

Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: goran@philosophy.nsc.ru

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РАЦИОНАЛИЗМА И ИРРАЦИОНАЛИЗМА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ: (7) * ЭПОХА КЛАССИЧЕСКОГО ПОЛИСА. ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И ДОМИНИРОВАНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Выявлены особенности онтологического дуализма Платона и его гносеологических и ценностных позиций, которые определили не только наличие в его учении взаимоисключающих друг друга иррационалистической и рационалистической ориентаций, но и доминирование рационалистической ориентации.

Ключевые слова: Платон, рационализм, иррационализм, доминирование рационализма, онтология, гносеология, аристократическая иерархия ценностей.

В предыдущей статье настоящей серии [Горан, 2009б] проанализированы проявления тенденции иррационализма у Платона и выявлена их обусловленность дуалистическим характером прежде всего его онтологии, а соответственно и гносеологических воззрений. Но наличие иррационалистической тенденции – не самая заметная сторона философии Платона, и чтобы даже установить это ее наличие, требуются определенные исследовательские усилия. Тогда как противоположная иррационалистической, а именно, рационалистическая ориентация Платона выражена в его произведениях настолько ярко, что заметить ее не составляет труда даже при первоначальном знакомстве с любым из его произведений. Она буквально доминирует. А делает наглядным это ее доминирование то, что произведения Платона написаны в форме диалогов, в которых, как правило, главной фигурой является Сократ, изображенный неизменно имеющим неоспоримое интеллектуальное превосходство над своими собеседниками, словом, изображенный как живое воплощение носителя позиции рафинированного рационали-

ста, каковым и был, по-видимому, реальный Сократ (см.: [Горан, 2009а]). Такое соотношение взаимоисключающих друг друга иррационалистической и рационалистической ориентаций в учении одного и того же мыслителя не может не ставить перед исследователем его творчества, – разумеется, если от его внимания не ускользает наличие у объекта его исследовательского интереса обеих этих ориентаций, – проблему оснований как одновременного их наличия у него, так и явного доминирования одной из них. Соответственно, задача настоящей статьи – выявить те особенности онтологического дуализма Платона, равно как и его гносеологических и ценностных позиций, которые определили отмеченное только что соотношение в его учении указанных философско-мировоззренческих ориентаций.

Говорить о доминировании рационализма имеет смысл только применительно к ситуации, когда налицо сочетание рационализма с противоположной ему иррационалистической ориентацией. А так как в *теоретических* построениях Платона, как мы выяснили в предыдущей статье, наличие иррациона-

* Седьмая из запланированной серии статей; первую, вторую, третью, четвертую, пятую и шестую см.: [Горан, 2007; 2008а; 2008б; 2008в; 2009а; 2009б].

листической ориентации вытекало в конечном счете из дуалистического характера его онтологии, то и ситуация доминирования рационализма тоже, следовательно, не могла не быть, – в контексте, специально подчеркнем это, собственно теоретических построений философа, – производной от указанной особенности его онтологии. Но, как мы могли убедиться, рассматривая проявления у Платона тенденции иррационализма, наиболее непосредственно и отчетливо они сказываются в положениях его гносеологии. Такая же картина и с доминированием у него рационалистической ориентации. И все же та роль фундамента всей архитектоники теоретических построений Платона, которая принадлежит онтологии, делает целесообразным осуществлять рассмотрение проявлений в его учении не только иррационализма, как это было сделано в предыдущей статье, но теперь и рационализма, концентрируя внимание, прежде всего, на онтологической его составляющей, но при этом не упуская из виду и гносеологические его аспекты. Вместе с тем, решая сформулированную выше исследовательскую задачу, должно не оставлять вне поля зрения и то, что в учении Платона достаточно полно и отчетливо представлены и его ценностные ориентации. Дело в том, что, будучи важнейшей стороной и наиболее ярким проявлением, прежде всего, социально-мировоззренческой позиции философа, его ценностные ориентации составляют именно то в его воззрениях, всего лишь теоретическим средством обоснования (а тем самым и оправдания) чего служили его изощренные концептуальные построения, – как дуалистическая онтология, так и соответствующие гносеологические воззрения. Поэтому ценностные ориентации Платона и есть подлинная первооснова усилий создания им этих теоретических составляющих его учения. Хотя внешне и, так сказать, формально ситуация выглядит как противоположная: ценностная позиция представлена у Платона как если не строго формально-логически вытекающая из его онтологии и гносеологии, то содержательно производная от них.

Но эта ситуация с соотношением в философском учении ценностно-мировоззренческой, с одной стороны, и таких теоретических его составляющих, как онтология и гносеология, с другой, не только не является чем-то характерным единственно для фило-

софии Платона. Она – выражение сущностной специфики философии как таковой, поскольку эта последняя есть не что иное, как теоретическое построение метауровня по отношению к мировоззрению. Назначение такого построения именно теоретическое – *обоснование* (прежде всего на уровне онтологии и гносеологии) мировоззрения, чтобы не беспредпосылочными, а имеющими под собой солидный теоретический фундамент выглядели (по меньшей мере, в глазах создающего такое теоретическое построение философа) все составляющие соответствующего мировоззрения в целом, в том числе и ценностные ориентации его носителей. А между тем ценностные ориентации принадлежат не только к важнейшим сторонам содержания любого мировоззрения, но фактически именно они в решающей степени определяют главное в нем, задавая тем самым указанную только что целевую установку соответствующим теоретическим исканиям создателей философских учений. Учет этой ситуации с соотношением ценностно-мировоззренческой и теоретической составляющих также и в воззрениях Платона и определил включение в сформулированную выше задачу настоящей статьи выявление наряду с особенностями онтологии и гносеологии философа специфики его ценностной позиции как подлинной первоосновы доминирования в его учении рационалистической ориентации над ориентацией иррационалистической.

В предыдущей статье нам уже приходилось касаться ценностного ранжирования Платоном, с одной стороны, того, что он специфицирует как объект рационального постижения, и того, что есть объект чувственного опыта, а с другой – самого разума и, воспользуемся его собственным выражением, «неразумного ощущения» (см.: Тимей¹ 69 d 4). Но там это была всего лишь констатация наличия у Платона такого ранжирования. Делать его предметом более внимательного рассмотрения не было необходимости в силу того, что наш исследовательский интерес концентрировался только на одной из подлежащих сейчас рассмотрению в их совокупности ориентаций Платона – на иррационалистической ориентации. Теперь же потому что предмет нашего внимания – спе-

¹ Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Тимей» даны по: [Платон, 1994].

цифика именно соотносительности у Платона с этой ориентацией ее противоположности, а главное – ценностная обусловленность этой специфики позиции философа на базисном уровне его мировоззрения, нельзя не концентрировать самое пристальное внимание на ранжировании Платоном, в том числе и ранжировании ценностном, как объектов разума и чувственного опыта, так и самих этих познавательных способностей.

Хотя преимущественный предмет нашего внимания на данном этапе исследования именно рационалистическая ориентация в воззрениях Платона, все же нам целесообразно не только не абстрагироваться от проявлений у него и рассмотренной в предыдущей статье иррационалистической ориентации, но постоянно иметь ее в виду. Дело не только в том, что в силу противоположности этих ориентаций особенности проявлений одной заметнее на контрастном фоне другой. Важнее то, что суть иррационалистической ориентации как таковой состоит в отказе от приверженности ориентации рационалистической и, следовательно, если совершенно не принимать во внимание существование второй, то бессмысленно вести речь и о первой. То, что у Платона рационалистическая ориентация была доминирующей, что, следовательно, именно рациональное решение каких бы то ни было вопросов есть идеал, все это применительно к тем ситуациям, когда философ прибегает к решениям, само наличие у него которых суть проявления тенденции иррационализма, позволяет оценивать эти последние как *вынужденные* для него, как проявления невозможности для него найти решение определенных вопросов в соответствии с нормами разума, т. е. как фактическое признание того, что в своих теоретических исканиях он столкнулся с тупиковыми для его концептуальных построений ситуациями. Словом, если рационализм есть для Платона норма, то проявления в его учении тенденции иррационализма – показатель того, что данная норма оказывается не реализуемой. Таким образом, обобщая сказанное, приходим к выводу, что иррационализм безотносительно конкретно к Платону, иррационализм как таковой есть не что иное, как продукт наличия рационалистической ориентации, обусловленный тем, что именно эта последняя выступает в роли нормы, но при условии, что эта норма оказывается не реализуемой

при решении ряда весьма значимых вопросов.

Итак, рассмотрение рационалистической ориентации у Платона нам предстоит сочетать с концентрацией особого внимания на ее соотношении с ее противоположностью. А характер этого соотношения наиболее наглядно проявляется, разумеется, не в тех составляющих учения Платона, где одна из этих противоположностей никак не представлена, а, напротив, там, где более или менее отчетливо представлены обе. Следовательно, с учетом отмеченной в начале данной статьи особенности философии Платона, состоящей в том, что наличие рационалистической ориентации буквально бросается в глаза даже при поверхностном знакомстве с любым из его произведений, тогда как наличие противоположной ориентации не столь очевидно и заметно только при рассмотрении решения философом определенных вопросов, при исследовании соотношения у него этих ориентаций нам придется снова обращаться к тем сторонам его учения, которые были в центре нашего внимания в предыдущей статье, поскольку она была специально посвящена именно проявлениям в нем иррационалистической ориентации. Разумеется, речь не может идти о простом воспроизведении результатов, полученных в предыдущей статье, а только об опоре на них, ибо исследовательские задачи, которые предстоит решать в данной статье, совсем иные.

Начнем с проявлений у Платона доминирования рационалистической ориентации над ориентацией иррационалистической на самом глубинном уровне его онтологии – на уровне дуалистического обособления и противопоставления друг другу материи и идей и на этой основе противопоставления друг другу по рассмотренным в предыдущей статье критериям материальных вещей и мира идей. Это их обособление и противопоставление сопровождается иерархическим ранжированием посредством придания им прежде всего разного бытийного статуса, который оказывается не только одновременно и ценностным, но определяющим возможность или принципиальную невозможность для них быть объектом рационального постижения. Таким образом, уже на этом базисном уровне теоретических построений Платона обнаруживается как теоретическая зависимость от дуалистического характера

его онтологии наличия у него одновременно и иррационалистической, и рационалистической ориентаций, так и доминирование именно рационалистической ориентации. Причем иерархическое ранжирование материального и нематериального начал всего сущего является не только особенностью онтологических построений Платона, но одновременно и выражением его ценностных предпочтений. О том, что такое их ранжирование было положено Платоном в основу его аксиологии, прямо свидетельствует Аристотель, который двадцать лет общался с Платоном и, следовательно, имел возможность, так сказать, из первых рук получить сведения о его позиции. Действительно, в «Метафизике» Аристотель сообщает, что Платон «объявил эти элементы причиной блага и зла, один – причиной блага, другой – причиной зла» (Аристотель. Метафизика, 988 а 15)².

Что касается бытийных статусов идей и материи, то идеи характеризуются Платоном как имеющие высший статус, состоящий, напомним, в том, что они всегда есть и никогда не становятся. А это – одна из их особенностей, которые определяют, по Платону, их возможность быть объектом рационального постижения. Бытийный статус материальных вещей характеризуется Платоном как диаметрально противоположный: они всегда только становятся, но никогда не есть, что и определяет, с его точки зрения, невозможность их быть объектом рационального постижения. Они суть объект восприятия всего лишь «мнения, соединенного с ощущением» (Тимей 52 а). Но, не говоря уже об ощущениях, даже правильное мнение Платон жестко, как было продемонстрировано в предыдущей статье, противопоставляет знанию, которое есть результат познавательной активности исключительно разума «богов и лишь малой горстки людей» (Тимей 51 е). И такая сравнительная характеристика бытийных статусов идей и материальных вещей и гносеологических статусов результатов направленных на них познавательных усилий оказывается имеющей для Платона, как это следует не только из приведенного только что свидетельства Аристотеля, но и из характеристики самим Платоном указанных статусов, также и цен-

ностный смысл. И бытие ценнее, чем отсутствие такового, и знание более ценно, чем ощущения и даже мнение: мнением приходится довольствоваться только тогда, когда отсутствует знание.

Признаваемые Платоном непонятность для разума и неизъяснимость участия идей в материальных вещах мы также отнесли к проявлениям иррационалистической ориентации в его воззрениях. Эта сторона ее проявления, обусловленная дуалистической несовместимостью свойств материи и идей, дополняется у Платона акцентированием того, что такое участие идей в вещах есть результат деятельности демиурга. А так как демиург характеризуется Платоном как ум (см.: Тимей 47 е 4), то и данное проявление иррационалистической ориентации оказывается дополненным ориентацией рационалистической, причем так, что вторая верховенствует над первой.

Тому аспекту подчеркивания Платоном специфики идей по отношению к материи, согласно которому идеи мыслятся как умопостигаемые сущности, т. е. сущности, имеющие такую природу, которая делает их постижимыми для разума, а материя – как нечто беспорядочное, подчиненное только необходимости и недоступное рациональному постижению, соответствует у него следующий способ демонстрации их иерархической ранжированности при описании создания демиургом космоса, также подтверждающий признание философом верховенства разумного над тем, что лишено разумности. В диалоге «Тимей» Платон пишет: «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса... ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (Тимей 48 а 1–5). Здесь, как видим, во-первых, недвусмысленно и весьма жестко разумное противопоставляется необходимости как, следовательно, лишенной разумности, а из контекста, в котором находится приведенная цитата, следует, что под необходимостью имеется в виду «вид беспорядочной причины вместе со способом ее действия, который по природе этой причине принадлежит» (Тимей 48 а 5–6), причем эта причина — материя (см.: Тимей 48 а – 53 с);

² Здесь и далее ссылки на «Метафизику» Аристотеля делаются по: [Аристотель, 1975].

во-вторых, ум-демиург изображен как верховенствующее над материей начало; наконец, в-третьих, следует специально отметить наличие аксиологической составляющей в содержании приведенного пассажа: создавая космос, ум оформляет материю так, чтобы обратить создаваемое к наилучшему.

Вторая из рассмотренных в предыдущей статье ситуаций, в которой проявляется наличие иррационалистической ориентации у Платона, – решение философом вопроса о составе души космоса и о волюнтаристском характере действий демиурга по сопряжению в ней несовместимых начал: одного – причастного тождественному, второго – иному. И в этой ситуации тоже явственно сказывается не только наличие у Платона иррационалистической ориентации, но и доминирование у него ориентации рационалистической. Ведь само сопряжение указанных начал осуществлено демиургом так, чтобы каждое из них функционировало в соответствии с собственной спецификой. Их функционирование Платон описывает как круговращение: демиург «принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой – внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее – природой иного» (Тимей 36 с 2–5). Если же иметь в виду не эти геометризованные характеристики специфики функционирования сопряженных в душе космоса противоположных начал, а гносеологическое содержание этой специфики, то она состоит в том, что функционирование начала, причастного тождественному, обеспечивает душе космоса способность иметь *знание*, объектом которого является вечно *тождественное, т. е. идеи*, тогда как вследствие функционирования начала, причастного иному, душа космоса имеет только правильное *мнение*, объектом которого является *иное, т. е. причастное материи* (см.: Тимей: 37 b–c).

Таким образом, исходя из отмеченной выше бытийной и ценностной ранжированности у Платона и того, чему причастны каждая из составляющих души космоса, т. е. составляющих души космоса как субъекта познания, и объектов, на которые направлена их познавательная активность, и результатов этой активности, естественно заключить, что в представлениях философа о душе космоса также наглядно проступает

наличие не одной только иррационалистической, но и рационалистической ориентации. И ранжированы у него эти проявления данных ориентаций так, что все проявления второй ориентации имеют высший статус, тогда как проявления первой – низший: «перевес он [демиург] даровал движению тождественного и подобного, ибо оставил его единым и неделимым...» (Тимей 36 с 7 – d 2).

Даже сопряжение демиургом указанных составляющих души космоса, которое по причине их несовместимости имеет явно волюнтаристский характер и является, по оценке самого Платона, насильственным, тоже не изображается Платоном как демонстрирующее абсолютное верховенство иррационально-волевого начала в самом демиурге. Это насильственное их сопряжение есть, по Платону, всего лишь средство, к которому демиург вынужден прибегнуть в ситуации несовместимости, с точки зрения разума, сопрягаемого, причем средство, подчиненное в конечном счете именно рациональной цели. А эта последняя непосредственно соотнесена Платоном с ценностной мотивацией демиурга. Обо всем этом Платон говорит вполне определенно: именно «размышление явило» демиургу, «что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом...; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководствуясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее» (Тимей 30 b1–6).

Третья ситуация в философии Платона, оцененная нами в предыдущей статье как содержащая проявления тенденции иррационализма, – его учение о составе души человека и о способностях и функциях смертных ее частей. В человеческой душе, согласно Платону, есть часть, сотворенная младшими богами из остатков материала, использованного демиургом при создании им души космоса. И хотя эта часть человеческой души квалифицируется Платоном как разумная, все же и в ней не могут не иметь места те особенности сочетания рационального и иррационального, которые мы только что отмечали как характерные для представлений философа о душе космоса.

Но так как при сотворении душ людей боги приладили к разумной их части, которая является и бессмертной, еще и смертную часть, а эта последняя специфицируется Платоном и как отличающаяся от разумной по критерию отсутствия в ней разумности, то в человеческой душе сложность картины сочетания рационального и иррационального начал усугубляется. Усугубляется ее сложность еще и потому, что по критерию отсутствия разумности смертная часть человеческой души неоднородна. Она, в свою очередь, разделена тоже на две части, которые отличаются друг от друга помимо всего прочего степенью отсутствия разумности. Причем высшая степень неразумности – у части смертной души, предназначенной для непосредственного контакта с материальными вещами и, соответственно, наделенной как способностью их чувственного восприятия, которое, напомним, Платон демонстративно характеризует словами «неразумное ощущение» (Тимей 69 d 5), так и вожделением «к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела...» (Тимей 70 d 7–8). Непосредственно увязав, таким образом, крайнюю степень неразумности этой части смертной души человека с материальностью человеческого тела, нужды которого она призвана обеспечивать, Платон продемонстрировал теоретическую производность также и данного проявления в его воззрениях иррационалистической ориентации с тем, что в его дуалистической картине мира присутствует материальная составляющая.

Вместе с тем разделение смертной души на две части, отличающиеся друг от друга помимо всего прочего и по степени отсутствия разумности, в совокупности с противопоставлением их обеих бессмертной ее части как именно разумной, словом, вся эта картина в целом представлений Платона об устройстве человеческой души также наглядно демонстрирует уже отмеченные нами выше особенности его позиции по всему комплексу интересующих нас вопросов. Это – и наличие еще одного проявления сочетания у него рационалистической и иррационалистической ориентаций, и обусловленность этого сочетания дуалистическим характером его онтологии на всех основных ее уровнях, и доминирование ориентации именно рационалистической, причем реализованное посредством такого иерархическо-

го ранжирования носителей рационального и иррационального начал, которое имеет не только онтологический и гносеологический, но и ценностный характер.

Напомним в связи со сказанным, что, согласно Платону, каждая из трех частей души человека обособлена от остальных и помещена в особое место в теле человека. Причем отмеченное только что их ранжирование проявляется и в том, какое место определено каждой из них. Место разумной части души – самая верхняя часть человеческого тела. Это – голова. Место части души, полностью лишенной разумности, гораздо ниже – между грудобрюшной преградой и областью пупа. А у не столь радикально лишенной разумности мужественной (яростной) части смертной души место срединное между местопребыванием разумной части души и местом, где находится вожделеющая часть души, а именно, ее место в сердце человека. Ценностной иерархической вертикали, таким образом, соответствует пространственная вертикаль местопребываний соответствующих частей души в теле. Причем и та, и другая вертикаль есть выражение идеи доминирования разума над всем, что лишено разумности. Платон не скупится на выразительные словосочетания, манифестируя идею этого доминирования: «Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою *божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями*» (Тимей 44 d 3–6) [курсив мой. – В. Г.].

Таким образом, во всех трех ситуациях, когда у Платона имеют место проявления иррационалистической ориентации, имеет также место не только отчетливая демонстрация приверженности философа и рационалистической ориентации, причем соотношение между этими ориентациями таково, что доминирующей неизменно представляется ориентация рационалистическая. Декларирование этого их соотношения также неизменно сопровождается подчеркиванием ценностной приоритетности всего разумного над тем, что лишено разумности. Более того, у Платона такое соотношение данных ориентаций не только осуществляется *de facto*, но эта его позиция им отрефлексирована и, следовательно, проводится осознан-

но. Действительно, в «Тимее» читаем: «Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишенные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное» (Тимей 46 d 7 – e 6).

Как видим, Платон и в этой, можно сказать программной, декларации осознанно проводит позицию не только разграничения того, что причастно разуму и лишено разума, что, как было нами показано в предыдущей статье, есть необходимое следствие дуалистического фундамента его онтологических построений, но и такого иерархического ранжирования того, что он разграничивает, которое имеет отчетливый ценностный характер и есть манифестация приоритетности для него всего рационального перед тем, что квалифицируется им как лишённое разума. Но если рационалистическая ориентация столь дорога ему, то естественен вопрос: почему же в фундамент своих онтологических построений он заложил дуализм идей и материи, обусловивший *вынужденность* для его воззрений также и иррационалистической тенденции?

На наш взгляд, ключ к ответу на этот вопрос – в учете *ценностной* нагруженности всего содержания его дуалистических построений в онтологии и гносеологии, в том числе и его представлений, выражающих одновременно и приверженность рационалистической ориентации, и фактическое наличие тенденции иррационализма. А истоки ценностной составляющей всех его воззрений в целом мы усматриваем в его социально-мировоззренческой позиции, а именно в проаристократическом ее характере и в той центральной роли, которую играло в жизни классического полиса (в том числе и накануне его краха) противостояние аристократии и демократии. В ситуации этого противостояния Платон как идеолог аристократии не мог не учитывать приверженность демократическим ценностям своих идейных противников и откровенно выражал свое негативное отношение к ним. Соответственно, в построенной Платоном дуалистической кар-

тине мира отведено место также и тому, что составляло фундамент ценностных ориентаций его идейных противников, но что сам он считал низменным, недостойным и т. п. А то место, которое он отвел всему этому в своей картине мира, дало ему возможность заклеить его как именно низменное, недостойное и т. п. И этот аксиологический результат его теоретических построений в сфере онтологии и гносеологии мог делать их вполне оправданными в его глазах. Вынужденность тех допущений в этих построениях, в которых мы обнаружили проявления иррационалистической тенденции, – это, так сказать, неизбежная плата за возможность такого теоретического обоснования охарактеризованной только что ценностной позиции.

То, что Платон не оставляет без внимания неприемлемые для него демократические ценности и факт существования социальных слоев, являющихся их носителями, а также признает необходимость наличия самих этих слоев для обеспечения определенных жизненных нужд полиса проявляется не только в фактическом признании им этой потребности полиса в их существовании и в охарактеризованном нами только что фактическом его реагировании на ценностные ориентации, характерные для представителей этих слоев. Необходимость такого внимания ко всему этому находит у него и обобщенное теоретическое выражение. Суть его – в приверженности *холистическому* миропониманию, а именно, в приоритетности внимания к любым объектам его теоретизирующей мысли прежде всего как к *целостностям*. Ведь в контексте такого их целостного рассмотрения необходим учет всех без исключения тех их сущностных составляющих, которые образуют эту целостность, в том числе и тех, ценностный статус которых низок.

К проявлениям этой холистической позиции Платона мы теперь и присмотримся с той степенью внимания, которую требует наше исследование. Прежде всего отметим одно из весьма явных, на наш взгляд, таких проявлений на базисном уровне онтологических построений Платона. Речь у нас снова идет о теории идей, конкретно, об отмеченной нами в предыдущей статье особенности используемой философом терминологии при акцентировании противоположности идей материальным вещам по

критерию «общее – единичное». Напомним, что обычно Платон делает при этом упор на то, что идея «мыслится как *единое* (ἓν) (курсив мой. – В. Г.), коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей» (Парменид³ 132 с 6–7) определенного рода, т. е. является общим для данного рода вещей, представляющих собой некоторое множество. Преимущественное использование термина (ἓν) (единое), а не κοινός (общее) для того, чтобы охарактеризовать эту специфику идей в их противопоставлении материальным вещам, в сочетании с положением, что идеи и суть то, что обеспечивает целостность, или единство, также и материальным вещам, поскольку эти последние причастны идеям, наглядно демонстрирует приверженность Платона холистической позиции уже на этом базисном уровне его теоретических воззрений.

Теперь обратим внимание на то, что дуалистический характер основных теоретических построений Платона определил основные *способы* реализации его холистической позиции. Эти способы мы также затрагивали в предыдущей статье, но в контексте обсуждения других вопросов. А сейчас рассмотрим к ним как к проявлениям приверженности Платона холистической позиции даже в рамках его дуализма. Таких способов у него два.

Первый способ состоит в том, что везде, где у Платона имеет место противопоставление двух противоположностей, заостренное до такой степени, что признается их несовместимость, Платон прибегает к постулированию наличия существования посредника, обеспечивающего сопряжение двух противоположностей и являющегося третьим по отношению к ним. Причем, как мы уже отмечали в предыдущей статье, Платон делает это вполне осознанно, ибо у него имеется даже специальное обоснование необходимости такой триадической схемы там, где налицо дуалистическая ситуация: «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь» (Тимей 31 в 8 – с 2). Но так как роль такого посредника способно осуществлять только то, что сочетает в себе свойства исходных противо-

положностей, а эти исходные противоположности таковы именно, что они принципиально несовместимы, то само признание наличия таких посредников не может не быть иррациональным актом, или актом проявления неизбежности иррационалистической составляющей в теоретических построениях, в которых дуализм сочетается с холистической ориентацией.

Триадическая схема используется Платоном во всех тех его теоретических построениях, где дуалистический их характер обуславливает сочетание рационалистической и иррационалистической ориентаций. Действительно, дуализм идей и материи дополняется третьим (наряду с идеями и материей) объектом внимания теоретизирующей мысли Платона – миром материальных вещей, которые и материальны, и одновременно якобы причастны идеям. Также и дуализм тождественного и иного как элементов материала, из которого demiург создал душу космоса, дополняется третьим элементом – смесью первых двух. Дуализм знания и неразумного ощущения дополняется правильным мнением в качестве третьего вида результатов познавательной деятельности по отношению к этим двум. Дуализм разумной души и вожделеющей души дополняется мужественной душой. Триадическая схема изображения состава души человека используется Платоном и как обоснование оптимальности тоже триадического характера социальной структуры наилучшего устройства общества: дуализм сословия правителей-философов и сословия производителей материальных благ дополняется сословием стражей как посредником между, с одной стороны, правителями-философами, у которых разумная часть их души верховенствует над остальными частями и потому они озабочены исключительно благом общества как целого и духовными благами в том, что касается их лично, и, с другой – производителями материальных благ, в душах которых разумная часть играет минимальную роль, а доминирует неразумная вожделеющая часть, и потому они не способны заботиться о благом общества как целого и руководствуются только своими индивидуальными интересами и стремятся только к материальным благам.

Второй способ реализации Платоном холистической ориентации в условиях дуалистического характера его теоретических по-

³ Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Парменид» даны по: [Платон, 1993].

строений – выстраивание иерархически ранжированной схемы отношений между всеми элементами структуры так, чтобы исходные противоположные элементы оказались: один абсолютно верховенствующим, второй – на самой низшей ступени иерархии. Если первый из рассматриваемых нами здесь способов демонстрирует обусловленную дуализмом вынужденность для Платона иррационалистической тенденции (совмещение в третьем элементе несовместимых, с точки зрения разума, взаимоисключающих друг друга сторон исходной дуалистической оппозиции), то второй способ демонстрирует обусловленность самих его дуалистических построений ценностной составляющей его проаристократической социально-мировоззренческой позиции.

Чтобы убедиться в этом, следует принять к сведению то, что принцип единства, составляющий концептуальное ядро холистической ориентации, исповедовали и древнегреческие философы продемократической социально-мировоззренческой ориентации, но делали они это, опираясь на монистическую онтологию. С учетом той значимости, которую придавали принципу единства не только ориентированный проаристократически Платон, но и продемократически ориентированные древнегреческие философы, особого внимания заслуживает как раз *специфика способа*, каким приверженность этому принципу реализовалась Платоном по сравнению с философами-демократами.

У продемократически ориентированных философов принцип единства реализовался самым непосредственным образом и на самом фундаментальном уровне их онтологических построений, поскольку их онтология была монистической. Ведь основополагающим для них было положение, что все сущее имеет *единое* первоначало (*ἀρχή*). Это выражало их нацеленность объяснять природу из нее самой, не прибегая к привлечению протодуалистических религиозно-мифологических представлений о сверхприродных божественных существах, управляющих всем происходящим и в природе, и в человеческой жизни. А так как такое первоначало понималось ими не только как субстанциальное, но и как генетическое, то монистическое положение о том, что оно едино по отношению ко всему сущему, содержало возможность вывода и об изначальном равенстве всего сущего по происхождению.

Таким образом, онтологический монизм обеспечивал возможность обосновывать на базисном уровне онтологических построений основополагающий для древнегреческой демократии принцип исономии, т. е. равноправия всех граждан полиса независимо от того, какова у них родословная. А это означает, что монистические учения древнегреческих философов эпохи классического полиса имели продемократический, а тем самым и антиаристократический, идеологический потенциал.

А вот способ, каким реализовался принцип единства у Платона, не мог не быть опосредованным, ибо его онтологические построения, включая самый фундаментальный их уровень, были дуалистическими. А этот дуалистический их характер есть не что иное, как абстрактное выражение социально-мировоззренческой позиции, в основе которой лежат противопоставление «лучших» (аристократия) и всех остальных (демос) и жесткое отделение и дистанцирование одних от других в соответствии с тем, что различная у них родословная. Аристократы свою родословную в конечном счете возводили к бессмертным богам. Это коррелирует с платоновским наделением идей таким фундаментальным для них свойством, как вечность существования, в противоположность преходящему характеру существования, т. е. смертности, всего материального; это также напоминает противопоставление в древнегреческой мифологии богов как бессмертных всем остальным существам, в том числе и человеческим существам как смертным. В условиях такой приверженности дуальной схеме подхода ко всему сущему принцип единства обеспечивался посредством прежде всего иерархического подчинения худшего лучшему. И этому принципу придавался статус всеобщего космического принципа, что обеспечивало по меньшей мере видимость не только обоснованности такой проаристократической позиции в ее собственно социально-мировоззренческой составляющей, но и глубины онтологической «проработанности» такой ее обоснованности. Таким образом, и монистические, и дуалистические философские учения эпохи классического полиса нельзя не признать ценностно, в том числе социально-мировоззренчески, нагруженными даже на базисном уровне их онтологических основоположений.

К числу критериев отнесения к тому, что оценивается как «наилучшее» или «наихудшее», у Платона принадлежали разумность (причастность разуму) или отсутствие таковой. Причем, чтобы подчеркнуть ценность всего разумного, разуму придан статус космического начала, т. е. божественный статус: разум мыслится не только одной из самых характерных способностей богов, но он обожествляется Платоном как таковой и в такой его ипостаси мыслится в качестве верховного божества. Таков, напомним, демиург у Платона: философ прямо характеризует его как ум (см.: Тимей 47 е 4). Для религиозного сознания приписывание божественного статуса чему бы то ни было есть обычный способ придания ему значимости высшей ценности, высшей в том смысле, что оно принадлежит к ценностям мировоззренческого, т. е. самого высокого, уровня на всей иерархической шкале ценностей, и, сверх того, есть наивысшая ценность этого уровня ценностей. Следовательно, обожествление Платоном разума как такового красноречиво свидетельствует о том, что разум для него есть наивысшая ценность в отмеченном только что смысле. А так как приверженность рационализму характерна не только для проаристократически, но и для продемократически ориентированных древнегреческих философов эпохи классического полиса, то это определенно указывает на то, что признание высокого ценностного статуса разума принадлежало к *мировоззренческим универсалиям*, характерным для культуры представителей интеллектуальной элиты данной эпохи.

Ведь не только идеалист Платон, который был продолжателем традиции, у истоков которой стоит Пифагор, но и такие представители материалистической традиции в раннегреческой философии, как Фалес, Диоген Аполлонийский, Анаксагор, придавали разуму статус управляющего космического начала, таким своеобразным способом признавая, что он – наивысшая ценность мировоззренческого, т. е. самого высокого, уровня ценностей. Показательна в этом отношении и позиция Ксенофана, у которого его единый бог – тоже ум. Признание высшего ценностного статуса разума характерно также для Парменида. Наконец, в атомистическом материализме Левкиппа и Демокрита, уже не отягощенном религиоз-

ными аллюзиями, т. е. атеистическом, постижение самого сокровенного в мироздании – атомов и пустоты как его материального фундамента есть дело исключительно разума человека: полагая, что эти первоначала бытия принципиально недоступны для чувственного восприятия, Демокрит характеризовал их как умопостигаемые.

У Платона признание высшего ценностного статуса разума и всего причастного разуму, одним из проявлений чего было постулирование им мира идей как отделенного от мира материальных вещей и единственно достойного объекта интеллектуального созерцания для мыслящего человека, своей оборотной стороной имело оценку теоретизирующим интеллектом афинского аристократа реалий окружающей его действительности, прежде всего социальной, как совершенно неприемлемых и заслуживающих только презрительно-брезгливого отношения к ним. Неприемлемость социальных реалий для Платона как идеолога аристократии вполне естественна, ибо в Афинах этого времени имеет место демократическое правление, причем афинская демократия находится в ситуации все углубляющегося кризиса, неумолимо ведущего к ее (демократии) краху. Платон не дождал ее краха всего 9 лет (умер в 347 г. до н. э., а в 338 г. до н. э., в результате победы Филиппа Македонского над объединенными силами древнегреческих полисов во главе с Афинами, Греция оказалась под властью Македонского царя, т. е. полисы утратили политическую самостоятельность и, следовательно, даже возможность иметь демократическое правление. Но брезгливое дистанцирование теоретизирующей мысли Платона не только от демоса самого по себе, но и от материальных благ, поскольку они были существенной составляющей жизненных интересов простолюдинов, дистанцирование, нашедшее недвусмысленное выражение в придании материи как таковой и всему материальному миру низшего не только ценностного, но и бытийного статуса, наглядно демонстрирует степень отчуждения философа от всего того окружающего его посюстороннего мира в целом, в котором он реально жил. Отсюда понятна склонность Платона к религиозному фантазированию, к созданию образа совершенно потустороннего мира идеальных объектов, которые его

воображение наделило высшими достоинствами, т. е. сделало их олицетворением его ценностных предпочтений.

Подведем итоги результатов исследования, осуществленного не только в настоящей, но и в предыдущей статье [Горан, 2009б], которая была посвящена проявлениям одной только иррационалистической тенденции в учении Платона. Напомним, что основная задача этих двух статей – рассмотрение философии Платона с целью: во-первых, раскрыть содержательное наполнение проявлений тенденции иррационализма как обусловленных дуалистическим характером его онтологических построений и нашедших выражение в релевантных им особенностях гносеологических воззрений философа; во-вторых, соотнести выявленные проявления тенденции иррационализма с несомненным фактом доминирования в учении Платона рационалистической ориентации, выявить те особенности его дуалистической онтологии, которые определяли такое доминирование, и обнажить ценностные основания всей этой ситуации с соотношением у него рационализма и иррационализма. Оказалось, что у Платона ситуация с соотношением рационализма и иррационализма обусловлена в теоретико-концептуальном плане спецификой его дуалистической онтологии. В этом отношении результат исследования философии Платона сходен с итогом осуществленного нами ранее аналогичного исследования соотношения тенденций иррационализма и рационализма в пифагорейской традиции [Горан, 2008б; 2008в]. Но если в пифагорейской традиции проявления и соответствующей специфике их протодуалистической онтологии, и иррационалистической тенденции только намечены, то у Платона и онтологический дуализм достиг стадии своего классического (для древнегреческой философии эпохи классического полиса) оформления, и проявления тенденции иррационализма тоже получили значительное развитие. Вместе с тем в обоих случаях (и в пифагореизме, и у Платона) соотношение иррационалистической и рационалистической ориентаций таково, что имела место общая для всей античной философской классики ситуация доминирования рационалистической ориентации. А определившая эту ситуацию (в контексте теоретических построений) специфика дуалистической онтологии как у

пифагорейцев, так и у Платона состояла в том, что их онтологический дуализм не был односторонним. Дело в том, что как протодуализм пифагорейцев, так и дуализм Платона сочетались с холистической доминантой в их мировидении. Так что их учения демонстрируют взаимосвязь одновременно и иррационализма с дуализмом, и рационализма с холизмом. А то, что холизм при этом базировался у них не на монистическом, а на бинаристском (протодуалистическом) и собственно дуалистическом вариантах онтологии, и обусловило сосуществование в их учениях рационализма с элементами иррационализма. Наконец, так как описанная специфика дуалистического характера их онтологических построений была в конечном итоге обусловлена ценностной проаристократической ориентацией их создателей и, соответственно, реализовалась в такой их иерархически выстроенной картине и универсума, и его познания, что всему разумному и причастному разуму придавался высший ценностный статус, то в соотношении иррационалистической и рационалистической ориентаций доминирующая роль принадлежала последней.

Список литературы

- Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1.
- Горан В. П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (1) методологическое введение // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2007. Т. 5, вып. 2. С. 110–117.
- Горан В. П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (2) эпоха классического полиса. Доминирование рационализма и онтологический монизм // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008а. Т. 6, вып. 1. С. 98–105.
- Горан В. П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (3) эпоха классического полиса. Онтологический протодуализм и тенденция иррационализма // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008б. Т. 6, вып. 2. С. 121–129.
- Горан В. П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (4) эпоха классического полиса. Онтологический протодуализм и доминиро-

вание рационализма // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008в. Т. 6, вып. 3. С. 136–145.

Горан В. П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (5) эпоха классического полиса. Рационализм Сократа // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009а. Т. 7, вып. 1. С. 135–144.

Горан В. П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (6) эпоха классического полиса.

Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009б. Т. 7, вып. 3. С. 103–117.

Платон. Соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.

Платон. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3.

Материал поступил в редколлегию 01.09.2009

V. P. Goran

**THE HISTORICAL FORMS OF THE RATIONALISM AND IRRATIONALISM IN WESTERN PHILOSOPHY:
(7) THE EPOCH OF CLASSICAL POLITY. DUALISTIC ONTOLOGY AND PREDOMINANCE
OF RATIONALISM IN PLATO'S PHILOSOPHY**

Peculiarities of Plato's ontological dualism and of his epistemological and axiological position are responsible not only for the existence of the two mutually exclusive tendencies in his doctrine, that is, the rationalistic and irrationalistic, but also for the predominance of rationalism.

Keywords: Plato, rationalism, irrationalism, predominance of rationalism, ontology, epistemology, aristocratic hierarchy of values.