексию, и безрезультатно совершает круг своих рассуждений. Отметим, что следующий собеседник, Фрасимах, окажется способным на более существенную рефлексию, что так же указывает на закономерность разворачивания замысла автора.

Итак, сначала в диалоге шло рассуждение об искусстве и его действии, по которым пытались отличить справедливость от остального. Потом собеседники перескакивают на обсуждение различий по объекту, на которое направлено искусство. Объект, к которому направлена справедливость, таким образом, уточнился, но сам тип действия стал неясным. Оказывается, некоторые объекты, например, плохих людей, справедливый человек делает еще хуже, нанося ему вред, и,

<sup>2</sup> На таком уходе от строгости в метафоры Сократ ловит, например, гадателя Евтифрона. См. [Платон, 1986б (6, с–d)].

следовательно, «справедливо причинять зло тем, кто не творит несправедливости» [I, 334 d]. Проведя обсуждение по объекту, собеседники вынужденно *переопределили*, то, что уже было обсуждено по типу действия, и пришли к новым парадоксам.

Рассудок делает свои ходы в надежде в какой-то момент получить цельное понятие, в полном соответствии характеристикой рассудка в «Государстве VI».

Платон же действует согласно своему плану<sup>3</sup>. Он ясно удерживает перед мысленным взором объект, к которому должны привести диалоги. Видимо, ему надо набрать достаточное количество рассудочных ходов мысли, чтобы дать почувствовать читателю, как они действуют все вместе, как в целом работает рассудок.

**Беседа с Фрасимахом.** Фрасимах придает спору иное качество. Сначала Сократ отказывается поддаваться на провокацию и не хочет сам давать определение Справедливости [I, 338]. На данном этапе Платон считает это преждевременным. Еще не накоплен достаточный материал для рефлексии, без которой невозможен выход на тот уровень, где это определение может быть дано и понято.

Сократ указывает на ценность того, что они ищут и задает тем самым ориентированность на свою онтологию и аксиологию – то, что важнее и ценнее всего, находится на высшей точке иерархии бытия. Это положение будет доведено до ясности как раз в последующих главах «Государства», где вводится различие рассудка и разума. Фрасимах же опирается на свою прямо противоположную онтологию. Это еще один пример того, что в диалоге нет ничего лишнего, и каждый фрагмент занимает свое место в рамках целого.

Фрасимах понимает бесполезность противопоставления одного случайного определения другому, которое, по его словам, породит бесконечность определений. Действительно, такая дурная бесконечность будет работать со все новыми определениями, каждый раз претендующими на то, чтобы извне предыдущего определения его объяснить, но и само требующее такого внешнего объяснения. Фрасимах дает определение «Справед-

ливость... то, что пригодно сильнейшему» [I, 338 с]. Он демонстрирует более высокий уровень рефлексии, чем предыдущий собеседник. Отбивая первый же контрпример, он показывает, что готов говорить на более высоком уровне. А Платону этот банальный контрпример нужен не собственно для поиска определения, а для презентации возможностей нового персонажа.

В целях экономии, пропустим несколько пассажей диалога (они очевидны в уже продемонстрированной методологии) и перейдем к самому существенному, что, на наш взгляд, делает Фрасимах. Он пытается положить наряду со Справедливостью нечто сопоставимое с ней по степени общности, требует начать говорить о понятии «самом по себе» – понятии того, что *пригодно сильнейшему*. Фрасимах кладет на весы концепт – *Сила*, а все остальное рассматривает только относительно нее. Он переходит на уровень общего, целостного – государственной власти, так как на уровне обыденных явлений они никогда не договорятся, а так и будут бесконечно перебирать случайные примеры.

Фрасимах показывает новую картину мира:

Сила получает власть → власть формирует Законы → подчиненные, слабейшие выполняют законы → это угодно власти → это справедливо [I, 339].

Далее следует тоже довольно простой пассаж о том, что справедливо подчиняться власти, а власть имущие могут ошибаться, так же как ранее ошибался сумасшедший заимодавец. И тогда подчиненные, выполняя законы, придут к противоречию, ибо «подчиненным предписывается выполнять то, что вредно сильнейшему» [I, 339 e]. Этот пассаж должен был бы показать полную случайность определения Фрасимаха, но тот делает шаг не к более мелкой детализации или к другому случайному определению, а переходит к общему понятию – к понятию «сильнейшего по сути». Сильнейший, если он на самом деле таков, по понятию – не ошибается [I, 341].

Однако понятие правителя существует только относительно объекта управления. Искусство направлено на объект, но критерии истинности искусства лежат в нем самом и ни в чем внешнем не нуждаются. Сократ смеется над рассудочными определениями, которые приводят к необходимости

<sup>3</sup> О том, что Платон может иметь определенный план разворачивания диалога, не всегда лежащий на поверхности, говорит, например, Теодор Эберт [2005. С. 134].



какого-то внешнего определяющего, фактически показывая здесь знакомство с редуцированной формой «аргумента третьего человека»: «Разве в самом искусстве скрыто какое-то несовершенство и любое искусство нуждается еще в другом искусстве, которое обсуждало бы, что полезно тому, первому? А для этого обсуждающего искусства необходимо в свою очередь еще другое подобного же рода искусство и так до бесконечности? Или же всякое искусство само по себе решает, что для него пригодно?» [I, 342 b].

Далее выясняется, что взятое Фрасимахом понятие обратилось в свою противоположность «искусство имеет в виду пригодное не сильнейшему, а слабейшему» [I, 342 b]. Но если в первый раз в диалоге такое обращение произошло относительно лишь некоторых следствий из определения, то сейчас Сократ вывел на полную противоположность – полное отрицание Силы? по Фрасимаху. При этом Сократ воспользовался более конкретным пониманием деятельности мастера как таковой, определенной из своего собственного содержания. На этом уровне понятия уже несут противоречивость в самих себе, а не в разных их проявлениях вне себя, как это было в самом начале диалога.

Сократ «отзеркаливает» аргумент относительно Сильнейшего, который по понятию непогрешим. И искусство, если по понятию, непогрешимо, и самодовлеюще. Можно зафиксировать «ничью». На уровне определенных признаков и атрибутов Сократ разрушил определение Полемарха. Теперь Фрасимах оказался ни с чем на уровне понятий.

Но Фрасимах делает серьезный шаг и пытается рефлексивно дойти до своих оснований, противопоставляя их самым глубинным положениям, на которые неявно опирался Сократ все это время. Он говорит, что Справедливость и Добро вообще не субстанциальны, они не существуют сами по себе [I, 343 e]. Зло – субстанциально, Добро – неполное, слабое, ущербное зло. Справедливость – это для слабых, это выполнение законов, данных сильным. Несправедливость же – целесообразна сама по себе. Этот ход нам кажется чрезвычайно интересным. По форме он уже претендует на ступень разума, на диалектичность – налицо обращение к основаниям. Однако против придания ему статуса разума говорит то, что аргументация Фрасимаха относительно субстанци-

альности зла не показывает как все остальные идеи сводятся к этому «первоначалу».

Кроме того, не факт что Сила может претендовать на статус противоположности к Справедливости. Теперь Сократ покажет, что Несправедливость нельзя точно помыслить и нельзя воплотить во всей полноте. Оказывается, что полнота несправедливости ведет к саморазрушению ее же самой. Она не может действовать как Несправедливость [I, 354].

В рамках данной работы мы не будем рассматривать диалог более подробно и ограничимся уже полученной общей структурой беседы.

Рассуждение в этом диалоге вышло на уровень идей, но не самих по себе, а как набора идей в мышлении, что дает возможность рассуждать, используя эти идеи, но, еще не раскрывая их собственную логику. По Платону это соответствует стадии философского рассудка, уже имеющего дело с идеями, уже обнаружившего парадоксы в своих рассуждениях и потребность в иных формах мысли, но еще не восходящего к первоначалу. В «Государстве I» Сократ не дает ответа о том, что есть Справедливость и уходит с сообщением, что результат пока иллюзорен и состоит лишь в накопленных безрезультатных проходах мысли.

На этом первый диалог из «Государства» обрывается, не достигнув результата, как обрывались многие ранние диалоги. Мы полагаем, что этот обрыв и сожаления Сократа – важный момент в организации диалога, отнюдь не случайный и не появившийся позднее только для стилистического связывания со второй книгой, как считают некоторые авторы (см., например: [Dancy, 2004. P. 48]). Платону важно показать, что мышление на уровне рассудка, как бы виртуозно оно ни было устроено, принципиально не может достичь желаемого результата.

### Заключение

Мы можем не соглашаться с философской позицией Платона. Но, если мы учитываем философские взгляды самого Платона как основание его творчества, то это помогает снять ряд острых вопросов в реконструкции содержания диалогов. Различие рассудка и разума, указанное им самим, и методология движения мышления по ступеням позволяют нам понять «Государство I»

как целостное и продуманное произведение, не имеющее каких-либо случайных включений. По нашей оценке этот диалог должен продемонстрировать основные методы рассудка и принципиальные затруднения на этой ступени мышления.

#### **Список литературы**

*Платон.* Государство. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 583.

*Платон.* Государство. Собр. соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3 (1).

*Платон.* Филеб. Соч.: В 3 т. М., 1986а. Т. 3.

*Платон.* Евтифрон. Соч.: В 3 т. М., 1986б. Т. 2.

*Доброхотов А. П.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-филос. ежегодник. М., 1987.

*Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982.

*Муравьев Н.* Платон о различении рассудка разума // Вест. СПбГУ. 1994. Вып. 3, № 20.

*Эберт Т.* Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». СПбГУ, 2005.

*Dancy R. M.* Plato's Introduction of Forms. Cambridge Univ. Press. 2004.

*Материал поступил в редколлегию 15.01.2007*