

Платон против «диамата»: спор о предмете философской науки в свете диалектики тотального и фрагментарного

М.Ю. Морозов

Гуманитарно-социальный институт, г. Люберцы, Россия

maxdiscovery@mail.ru

Статья представляет собой попытку осмысления диалога «Хармид» из наследия раннего Платона. Осмысление это совершается сквозь призму «двух актов» полемики о предмете и статусе философии, которая имела место в советских философских дискуссиях 20-х годов, и в 50-х годах, и связана с именами Э. Ильенкова, В. Коровикова, А. Деборина и др. Показывается, что ленинское решение вопроса о предмете философии, которое и отстаивал Ильенков, уходит корнями в идеи раннего Платона, который в силу исторической обусловленности не дает в «Хармиде» явного ответа и оставляет открытым финал. Однако контуры решения, намеченные уже самим Платоном, определенно «отсекают» большинство аргументов, высказанных в ходе полемики противниками Ильенкова, оставляя тем самым «идеальный образ» такого решения, доказывая его существование и однозначность.

Ключевые слова: предмет философии, диалектика, софросина, философия, теория познания, логика, Э.В. Ильенков.

Plato vs. «dialectical materialism»: the dispute about the subject of philosophical science in the light of the dialectic of totality and fragmentarity

M. Y. Morozov

Institute for the Humanities and Social Sciences, Lyubertsy, Russia

maxdiscovery@mail.ru

This article is an attempt to comprehend the dialogue «Charmides» from the heritage of early Plato. This reflection is made through the prism of «two acts» of polemics on the subject and status of philosophy, which took place in the Soviet philosophical debates of the 20s, and in the 50s, and are associated with the names of E. Ilyenkov, V. Korovikov, A. Deborin, etc. It is shown that the true Leninist solution to the question of the subject of philosophy, which Ilyenkov defended, has its roots in the ideas of early Plato, who, because of historical conditioning, does not give an explicit answer in «Charmides» and leaves the finale open. However, the contours of the solution outlined already by Plato himself definitely «cut off» most of the arguments expressed during the polemics by Ilyenkov's opponents, thus leaving an «ideal image» of such a solution, proving its existence and unambiguity.

Keywords: the subject of philosophy, dialectics, Sophrosyne, philosophy, theory of knowledge, logic, E.V. Ilyenkov.

«Любая попытка критически проанализировать гегелевскую философию права сразу же сталкивается с острейшими проблемами нашего, XX века, и именно с теми, которые практически еще не разрешены. Гегель поэтому сразу же превращается в повод для обнаружения актуальных разногласий, и любая интерпретация Гегеля имплицитно является выражением той или иной идеологической позиции — сознательно или бессознательно» [4, с. 83], — так начинает Э. В. Ильенков свой доклад «Гегель и отчуждение», подготовленный к Международному Гегелевскому конгрессу в Праге (1966). Понятно, что эти слова справедливы отнюдь не только в отношении гегелевской философии: в такие «поводы для обнаружения актуальных разногласий» превращаются и работы Маркса, Фихте, Канта, Спинозы, Аристотеля — словом, всей линии классической философии, а также — если брать шире и внимать совету М. Семека — *всех тех научных знаний, которые приближают к истине и не являются апологией наличного положения* [21]. В этом докладе Ильенкова содержится также следующая занимательная мысль: «Гегель в итоге предстает как своего рода неразвитый образ современности, XX века, als seiner Keim (как его зародыш. — М. М.). По этой причине интерпретации Гегеля всегда имеют явно или неявно подразумеваемую цель: “Das Böse im Keim zu ersticken” (уже в зародыше заботиться о добре. — М. М.). Или наоборот: “Das Gute im Keim zu pflegen” (уже в зародыше заботиться о добре. — М. М.). Это отчётливо видно из таких оборотов речи, как, например, “криптогегельянство Сталина”, что, впрочем, скорее означает обратное — “криптосталянизм Гегеля”...» [4, с. 83].

О такой «заботе о добре в зародыше» — Das Gute im Keim zu pflegen — и хотелось бы упомянуть. Есть у Платона один диалог — «Хармид» — который относится к раннему этапу его творчества. Осевая линия этого диалога — рассуждение о том, что обозначается непереводаемым греческим словом

«софросина». Что же такое эта «софросина»? А.Ф. Лосев отмечает, что можно допустить «в качестве перевода его и «рассудительность», и «благоразумие», и «здоровоумие», и «сдержанность», и «умственное целомудрие» (этот последний перевод представляется нам наиболее близким к греческому термину) [9]. Содержание «Хармида» и состоит, будто бы, в прояснении этого вопроса. В первой части диалога «рассудительность» (именно так переведено это понятие в издании [15]) получает в ходе диалога три различных определения («благопристойность, спокойствие души и тела»; «стыдливость души»; «делание своего»), но ни одно из них не выдерживает критики в споре. Вторая же часть диалога построена на противоречии, которое живо опознается читателями, знакомыми с философскими дискуссиями в советских журналах 20-х годов (речь о дискуссиях «механистов» и «деборинцев»), что обрели «второе дыхание» в связи с небезызвестными событиями на философском факультете МГУ середины 50-х годов (речь о тезисах Ильенкова — Коровикова).

Противоречие возникает по мере того, как мы пытаемся определить функцию и предмет философии: если философия претендует на научный статус, то каково её отношение к т.н. «положительным наукам»? Если философия — метанаука, «наука над науками», то мы, несколько огрубляя, получим деборинскую позицию, что философия есть методология положительных наук. В основном именно такое положение занимала философия диалектического материализма и согласно действительности (и в митинское, и в сусловское время), и в отражении этого действительного положения в учебниках по «диамату» и «истмату». Так понятая философия, хотя и опирается на данное Энгельсом определение науки «о всеобщих законах природы, общества и мышления», является не «итогом, суммой, выводом *истории* познания мира» [8, с. 85], а набором догм-постулатов («познание есть отражение»,

«материя первична», «все взаимосвязано» и т.д.), с которыми должны соотноситься свои выводы положительные науки, которые (постулаты) должны выполнять также функцию «связывания», синтеза, обобщения данных всех положительных наук в единое мировоззрение. Нетрудно предположить, что это «соотображивание», связывание, обобщение будет внешним и абстрактно-бессодержательным постольку, поскольку абстрактно-бессодержательными становятся данные (сами по себе верные) постулаты в отрыве от движения самого материала исследования; такое «соотображивание» сродни внешнему «налаганию» системы диалектических категорий (в лучшем случае) на материал или поиску в этом материале законов и черт диалектики (в худшем случае). Тем более нетрудно такое предположение подтвердить, обращаясь к многочисленным примерам научных работ (прежде всего — философских) из советской действительности; свидетельство жалкого положения такой философской «науки» — ильенковское письмо «О положении с философией» [3, с. 378—387].

Если же философия — не метанаука, а лишь наука в ряду других наук, «равная среди равных», то становится непонятным, а что же, собственно, она должна изучать? Широко известно положение Энгельса: «За философией, изгнанной из природы и из истории, **остаётся**, таким образом, ещё только царство *чистой мысли*, поскольку оно ещё остаётся: учение о законах самого *процесса мышления, логика и диалектика*» [10, с. 316]. Трактовалось оно и раньше, и сегодня трактуется, двояко.

1. Философия — вредный пережиток буржуазного общества, и задача пролетарской науки — изгнать философию из этой науки вообще. Наиболее ярко и отчетливо такая позиция выражена в статье С. Минина «Философию за борт!» [14]. Логический акцент в толковании указанной цитаты Энгельса делается при этом на словах «*изгнанной из природы и истории*» (то, что

отцы-основатели уже успели сделать сами, без помощи советских теоретиков) и «*поскольку еще остается*» (следовательно, остаться не должно вовсе — тут отцы-основатели фундаментально поработать не успели, не вычистили буржуазную заразу до конца). «Чистая мысль» в таком изложении понималась как нечто безусловно вредное (впрочем, не без оснований), а для яркости образа и увесистости аргумента позиция подкреплялась также цитатой из Маркса о половой любви [11, с. 225] и цитатой из Энгельса о «ныне покойной философии» [13, с. 27].

2. Философия — не пережиток буржуазного общества, а равноправная наука с прочими положительными (см. ответ Румия В. на вышеуказанную статью С. Минина [17]); «умирает» философия только в прежнем смысле построения систем, претендующих на всеохватность и абсолютную окончательную истину. У так понятой философии, как указывал Энгельс в ряде мест помимо вышеприведенного, есть свой четко определенный предмет: мышление с его законами, логика и диалектика.

Понятное дело, что имеет смысл разбирать далее только второй пункт, т.к. принятие первого самоупраздняет смысл не только данной статьи, но и всякие рассуждения о философии вообще. Основание первого пункта — способ понимания позиции Энгельса как упразднения философии вообще — заключается в том, что философия, начиная с Маркса, действительно коренным образом меняет свое качественное положение в системе наук. Но даже если здесь говорить об упразднении всякой философии, грубейшей ошибкой будет упразднять также специальные теоретико-познавательные проблемы, которые этой отраслью науки ставились и решались. Таким образом, мы вновь имеем «развилку»: отбросить философию вообще (зряшное отрицание типа «нет») со всем ее «философским хламом» или сохранить все накопленное более-чем-двухтысячелетней ее историей богатство. Второй

вариант, разумеется, более адекватен — но именно он и сводит первую трактовку (см. п. 1) к второй (см. п. 2), а спор о «смерти философии» превращается в спор о словах.

Но и во втором пункте (философия как отдельная наука наряду с остальными) не все так просто: ведь именно отсюда растет позитивистская позиция «наука сама себе философия». Дескать, изучаете вы свое «чистое мышление»? Вот и изучайте, а к физикам, химикам, биологам etc. не вздумайте лезть — у них своя «логика предметной области», и в ней они разбираются получше философов. Такое понимание, в основном, положено сегодня здравым смыслом в т.н. «научном сообществе» и является следствием из методологически принятого (и политически приятного) плюрализма: истин много, у каждого своя — выбирай на вкус. А о вкусах, как известно, не спорят.

Все это прекрасно и увлекательно, скажет читатель, но причем же здесь Платон? Платон к этим вопросам примыкает самым непосредственным образом. Удивительно то, что противоречие, выраженное им в «Хармиде», не только почти дословно воспроизводит аргументы сторон дискуссии о предмете философии, но и оставляет единственно возможный положительный ответ — заключенный, правда, в форме вопроса в открытом финале диалога. Обратимся к тексту.

Вторая часть диалога трактует «рассудительность» (мы помним, что за этим скрывается неведомая «софросина») как некоторое *знание*. Но если это знание, то с необходимостью оно является знанием *некоторой вещи*. Ведь полезность знания строительного или медицинского — очевидна. Софросина же является «знанием самого себя» — о чем это знание? В чем его «полезность»? Сократ спрашивает собеседника: «Будучи наукой о себе, что доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания?» [15, с. 312]. Большого труда стоит, следуя за мыслью философа, не согласиться с ним:

верно, никакая рассудительность как «знание себя» не может непосредственно дать умение построить дом. Но делает ли ее это бесполезной? Мысль Платона бьется в тисках именно указанного выше противоречия: «наука наук» или «отдельная наука о мышлении»? Это необходимо держать в уме, чтобы верно понять направление его философского поиска.

Итак, любая наука, любое знание имеет отличный от себя предмет. Но не «софросина». Нельзя не отметить здесь важную перекличку смыслов: в позиции Спинозы о различении знания и предмета этого знания — «идея тяжести сама не тяжела, идея круга сама не кругла» — явно виден «ответ» платоновского рассуждения. «Софросину» в комментариях к другому диалогу Платона, «Гиппий меньший», Лосев трактует как «субъективную сторону предикации», в противовес объективному обоснованию предикации, необходимость которого и подчеркивается в «Гиппии меньшем»; такое обоснование отличает знание от пустой болтовни. Нет ничего удивительного, что субъективная сторона предикации (т.е. собственно «ум», способность ума). Кант назовет ее способностью суждения, которая не может быть воспитана) мыслится в отрыве от объективной стороны (содержания знания). Понимание содержания категории как «миллионы раз повторенного практического действия, закрепленного в форме понятия» [8, 172] (т.е. понятия как объективного по содержанию и субъективного по форме), принятое в материалистической диалектике, понятой как логика и теория познания, снимает данный разрыв. Мы склонны по этой именно причине считать, что философия, понятая как единство диалектики, логики и теории познания и есть обсуждаемая в этом диалоге «софросина».

Платоновское определение почти дословно совпадает здесь с пониманием предмета философии Э.В. Ильенковым, которое мы обнаруживаем в его «Тезисах»: «Все

остальные науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же — единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя» [15, с. 312].

Однако отсюда открывается путь мысли к двум различным вариантам понимания, а именно: позиции Ленина и Деборина. Сократ, заостряя позицию своего собеседника, дает новое определение: философия понимается как способность проводить границу между истиной и ложью не только у самого себя, но и у других; эта способность выводится из положения философии как единой науки, предмет которой есть не только она сама, но и другие науки. Здесь уже нетрудно угадать «всеобщие законы природы, общества и мышления», осмысленные в митинско-сусловском ключе.

Но Платон устами Сократа мастерски критикует это положение, камня на камне от него не оставляя: «Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою видение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?» [15, с. 314].

Разумеется, ни подобного зрения, ни слуха, ни других чувств, ни любви, ни страстей, ни даже мнения, направленного на самое себя быть не может. Так не странно ли, спрашивает Платон, что наука, направленная на самое себя и на другие науки все-таки есть? Причем такая наука оказывается непременно *беспредметной*. Конечно, это очень странно; с этим вынужден согласиться и Критий, собеседник Сократа. Итак, мышление видит само мышление, размышляет о самом мышлении — это, по расхожему определению, и есть философия. Но само мышление есть по необходимости *отражение своего иного*, не-мышления; наука о науке

не должна и не может абстрагироваться от мира. Здесь же стоит отметить выход на глубокую диалектику принципов тотальности и фрагментарности, принципов «единого» и «делимого» («1» и «2»), которая в этом контексте отражена в проблемах, связанных с категорией фрактальности, причем нетрудно показать, что проблематика эта далеко не ограничивается историческим горизонтом 19 века (обычно ее связывают с именами Б. Больцано и К. Вейерштрасса), а восходит, как минимум, к учению пифагорейцев. Мы убеждены, что исследования в русле данной проблемы, где одномерность социума и человека, господство технологической рациональности, проблема возникновения мышления, его чистых и превращенных форм, проблема искажения и симуляции связываются в один туго заплетенный узел, обладают огромным эвристическим потенциалом, раскрыть который способна только диалектическая логика.

Итак, если философия — наука «о мире в целом», «мире вообще», то это и значит, что она лишена своего предмета, что она наука *обо всем вообще*, и именно потому — *ни о чем*. Значит, философия должна несомненно быть наукой о *чём-то*, чём-то определенном. В этом русле направляется и мысль Платона. Приводимый ниже отрывок является важнейшим для положительного решения проблемы предмета философии:

«Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?»

— Да, несомненно.

— Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое?»

— Да.

— А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее — больше?»

— Это неизбежно.

— Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше [других]

больших и самого себя, но другие большие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?

— Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ, — отвечал Критий.

— Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе, то именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине [31].

— Это верно» [15, с. 315—316].

Этот фрагмент требует пояснения и комментария, поскольку является в диалоге ключевым. Примечание [31] гласит, что «здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид»». Одного указания на сходство проблематики с другим знаменитым диалогом недостаточно, ведь проблематика эта — далеко не игра словами, не голое «искусство спорить», как по неразумению часто понимают античную диалектику, вовсе нет. На наш взгляд, это важнейший пункт для понимания и разрешения платоновской проблематики: «если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше [других] больших и самого себя, но другие большие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше». Само строение фразы удивительно напоминает известный пассаж из Маркса: «...если ему посчастливится открыть в пределах сферы обращения, т. е. на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости» [12, с. 177]. Совпадение ритмического и смыслового слоев двух фраз вполне может быть объектом текстологического исследования на предмет перекрестного влияния Платона на марксовы построения, но речь сейчас

о другом — о ключе к разрешению противоречивого положения философии. «Некое большее», которое предполагает Платон — это познающее мышление, возникающее по практической необходимости и по этой же необходимости совершающее удвоение мира в сознании («быть двойным по отношению к самому себе и другим двойным величинам»). Созидаемое в процессе человеческой практики тело культуры и существующее через и сквозь индивидов, включенных в это предметное неорганическое «тело» и создает такую «путаную» ситуацию, которую *предельно точно* на языке понятий выражает Платон: отдельный индивид, осуществляющий свою жизнедеятельность уже не по мере своих биологических потребностей, а по мере потребностей человеческого мира, является «большим самого себя», но и другие такие большие не превышают в этом смысле ни одного из них — здесь отчетливо видна коммунистическая мысль о равенстве членов человеческого общества (в противовес обществу «гражданскому», как пишет Маркс в «Тезисах о Фейербахе»). Однако он *не только больше самого себя, но и одновременно меньше самого себя* постольку, поскольку он сам (т.е. само человеческое «Я») есть не что иное, как усвоенные (интериоризированные) формы человеческого общества, способы человеческой деятельности («пересаженные в голову и преобразованные в ней», по словам Маркса) и вне этих форм, которые никак не сводятся к одному (абстрактному) функционирующему индивиду, собственно «собой» быть перестает. Даже, точнее, не перестает, а просто не возникает — ведь излюбленный пример Робинзона характерен тем, что Робинзон на острове вовсе не абстрактный индивид: он несет «в себе» всю потенцию человеческого общества, той культуры, в которой он воспитан, тех способностей, которые он в этой культуре получил. Но попади Робинзон на необитаемый остров, будучи 2—3 недель от роду — и никакого романа не получилось бы. Ведь не получилось бы человека.

Именно теорией *такого* познающего (постольку, поскольку преобразующего) мышления является философия — это тезис уже вполне марксистский, наиболее ясное и законченное выражение нашедший в ленинском определении: *диалектика, логика, теория познания, не нужно и трех слов, а не только трех разных наук*. Очень характерно, что Платон оставляет центральный вопрос диалога открытым. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины — «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное (*καλά*) и хорошее в нравственном смысле (*αγαθά*), надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать [7, с. 97]. А.А. Тахо-Годи указывает, что «главная цель Сократа — заставить читателя задуматься над диалектикой понятия» [15, с. 557]. А.Ф. Лосев отмечает «В определении софросины на первый план выступает здесь тоже «делание своего». Однако это какое-то очень общее мастерство, и создает это мастерство не правильную подвижность корабля, и не здоровую жизнь для больного, и не домашнюю утварь. Но в чем именно заключается эта общность, эта общая предметность, мастерски создаваемая самой этой предельной общностью? О содержательном наполнении этой предельной общности, о ее специфической предметности — об этом в «Хармиде» ничего не сказано» [9].

Все это так, но дело, думается, еще и в том (и прежде всего в том), что сам вопрос, гениально и точно поставленный в этом диалоге Платоном, невозможно было решить на современном ему этапе развития общества. Чрезвычайно ценно для исследователя платоновского наследия именно в «Хармиде» то, что собственное решение Платона — на объективно-идеалистической основе — здесь еще только вырабатывается и будет развернуто в более поздних диалогах, но при этом уже очень явно высвечены те тенденции, которые получили развитие в современной нам

философии. То, что эти тенденции тупиковые — уже Платон видит четко и ясно. Интеллектуальная честность позволяет ему прямо заявить в конце диалога о своей ошибке, о негодности первоначальных допущений: не имея возможности провести последовательно тот или иной принцип в отношении вопроса о предмете философии, Сократу и Критию приходится обуславливать рассуждение принятой договоренностью, допускать конвенцию (которую Л.К. Науменко метко обозначил как «фиктивность объективности»): «Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле» [15, с. 317].

Дальнейшее рассуждение Сократа показывает, что «чистое знание» в отрыве от действительности — бесполезно, ведь если софросина есть только знание о знании, а равно и о невежестве, то без знания, «погруженного» в предметные формы (скажем, врачебного дела, или зодчества, или иного мастерства), с одной лишь ее помощью нам не отличить умелого врача от неумелого, от лишь притворяющегося таковым, а значит и сама позиция опоры на «знание себя» теряет смысл. Такая позиция, впрочем, приводит к оголтелому эмпиризму — и это Платон чувствует очень хорошо. Знание, смысл как «бытие-с-мыслью» неотделимы, как замечал еще Л. Фейербах, даже от акта восприятия: на человека производят впечатление не только лучи солнца, но и равнодушный блеск далеких холодных звезд. Видеть без сознания или вовсе ничего не видеть — это одно и то же; это положение получает множество экспериментальных доказательств в психологической школе Л.С. Выготского. В лекциях о высших психологических функциях [2] он подтверждает на эмпирическом материале тезис Фейербаха, а многочисленные исследования развития этих функций у детей дают этому тезису наглядную иллюстрацию. Так, в статье Каплан и Фонарева [6],

посвященной умственному развитию детей в раннем возрасте, отмечается, что цвет, который ребенок с чисто физиологической точки зрения способен воспринимать практически с рождения, попадает в сферу его субъективности далеко не сразу — лишь к двум с половиной годам. Ребенок сталкивается с практической потребностью выделять цвет из хаоса разнообразных ощущений, и лишь постольку вынужден осмысливать это новое качество, «втягивать» его в орбиту своего «Я». В дальнейшей практике именно это осмысление является как бы пред-заданным, тем фундаментом, на котором человек строит взаимодействие с контурами внешних — материальных и идеальных — вещей. Отсюда и растет непонимание активности идеальной формы, свойственное эмпиристской традиции: в область отбора фактов попадает то и только то, *что мы выделяем* как имеющее существенное отношение к этой области фактов, и такая кажущаяся тавтология представляет немалую проблему, проблему основания, которым является предметно-преобразующая общественная практика. Но эта-то существенность, это-то отношение и определяется пред-заложенными в человека (до процесса исследования, а не априорно в кантовском смысле) понятиями, которые играют роль «просевных фильтров» для фактов: например, экономист, оставаясь экономистом, не будет учитывать среднепериодические флуктуации орбиты Юпитера как существенный фактор в своем исследовании, а специалист по эстетике — особенности химического состава краски или мрамора, которые являются «субстратом» произведения искусства. Эту активную роль знания и отмечает Платон: «...Быть может, то, что мы определили сейчас как рассудительность, а именно возможность отличать знание от невежества, имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возможностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все представляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он

предпосылает знание. И, быть может, других людей он лучше испытает в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто производят испытание без такого знания, делают это слабее и хуже?» [15, с. 321].

Крайне любопытно — коль мы ведем речь о скрытых «ростках» будущих учений — отметить в этом диалоге и важные замечания, которые хоть и не относятся непосредственно к предмету философии, но имеют немалое значение для того, что обычно называют термином «ленинизм»: поверхностная критика далеко не всегда, как блестяще показывают исследования М. Семека [22] и М. Сobotки [23], представляет себе глубину, в которую уходят основания этой теории. В нижеприведенном рассуждении Платона относительно важности «софросины» в управленческой руководящей деятельности нетрудно усмотреть зародыш знаменитого ленинского тезиса о «кухарке, управляющей государством» и о том, что «каждый должен быть бюрократом, чтобы никто не был бюрократом». Обратим также внимание на окончание фразы: здесь открывается выход в богатую и плодотворную проблематику превращения философии в идеологию и превращенных форм сознания вообще.

«Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности — будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной руководить и домашним и государственным обиходом, — мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

— Почему так? — спросил он.

— А потому, — отвечал я, — что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а то, что ему неведомо, препоручал бы людям знающим» [15, с. 321].

Платон выступает здесь против разделения труда! Ведь «великое благо» перекалывания ответственности мышления и тяжести действия по меркам свободы, весьма ярко и обстоятельно описанное Э. Фроммом [20]

и знакомое многим читателям далеко не по одним только книгам, с необходимостью оборачивается бессознательностью и беспомощностью в отношении глобальных проблем.

Особенно удивительно и важно то, что вопрос о разделении труда — вопрос чисто общественный — оказывается здесь завязан на решении вопроса о предмете (месте) философии; из определенного решения этого отвлеченного, казалось бы, вопроса следует напрямую определенное отношение и к разделению труда. В следующем фрагменте — почти полное совпадение с ленинской позицией. Диалектика, растворяясь в материале, выступает теорией познания потому, что она является теорией переделывания, истинным мастерством преобразования; здесь — точка совпадения истины, добра и красоты, характерная для Сократа, Платона и Маркса:

«Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность — в том качестве, как мы ее сейчас определили, — и, с другой стороны, если она действует в соответствии с науками, то ни один самозванный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискуют как на войне, так и на море, и любая утварь, одежда, обувь — одним словом, любые вещи будут изготавливаться искусно для нас, и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. <...> Я постигаю, что *человеческий род будет подготовлен и снаряжен для сознательной жизни и деятельности таким образом:*

рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником (курсив. — М. М.)» [15, с. 322].

Но и с этой мыслью Платон согласиться до конца не может: он иронизирует над собеседником, в шутку предлагая ему применить «знание себя» к изготовлению обуви, обработке меди, шерсти, дерева и т.п. Здесь выявляется не что иное, как историческая ограниченность его позиции. Именно эта историческая ограниченность мешает Платону признать в труде по производству материальных благ «сознательный подход», дарующий благополучие и счастье. Особенно явным это становится с учетом примечания 34: «В ориг. τέλος του εν πράττειν, букв.: «завершение благополучия». Но так как слово τέλος — «конец», «цель» (ср.: телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср. Зевс Телейос, т.е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как «совершенное осуществление благополучия» [15, с. 556]. Не может еще рабочий человек во времена Платона рассматриваться как «цель» и «совершенная законченность» (или «законченное совершенство»), и это понятно. Чтобы не оставалось сомнений, Платон проясняет эту свою позицию:

«Скажи мне, — возразил я, — разве не одно и то же ты называешь словами “делать” и “заниматься”? [22]

— Нет, не одно и то же, — отвечал он. — Да и “трудиться” не означает “делать” [23]. Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным. [24]¹ Или, думаешь ты, если бы он называл словами “трудиться” и “заниматься” те дела,

¹ Примечательно, что Гесиод — певец родоплеменного общества — вкладывает тот смысл, что труд не позорен, позорна праздность. Платон же, внешне принимая эту формулу, отсекает как позорные определенные виды труда, называя их иначе: просто «дело». За будто бы малозначительной языковой игрой кроется глубокое классовое содержание: труд членов рода как единого целого на благо целого противоположен по сути расколотому по классовым интересам труду в экономической формации, обществе господства и подчинения, первой прогрессивной эпохой которой является античное общество.

что ты сейчас перечислил, он решился бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой² или продажного развратника? Не надо так думать, Сократ; я полагаю, что он считал “дело” чем-то отличным от “труда” и “занятия”»³ [15, с. 308—309].

Ремесло сапожника ставится в одном ряду с ремеслом торговца и продажного развратника. При капитализме, впрочем, все трое вполне могут быть пролетариями, так что и сегодня такой ряд не вполне лишен основания.

Интереснее другое: соотношение «дела» (ποίησις) и «труда» (εργάζεσθαι), «занятия» (πράττειν) (здесь у Платона два последних — синонимы). Примечание 22 гласит: «Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» Аристотель различает *praxis* (творческая деятельность) и *poiesis* (делание), то становится ясно, что в творческом действии совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом» [15, с. 555]. Это не может не вызывать у внимательного читателя размышлений на мотивы творческой деятельности, отчуждения и производительного труда; здесь, опять-таки, подчеркнем, что ремесло сапожника мыслится Платоном принципиально отличным, противоположным творческой деятельности, связанной с совпадением этой деятельности и ее цели, т.е. понимается как отчужденный труд («мыслится вне его связи с результатом»). Связано это, несомненно, не с собственными качественными определениями процесса труда (и сапожник ведь может делать сапоги на уровне искусства — эстетическая проблематика небезразличного отношения великолепно развернута А.С. Канарским

в «Диалектике эстетического процесса» [5]), а с социальным положением как ремесленника, так и его собратьев по классу.

Подобная же историческая ограниченность заставляет Шеллинга помещать на вершину своей системы человека искусства, гения, который совершенно иррациональным образом совершает скачок, переход (тождество) между двумя «ветвями» этой системы — трансцендентальным идеализмом и натурфилософией, проторяя путь всей неклассической философии от Шопенгауэра до современных спекулятивных реалистов. Известно замечание Энгельса о том, что «история имеет свой собственный ход, и сколь бы диалектически этот ход ни совершался в конечном счете, все же диалектике нередко приходится довольно долго дожидаться истории» [13, с. 430]. Да, из-за исторической ограниченности Платон не приходит к решению. Он оставляет нас с неразрешенным вопросом «дождаться истории» — но сам «коридор» возможных решений в результате его критики остается поразительно узким. Ровно настолько, чтобы в этом «коридоре» поместилось ленинское решение, которое необыкновенно точно совпадает с очерченным Платоном «контуром» — контуром вещи, которой еще нет, но которая по всем необходимым признакам должна там быть. То, что эта вещь там точно есть — нетрудно уразуметь после того, как известен «ключ к анатомии человека». Во «Всеобщей теории развития» В.А. Босенко иллюстрирует это таким образом: «Механизм постижения сущности примерно таков: мы посредством практики вырываем из бесконечного единого ту или иную вещь, как бы вынимаем «кирпич» из сплошной «стены» абсолютного бытия единства мира. При этом вырванное

² *Шить обувь, продавать солонину, или сидеть в лавочке*, *σχυτοτομοῦντι ἢ ταριχολωλοῦντι ἢ ἐπ’ οἰκίματος καθήμενῳ*. *Σχυτοτομοῦντι* у греков почиталось самым низким ремеслом; так что *σχυτοτόμοι*, башмачники и вообще мастера, приготовлявшие какие-нибудь вещи из кожи, вошли у них в поговорку.

³ Перевод Карпова [16] позволяет сделать смысл соотношения более прозрачным: производить (*poiein*) — работать (*ergadzesthai*) — делать (*prattein*). Также важны для понимания примечания 23 и 24 о смысле указанного стиха Гесиода и о характере различных видов работ на с. 291.

нечто, пущенное в практическое дело по потребностям общественным человеческим, перестает быть собой. Как восстановить оборванные с единством мира связи, когда вещи уже нет?

Нет вынутаго из «сплошной стены» всеобщего бытия «кирпича», его использовали в хозяйстве практическом. (То как «оселок» для точки ножа, то после размельчения в порошок — для чистки посуды, то как подпорка вместо сломавшейся ножки дивана, то как гнет при засолке капусты и т.д. до бесконечности. Но в каждом случае он перестает быть «кирпичом». Это его исходное качество отрицается.) Но осталась своего рода «дырка», некоторое «ничто» этого нечто в «стене» из которой мы вырвали чувственно-практически эту форму бытия. А с этим, значит, получили форму предмета без предмета. По этой ничтожной идеальной форме и происходит восстановление связей всеобщих. Мы практически делаем воспроизведение вещи по ее контуру и водружаем на место и, таким образом, устанавливаем объективную истинность нашего знания о ней и ее места в мировой связи. Но уже на уровне знания сущности ее, конкретности (единства в многообразии), а не односторонности (абстрактности), противоречивости и т.д., доведенной до единства отдельности и общего, всеобщего. Если мы в состоянии практически воспроизвести вещь исходного типа, которая адекватно занимает место по контуру упомянутой «дырки», то это и есть показатель и критерий истинности нашего знания. Этим же мы восстанавливаем ее всеобщую связь, единство в многообразии (= конкретность). В этом и заключается смысл того, что зовется конкретностью истины» [1, с. 40—41].

Именно своей конкретностью — единством во многообразии — так сложен для уяснения вопрос о предмете философии. Нетрудно видеть, что положение о единстве диалектики, логики и теории познания легко разрывается рассудком на две мнимо независимые половинки; половинки эти абстрактны

— и потому неистинны. Но каждая из них содержит на себе «налет» истины, потому так трудно рассудку отказаться от них в своей отдельности — или же в своей отдельности согласиться с ними. Получается то, что Гегель описывает в главе «Науки логики» об абстрактном отрицании конечного — дурная бесконечность. Сначала верно одно — затем другое — затем снова первое — затем снова второе... (Словно «функция истинности» в формальной логике принимает последовательно значения: 0, 1, 0, 1, 0... Вот только и «истинность» здесь — неистинная; она сама есть лишь абстрактная половинка. Именно такой подход к формализации противоречия предлагается В.В. Тарасенко [19] и В.А. Светловым [18]). Рассудок сводит себя с ума — хотя, строго говоря, никакого «ума» тут еще нет. Для ума же характерно не «зряшное» отрицание, а умение выдерживать напряжение противоречия. Умение это — мыслить культурно — и воспитывается на осмыслении материала долгого и трудного развития передовой науки, которая мышление (и потому — бытие мира в целом) делает своим предметом.

Литература

1. **Босенко В. А.** Всеобщая теория развития. Киев, 2001. 468 с.
2. **Выготский Л. С.** Лекции по психологии. СПб.: СОЮЗ, 1999. 144 с.
3. **Ильенков Э. В.** О положении с философией (Письмо в ЦК партии) // «Эвальд Васильевич Ильенков» Под ред. В. И. Толстых. М.: РОССПЭН, 2008. 375 с.
4. **Ильенков Э.В.** Диалектическая логика: собр. соч. Т. 4. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 464 с.
5. **Канарский А. С.** Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. 380 с.
6. **Каплан Л., Фонарев А.** Умственное развитие в раннем детстве: как ему способствовать // Наши дети: сб. М.: Книга, 1988; То же // Заря: электр. библиотека. URL: <https://zarya.xyz/l-ka-plan-a-fonaryov-umstvennoe-razvitie-v-rannem->

detstve-kak-emu-sposobstvovat/ (дата обращения 20.04.2021).

7. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. 379 с.

8. Ленин В. И. Полное собр. соч. Т. 29. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1969. 776 с.

9. Лосев А. Ф. Комментарии к диалогам Платона [Электронный ресурс]. М.: Мысль. Киев: PSYLIB, 2005. // PSYLIB.KIEV.UA: библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (дата обращения 20.04.2021).

10. Маркс К., Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 21. М.: Изд-во политической литературы, 1961.

11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 3. М.: Изд-во политической литературы, 1955.

12. Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 23. М.: Изд-во политической литературы, 1960.

13. Маркс К., Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 20. М.: Изд-во политической литературы, 1961.

14. Минин С. Философию за борт! // Под знаменем марксизма. 1922. № 05-06; То же // Заря: электр. библиотека. URL: <https://zarya.xyz/minin-s-filosofiyu-za-bort/> (дата обращения 20.04.2021).

15. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.

16. Платон. Сочинения: в 6 т. / Пер. В. Н. Карпова. СПб.: типография духовн. журнала «Странник», 1863. Т. 1.

17. Румий В. Философию за борт? // Под знаменем марксизма. 1922. № 05-06; То же // Заря: электр. библиотека. URL: <https://zarya.xyz/rumij-v-filosofiyu-za-bort/> (дата обращения 20.04.2021).

18. Светлов В. А. Диалектическое противоречие: Новые формальные основания диалектического мышления. М.: ЛЕНАНД, 2021. 208 с.

19. Тарасенко В.В. Фрактальная логика. 5-е изд. М.: URSS, 2018. 200 с.

20. Фромм Э. Бегство от свободы / [Пер. с англ. А.В. Александровой]. М.: АСТ, 2019. 288 с.

21. Клоц-Конколович J. Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej [Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007. ISBN: 9788322927960.

22. Siemek M.J. Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Warszawa: PWN, 1977.

23. Sobotka M. Člověk a práce v německé klasické filosofii. Praha. 1964.

Поступила 20.04.2021

Морозов Максим Юрьевич — преподаватель Гуманитарно-социального института (Российская Федерация, 140079, Московская область, город Люберцы, дачный посёлок Красково, улица Карла Маркса, дом 117); maxdiscovery@mail.ru

References

1. Bosenko V. A. Vseobshhaja teorija razvitija. Kiev, 2001. 468 s.

2. Vygotskij L. S. Lekcii po psihologii. SPb.: SOJuZ, 1999. 144 s.

3. Il'nikov Je. V. O polozhenii s filosofiej (Pis'mo v CK partii) // «Jeval'd Vasil'evich Il'nikov» Pod red. V. I. Tolstyh. M.: ROSSPJeN, 2008. 375 s.

4. Il'nikov Je.V. Dialekticheskaja logika: sobr. soch. T. 4. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitacija», 2020. 464 s.

5. Kanarskij A. S. Dialektika jesteticheskogo processa. Kiev, 2008. 380 s.

6. Kaplan L., Fonarev A. Umstvennoe razvitie v rannem detstve: kak emu sposobstvovat' // Nashi deti: sb. M.: Kniga, 1988; To zhe // Zarya: jelektr. biblioteka. URL: <https://zarya.xyz/l-kaplan-a-fonaryov-umstvennoe-razvitie-v-rannem-detstve-kak-emu-sposobstvovat/> (data obrashhenija 20.04.2021).

7. Ksenofont. Vospominanija o Sokrate. M.: Nauka, 1993. 379 s.

8. Lenin V. I. Polnoe sobr. soch. T. 29. 5-e izd. M.: Izd-vo politicheskoy literatury, 1969. 776 s.

9. Losev A. F. Kommentarii k dialogam Platona [Jelektronnyj resurs]. M.: Mysl'. Kiev: PSYLIB, 2005. // PSYLIB.KIEV.UA: biblioteka Fonda sodejstvija

rozvitiju psihicheskoj kul'tury. Rezhim dostupa: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (data obrashhenija 20.04.2021).

10. Marks K., Jengel's F. Ljudvig Fejrbah i konec nemeckoj klassicheskoj filosofii // K. Marks i F. Jengel's. Sochinenija: v 50 t. 2-e izd. T. 21. M.: Izd-vo politicheskoj literatury, 1961.

11. Marks K., Jengel's F. Nemeckaja ideologija // K. Marks i F. Jengel's. Sochinenija: v 50 t. 2-e izd. T. 3. M.: Izd-vo politicheskoj literatury, 1955.

12. Marks K., Jengel's F. Kapital. T. 1 // K. Marks i F. Jengel's. Sochinenija: v 50 t. 2-e izd. T. 23. M.: Izd-vo politicheskoj literatury, 1960.

13. Marks K., Jengel's F. Anti-Djuring // K. Marks i F. Jengel's. Sochinenija: v 50 t. 2-e izd. T. 20. M.: Izd-vo politicheskoj literatury, 1961.

14. Minin S. Filosofiju za bort! // Pod zname-nem marksizma. 1922. № 05-06; To zhe // Zarja: je-lektr. biblioteka. URL: <https://zarya.xyz/minin-s-filosofiju-za-bort/> (data obrashhenija 20.04.2021).

15. Platon. Dialogi. M.: Mysl', 1986.

16. Platon. Sochinenija: v 6 t. / Per. V. N. Kar-pova. SPb.: tipografija duhovn. zhurnala «Strannik», 1863. T. 1.

17. Rumij V. Filosofiju za bort? // Pod zname-nem marksizma. 1922. № 05-06; To zhe // Zarja: je-lektr. biblioteka. URL: <https://zarya.xyz/rumij-v-filosofiju-za-bort/> (data obrashhenija 20.04.2021).

18. Svetlov V. A. Dialekticheskoe protivorechie: Nove formal'nye osnovanija dialekticheskogo mysh-lenija. M.: LENAND, 2021. 208 s.

19. Tarasenko V.V. Fraktal'naja logika. 5-e izd. M.: URSS, 2018. 200 c.

20. Fromm Je. Begstvo ot svobody / [Per. s angl. A.V. Aleksandrovoj]. M.: AST, 2019. 288 s.

21. Kloc-Konkołowicz J. Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego Prymat praktyczności w kla-sycznej myśli niemieckiej [Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007. ISBN: 9788322927960.

22. Siemek M.J. Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Warszawa: PWN, 1977.

23. Sobotka M. Člověk a práce v německé kla-sické filosofii. Praha. 1964.

Morozov Maxim Yurievich, Lecturer at the In-stitute for the Humanities and Social Sciences (Russian Federation, 140079, Moscow Oblast, Lyubertsy, village Kraskovo, 117 Karla Marksa Street); maxdiscovery@mail.ru.