

Александр Лопин

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ



Александр Лопин

Теория познания

«Автор»

2026

Лопин А.

Теория познания / А. Лопин — «Автор», 2026

Смысл философии заключается в поиске теории познания. После того, как эта задача выполнена и картина мироздания построена, приходит новая задача: изменить мир. Призыв Маркса в "Тезисах о Фейербахе" объяснить мир, чтобы изменить его (1845), есть призыв к субъектности человеческого познания. Данную книгу следует рассматривать как учебное пособие по развитию абстрактного мышления для практики познания, для перехода к примату практики познания над общественной практикой. Книга содержит теорию развития, теорию абстрактного мышления, теорию упорядочивания, теорию развития всего и др.

© Лопин А., 2026

© Автор, 2026

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ	7
ОТ ПАРМЕНИДА ДО ПЛАТОНА	24
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Теория познания

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данную книгу следует рассматривать как учебное пособие по развитию абстрактного мышления для практики познания и для перехода к примату практики познания над общественной практикой. Книга представляет собой сборник узловых глав из опубликованных книг, диалог Платона "Парменид" с моими комментариями, а также приложение.

Смысл философии заключается в поиске теории познания. После того, как эта задача выполнена, и картина мира построена, приходит новая задача - изменить мир. Маркс в Тезисах о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его (1845)». Поэтому философы должны выйти из позиции объекта (от эпистемологии) и перейти к субъектности, к теории познания.

Этот призыв Маркса есть призыв к субъектности человеческого познания, когда познание станет ведущей силой развития человечества и Живой Материи. Поэтому философы должны сформировать мировоззрение развития. Но тут проявляется противоречие общественной практики и практики познания, которое будет в виде противоречия мировоззрения потребления и мировоззрения развития. Это противоречие неизбежно приведёт к раздвоению социосферы с возникновением ноосферы, что будет означать переход от антагонизма к гармонии Живой Материи.

Примат общественной практики над практикой познания вызывает консерватизм в познании и препятствует развитию теории познания. Соответственно, философия подчинена доминирующим общественным отношениям и потому противоречивость мироздания сводится к тождеству, что отрицает развитие.

Идеальная диалектика Гегеля в форме переходов из сознания в самосознание и из самосознания в разум завершена тождеством в форме абсолютного знания в «Феноменологии духа». (Надо заметить, что это название лучше понимать как «Учение возникновения мировоззрения»). Последующие труды Гегеля посвящены обоснованию тождества противоположностей противоречия путём логической эквилибристики и подтасовки. После Гегеля вся философия превратилась в зоопарк схоластики, куда заглядывают посетители из чистого любопытства, чтобы увидеть идеальные конструкции. Философия погрязла в болоте схоластики, хотя некоторая польза для развития абстрактного мышления несомненна.

Маркс вернулся к противоречивости мироздания и в «Капитале» вскрыл противоречивую сущность капитализма как противоречие потребительной и меновой стоимости. Ленин практически довёл эту противоречивость до необходимости качественного скачка в коммунистический строй, попутно открыв способ развития как раздвоение единого с образованием нового, которое образует противоречие со старым единым. Ленин также открыл исторический подход к познанию объекта через познание истории возникновения и истории его существования. Широко известна ленинская крылатая фраза «Учиться, учиться и ещё раз учиться» (1899), неоднократно повторённая им в последующие годы. Теперь пришла пора учиться теории познания.

Насущная потребность в теории познания возникла сейчас не только вследствие необходимости переходить к разумному развитию общества, переходить к примату практики познания над общественной практикой, но и в связи с развитием искусственного интеллекта, что противопоставило передачу информации добыче информации.

Изложение теории познания открывается "ТЕОРИЕЙ РАЗВИТИЯ" (теория развития как метод познания). Метод есть предвосхищённая сущность объекта исследования.

Затем следует "ПАРМЕНИД - ЗАЧИНАТЕЛЬ АБСТРАКТНОГО МЫШЛЕНИЯ" - изучение истоков абстрактного мышления в диалоге Платона "Парменид", Этот диалог требуется прочесть внимательно для того, чтобы, по словам Платона, поупражнять своё абстрактное мышление.

Теория формирования понятий, которой был озадачен ещё Платон, дана в "ТЕОРИИ АБСТРАКТНОГО МЫШЛЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВАХ ПОЗНАНИЯ"

"Развитие Материи" обосновывает известное ускорение развития с позиции взаимодействия систем согласно модели гистерезиса.

Теории развития противостоит "ТЕОРИЯ УПОРЯДОЧИВАНИЯ". Как результат этого противоречия возникла "ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ ВСЕГО",

Теория познания завершается изданной книгой "Будущее развитие КОСМОСА" и приложением "Низы не хотят, верхи не могут".

ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ

Теория развития абстрагирована в ходе рассмотрения эволюционного ряда, образованного действительными формами движения материи, и истории этих форм. Теория развития раскрывает способ взаимодействия противоположностей противоречия. Способ развития изолированного абстрактного противоречия приводит к абстрактной сети противоречий. От абстрактной сети противоречий совершён переход к конкретной сети движущих противоречий, которая является теоретической моделью развивающегося мира. Теория развития является методом познания.

Человек должен познавать истину.

Блез Паскаль

Введение

Познание направляется общественной практикой, хотя оно и шире её. В какой мере познание направляется практикой, в такой же мере оно идёт навстречу запросам общества и, таким образом, становится общественным познанием. Однако общественная практика, то есть человеческая деятельность, превращается в истинно человеческую только после усвоения и сознательного применения теорий. Человеческая деятельность всегда совершается по плану. Однако теории имеют свойство устаревать, отставать от действительности. Поэтому развивающееся общество нуждается в усовершенствовании самого человеческого познания, которое производит теории, в сознательном применении теории познания.

Современное познание опирается осознанно или неосознанно на диалектическую теорию познания, основы которой заложили Гегель, Маркс, Энгельс, Ленин. Самой глубинной сущностью этой теории познания, её исходным пунктом, является следующее положение: истина в развитии - невозможно познать объект, не узнав, как он развивается. Опора на развитие в познании не отвергает учёта всеобщей связи всего со всем, но позволяет выделить в хаосе взаимосвязей главную линию, путь мирового развития.

Развитие противоречиво. Маркс, в отличие от Гегеля, стал рассматривать противоречие как конкретное противоречие, например, пролетариат и буржуазия, и не как тождество противоположностей, а как их борьбу. Энгельс предложил гениальное понятие “форма движения материи” и попытался создать диалектику природы. Ленин завершил основы диалектической теории познания тем, что подошёл к пониманию развития как к “раздвоению единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношению между ними” (В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т.29, с.317) и выдвинул известные требования конкретного исторического подхода в познании.

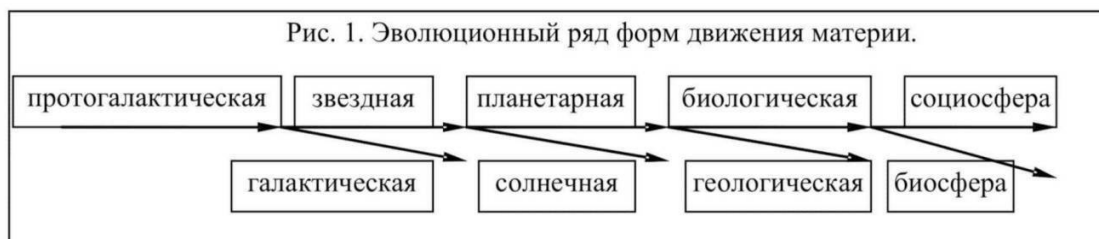
Данная теория развития представляет собой непосредственное логическое продолжение указанных выше основ теории познания, так как раскрывает способ взаимодействия противоположностей в ходе развития противоречия. Но в действительности между основами теории познания и предлагаемой теорией развития пролегла целая историческая эпоха, на протяжении которой диалектико-материалистическая теория познания была вынуждена пойти по пути материалистической переработки всей предшествующей человеческой культуры, истории человеческой мысли. Решение этой задачи заставило теорию познания возвысить себя над научным познанием и приобрести форму жёсткой логической системы косных понятий, обслуживающей коммунистическую идеологию, что и привело теорию познания к отрыву от познания. Высшим теоретическим достижением так называемой диалектико-материалистической философии явилось осознание необходимости теории развития. Но построение теории развития требует разрыва со сложившейся системой косных понятий. Вот почему теория развития возникла вне системы косных понятий.

Ленин выделил в процессе познания три этапа: “От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике - таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности” (В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т.29, с.152-153). Познание развивающегося мира, следуя указанным путём, от чувственного восприятия спускается к теории развития, а затем, с её помощью восходит к конкретному знанию, которое становится частью практики.

Ленин указал также метод изложения теории развития, который заключается в том, что надо найти “самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, отношение” (В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т.29, с.318), которое содержало бы “все противоречия” изучаемого объекта, явления, в нашем случае, развития. Таким простым, обычным, основным отношением для развития служит, несомненно, “раздвоение единого” и последующее взаимодействие противоположностей.

Эволюционная картина мира

Развитие с внешней стороны представляется в виде смены эволюционных форм. Если картина мира 19 века начиналась гипотезой происхождения планет и Солнца, то современные представления восходят к теории Большого Взрыва. Во второй половине XX века сложились устойчивые представления об эволюционном ряде саморазвивающихся материальных систем: галактик, звёзд, планет, биосферы и общества. Они являются формами движения материи (ФДМ). Указанные ФДМ уже в силу того, что эволюционируют, развиваются, существовали не всегда и возникли не одновременно - они образовались последовательно и взаимосвязано. Было время, когда существовала биосфера без общества, планета Земля без биосферы и т.д. Такое соотношение эволюционных форм, которое легко проследить и в истории общества и биосферы, подтверждает ленинскую формулировку развития: “раздвоение единого...”. Из ранее единой формы возникает новая форма, а та тем самым становится старой формой; дальнейшее развитие определяется “взаимоотношением” новой и старой форм (Рис. 1).



Один только факт возникновения новой ФДМ из недр старой вскрывает противоречивую сущность старой формы и противоречивость дальнейшего их сосуществования. Новая ФДМ могла возникнуть только при условии появления качественно нового типа взаимодействия, которое вышло из старого типа и вступило с ним в противоречие. Таким образом, понятие “ФДМ” также противоречиво, с одной стороны, это материальная система, а с другой есть способ или тип взаимодействия, с помощью которого новая материальная система отделяется от старой.

Хотя новая ФДМ не могла не появиться, она должна доказать свою жизненность в условиях взаимодействия со старой ФДМ. Это взаимодействие приводит к совершенствованию новой ФДМ. Следовательно, познание способа развития возможно только при совместном рассмотрении возникновения новой формы и взаимодействия её со старой, а также взаимоотношения нового и старого типов взаимодействия в рамках новой формы.

Принцип совместного рассмотрения может быть показан на примере возникновения социальной ФДМ и взаимодействия её с биологической ФДМ. Сущностью биологической ФДМ является смена биологических видов в условиях взаимодействия её с геологической

средой. Смена видов приводит к накоплению наследственности. Возникновение качественно нового типа взаимодействия, коллективного труда, прервало смену биологических видов, сделав один биологический вид царём природы. В дальнейшем, по мере формирования труда, общество выделилось из биосферы. На первом этапе трудовая деятельность, выступающая как новое, играла непосредственную доминирующую роль по отношению к сохранению биологического вида человека и всему комплексу биологических отношений, выступающих в качестве старого. При этом биологические задатки человека видоизменялись, очеловечивались в соответствии с трудовыми отношениями, приобретали социальную форму. Когда общество достигло такого уровня, при котором задача сохранения биологического вида человека была решена, трудовые отношения были отеснены на второй план биологическими, хотя и социализированными, отношениями. Это второй этап. Трудовые отношения контролировали общественную жизнь косвенно, посредством обмена товаров. Одновременно общество на втором этапе успело преобразовать биологическую ФДМ в своих интересах, создав искусственную биосферу, чем обеспечило в принципе возможность нормального развития биологических задатков всех индивидов. Поэтому стал возможен переход к третьему этапу, который характеризуется возвратом к явному примату трудовых отношений над биологическими отношениями. Такова схема развития общества, которая служит лишь иллюстрацией возникновения абстракций теории развития - новое, старое, примат - из истории, а также взаимоотношения этих понятий в ходе развития.

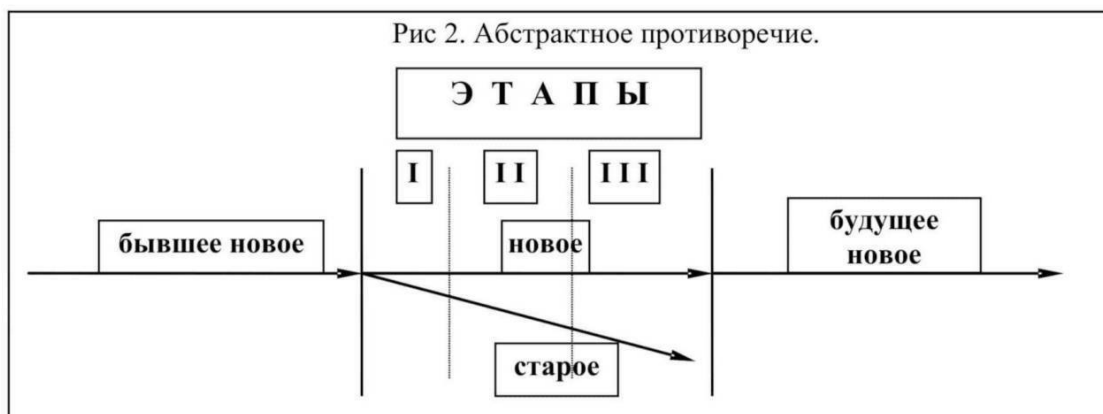
Теория развития изолированного противоречия

Развитие как таковое становится понятным в наиболее чистом и простом виде при рассмотрении взаимодействия друг с другом, переходов друг в друга, взаимопроникновения друг в друга понятий новое и старое. Всякое старое ранее было новым, также как и новое со временем станет старым. Появление нового происходит путём раздвоения предыдущего единства на новое и старое, в чем находит окончательное разрешение внутренняя противоречивость предыдущего единства.

Развитие рассматриваемого изолированного противоречия определяется взаимодействием нового и старого при ведущей роли нового (Рис. 2). Новое вступает в противоречие на первых порах почти с тем же предыдущим единством, потерявшим лишь выделившееся из него новое. Дальнейшее взаимодействие должно доказать устойчивость нового, преобразовав тем самым предыдущее единство в старое. Богатство предыдущего единства по сравнению с новым заключается в том, что оно содержит больше возможностей, тогда как у нового то преимущество, что оно более организовано, включает больше возможностей, ставших действительностью. Организация нового приобретает устойчивость, иммунитет против хаотичного воздействия старого только в ходе развития противоречия.

Всякое противоречие проходит три этапа развития: первый - этап становления при непосредственном примате нового над старым, второй - антагонистический этап при косвенном примате нового над старым и третий этап - гармоничный этап при зрелом примате нового над старым.

Возникшее новое имеет определённые преимущества перед предыдущим единством, иначе оно бы не возникло. Сущностью первого этапа является преобразование с помощью указанных преимуществ нового предыдущего единства в старое. К концу первого этапа все преимущества нового, которые не безграничны, оказываются исчерпанными. Однако их всегда достаточно для преобразования предыдущего единства в старое и придания содержанию старого формы нового. Форма предыдущего единства трансформируется в соответствии с требованиями и воздействиями нового, а содержание его остаётся без изменения. Изменение содержания старого влекло бы за собой его гибель, а вместе с ним и гибель нового, ибо старое служит необходимой основой для нового.



К концу первого этапа новое исчерпало свои преимущества, оно утратило инициативу, которой владело с момента своего возникновения, поэтому на втором этапе новое вынуждено перейти к защите. Подспудные, имманентные законы самодвижения старого, но, что очень существенно, имеющие форму нового, вырываются на свободу, воспользовавшись ограниченностью преимуществ нового. Старое стремится играть определяющую роль в противоречии с новым, тем самым оно ставит новое под угрозу деградации и пытается поглотить его, низведя его до своего уровня. Старое играет роль необузданной стихии по отношению к новому; последнее должно противопоставить ей своё собственное усовершенствование. Только таким путём новое может сохранить определяющую роль в противоречии, спасая самое противоречие от распада и гибели. Более того, оно спасает от гибели и старое, ибо уже самое возникновение нового обнаруживает неспособность старого к саморазвитию, обнаруживает переход его к упадку.

Усовершенствование нового заключается в отражении им способа самодвижения старого. Усовершенствование нового как явление прогрессивное вызывается деградирующим воздействием старого. В этом сущность антагонизма второго этапа и объяснение невозможности плавного, постепенного, без скачка, перехода к третьему, гармоничному, этапу. В ответ на притязания старого новое совершенствует свою структуру, усложняется, что обеспечивает ему, в конце концов, успешное противодействие любым попыткам старого превзойти новое в рамках противоречия.

Взаимодействие нового и старого на втором этапе приводит их к окончательному и неразрывному срастанию. Всякому воздействию старого новое находит противодействие. Казалось бы, противоречие достигло гармонии. Однако несовершенство и противоречивость антагонистического этапа состоит в том, что новое потеряло инициативу и определяющая роль нового, примат нового проявляется косвенно, опосредованно, как реакция на случайные с точки зрения нового импульсы, воздействия старого. Переход к третьему этапу в силу указанной особенности взаимодействия противоположностей происходит скачком, революционно, путём раздвоения.

В недрах антагонистического противоречия в ответ на притязания старого захватить примат рождается гармоничное противоречие, повторяющее по способу взаимодействия противоположностей этап становления, но учитывающее также усовершенствования, достигнутые на втором этапе. Новое отразило в себе на втором этапе содержание старого, поэтому оно воздействует на последнее сообразно с законами его самодвижения, упреждая тем самым его негативное влияние. Таким образом, мы пришли к гармонии и, на первый взгляд развитие как таковое исчерпало себя. Но в действительности усовершенствованному новому досталось от второго этапа хаотичное, разнузданное старое, поэтому развитие на третьем этапе заключается в укрощении старого новым, осуществляемое посредством усложнения взаимодействия про-

тивоположностей и распространения гармоничного взаимодействия, то есть, зрелого примата нового, на все многообразие взаимоотношений нового и старого.

Так как переход на третий этап происходит путём раздвоения, то возникает противоречие двух типов взаимодействия старого и нового - противоречие антагонистического и гармоничного способов взаимодействия противоположностей противоречия или, другими словами, противоречие антагонистического и гармоничного типов противоречий. Развитие третьего этапа противоречия нового и старого происходит уже в рамках последнего противоречия.

На первой стадии гармоничного этапа явный примат нового, распространяясь на старое в рамках гармоничного противоречия, тем самым способствует примату гармоничного противоречия над антагонистическим противоречием. На второй стадии освобождение старого от явного примата нового в рамках гармоничного противоречия приводит к наступлению на последнее антагонистического противоречия. В этих условиях совершенствование гармоничного противоречия вызывается не столько внутренней его потенцией развития, сколько внешним разрушительным воздействием антагонистического противоречия. Вынужденное совершенствование способа воздействия нового на старое в рамках гармоничного противоречия происходит до тех пор, пока не возникнет качественно новый - новейший - тип взаимодействия, появление которого вызвано развитием не исходного противоречия, а движущего противоречия более высокого порядка. Происходит великое событие, но чем оно грандиознее, тем более скрыто его появление.

Последующее развитие третьей стадии гармоничного этапа протекает в условиях подспудного влияния взаимодействия новейшего типа. По мере выделения последнего и борьбы с ним самое гармоничное противоречие подходит к совершенству, а за ним и противоречие гармоничного и антагонистического типов взаимодействия нового и старого. В конце концов, новейшее взаимодействие вырывается на поверхность и формирует **НОВЕЙШЕЕ**, которое вступает с новым в противоречие, являющееся движущим для качественно нового образования. Только тогда будет исчерпана движущая сила развития рассмотренного противоречия нового и старого. Замечательно, что достижение гармонии третьего этапа исходного противоречия обязано влиянию новейшего типа взаимодействия, также как и соответствующее достижение примата гармоничного противоречия над антагонистическим, а объяснение появления новейшего типа взаимодействия заставляет выйти за пределы изолированного противоречия.

Теория развития абстрактной формы движения материи

Рассмотрим, как работает изложенный выше принцип развития на более сложном примере некоторой формы движения материи. Новая ФДМ возникла в результате образования нового взаимодействия в недрах старой ФДМ и раздвоения последней. Новая ФДМ смогла выделиться благодаря образованию нового содержания, унаследовавшего по необходимости старую форму. Отсюда возникает противоречие нового содержания и старой формы, которое является внутренним противоречием новой ФДМ. Противоречие материальных систем новой и старой ФДМ служит внешним противоречием новой ФДМ. Противоречия внутреннее и внешнее в свою очередь образуют интегральное противоречие, роль которого состоит в упорядочении развития составляющих его противоположностей в условиях примата внутреннего противоречия. Следовательно, развитие новой ФДМ отражается согласованным развитием внутреннего, внешнего и интегрального противоречий, которые являются лишь сторонами, моментами взаимодействия старого и нового.

Внутреннее противоречие раскрывает противоречие нового и старого с точки зрения взаимодействия формы и содержания. Новое содержание есть качественно новый тип взаимодействия, присущий новой ФДМ; оно служит самой глубинной, достаточной, основой развития нового. Форма, унаследованная от старой ФДМ, является пуповиной, связывающей новое с предшествующим развитием; она служит необходимой основой развития нового.

Вначале формой служит старое содержание, в том виде, как его наследует возникшее новое взаимодействие от старой ФДМ. На первом этапе она преобразуется в соответствии с требованиями нового содержания. На втором этапе преобразованная форма, можно сказать обновлённая форма, вырывается из-под жёсткой опеки нового содержания. Она стремится занять место нового содержания в противоречии, в чем проявляется стремление старого вырваться из-под власти нового. Это ему не удаётся потому, что воздействие старого облечено в обновлённую форму.

Новое содержание в процессе антагонистического взаимодействия усваивает в отражённом виде законы развития старого, которые преломляются через обновлённую форму. К концу второго этапа новое содержание, подстроившись под обновлённую форму, вполне усовершенствовалось для того, чтобы успешно противостоять домогательствам последней, то есть попыткам утверждения примата обновлённой формы. Но новое содержание настолько тесно срослось с обновлённой формой на основе неявного, косвенного, опосредованного примата, что переход к явному, зрелому примату возможен только путём революционного раздвоения. Раздвоение усовершенствованного содержания приводит к раздвоению внутреннего противоречия. Это раздвоенное внутреннее противоречие является движущим противоречием третьего этапа.

Внешнее противоречие, то есть противоречие материальных систем новой и старой ФДМ, развивается иначе. На первом этапе происходит преобразование системы старой ФДМ под воздействием системы новой ФДМ. Эволюция материальной системы новой ФДМ определяется рассмотренным выше внутренним противоречием, а система старой ФДМ продолжает эволюционировать согласно имманентным законам, но при определяющем влиянии на неё материальной системы новой ФДМ. Последняя ещё не может использовать законы развития старой системы для удовлетворения своих растущих запросов. Система старой ФДМ, из которой вышла система новой ФДМ, под воздействием чуждого, инородного воздействия материальной системы новой ФДМ, начинает распадаться, деградировать.

На втором этапе новая система вынуждена создавать для себя основу существования, приспособлять систему старого к своим потребностям путём создания искусственной системы старого, используя законы развития последней. В течение второго этапа все новые и новые стороны, части материальной системы старой ФДМ входят в состав искусственной системы старого. Последняя, наконец, оказывается в состоянии полностью обеспечить потребности свободного развития материальной системы новой ФДМ. При этом материальная система новой ФДМ осуществляет явный примат над системой старой ФДМ с помощью искусственной системы старой ФДМ, органично вошедшей в состав новой ФДМ. Так как старая ФДМ взаимодействует с более ранней ФДМ и это взаимодействие обеспечивает необходимую основу существования новой ФДМ, то последняя на третьем этапе вынуждена предохранять старую ФДМ от деградации, вызываемой непрерывным разрушительным воздействием новой ФДМ на старую.

Интегральное противоречие синхронизирует, упорядочивает взаимодействие внутреннего и внешнего противоречий при определяющем значении первого из них. Преобразование старой формы новым содержанием на первом этапе неизбежно вызывает в качестве необходимого следствия возникновение материальной системы новой ФДМ и воздействие последней на материальную систему старой ФДМ.

На втором этапе указанное воздействие приводит к возникновению искусственной системы старого. Материальная система новой ФДМ вынуждена следовать законам самодвижения искусственной системы старого. Поэтому внешнее противоречие приобретает относительную независимость, а внутреннему противоречию приходится совершенствоваться. К концу второго этапа искусственная система старого в лоне новой ФДМ полностью удовлетворит потребности её роста. Внешнее противоречие отойдёт на второй план, а вся противоре-

чивость развития сосредоточится на антагонизме внутри усовершенствованного внутреннего противоречия.

На третьем этапе после раздвоения внутреннего противоречия новая ФДМ раздваивается на две материальные системы, которые и образуют внешнее противоречие, а место внутреннего противоречия занимает, как указывалось выше, противоречие гармоничного и антагонистического типов взаимодействия нового и старого. В результате противоречие старого и нового на третьем этапе усложняется на порядок. Можно утверждать, что нет ничего более противоречивого, чем гармония.

Теория развития абстрактной сети противоречий

Открытие теории развития изолированного противоречия произошло при рассмотрении развития чувственно воспринимаемого эволюционного ряда форм движения материи и приложения к нему идеи развития. Применение к ряду форм движения материи абстрактного способа развития противоречия приводит к теории развития взаимосвязанных противоречий.

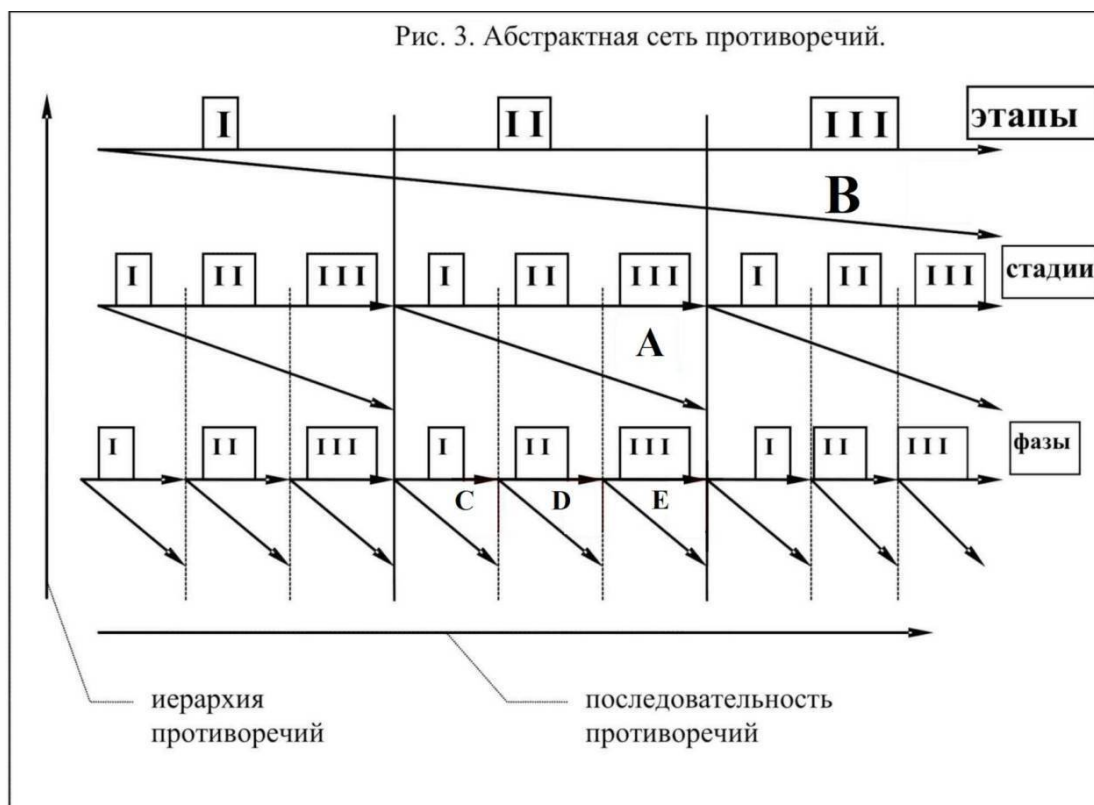
Любая вещь или явление многогранно и многообразно постольку, поскольку действует “великая всеобщая связь”, “универсальное взаимодействие”. Следовательно, вещь или явление служат пунктом приложения многих противоречий. Среди них различаются противоречия гармоничные и не достигшие гармонии. В ходе развития одни противоречия выходят на первый план, а другие отступают назад, но всегда существует главное или движущее противоречие, определяющее развитие данного объекта в данном его состоянии. Сеть противоречий образована движущими противоречиями.

Согласно теории развития изолированного противоречия каждое противоречие делится на три этапа. Развитие каждого этапа в свою очередь также отражается присущим ему специфическим движущим противоречием. Новое противоречие возникает в процессе раздвоения определяющей противоположности старого противоречия. Отсюда следуют последовательный ряд однопорядковых противоречий и иерархия противоречий, образующие сеть противоречий (Рис. 3).

Сеть противоречий устроена таким образом, что развитие данного противоречия соответствует одному из трёх этапов развития противоречия более высокого порядка и одновременно соответствует трём противоречиям более низкого порядка, которые являются тремя этапами развития данного противоречия. На рисунке сеть противоречий для наглядности развёрнута в плоскости. Однако правильнее представлять её в виде одной линии развития, обладающей структурой игрушки матрёшки: каждое противоречие объемлет три противоречия низшего порядка и вместе с двумя другими однопорядковыми противоречиями покрывается противоречием более высокого порядка.

Низкопорядковые противоречия достигают гармонии раньше, чем противоречия более высокого порядка, хотя возникли позже последних. Это обстоятельство свидетельствует о существовании переломного пункта в развитии сети противоречий. В самом деле, сеть противоречий имеет нисходящую ветвь, когда рождаются противоречия все более низкого порядка, и восходящую ветвь, когда достигают гармонии противоречия все более высокого порядка.

Анализ сети противоречий приводит к идее о закономерном изменении самого способа взаимодействия противоположностей противоречия в соответствии с его положением в сети противоречий. Отсюда вытекает требование конкретного рассмотрения объекта исследования, которое одно только обеспечивает учёт всего многообразия его внутренних и внешних связей.



Абстрактная схема инверсии противоположностей противоречия

Способ развития проявляется двояким образом: как раздвоение развивающихся материальных объектов, что раскрывает развитие со стороны явления (См. Рис. 1), так и во взаимных переходах и противоречивом взаимодействии противоположностей движущего противоречия, что отражает сущностную сторону развития.

Взаимодействие противоположностей движущего противоречия в ходе его трехэтапного развития вызывает такие изменения этих противоположностей, что они могут становиться своими зеркальными отражениями. Другими словами, происходит инверсия противоположности противоречия. В инверсии противоположности проявляется её собственная противоречивость, которая восходит к противоречию более высокого порядка. Противоположности более высокого противоречия сами по себе противоречивы. Например, новая противоположность раздваивается на новое содержание и новую форму, а старая противоположность – на старое содержание и старую форму. Эти формы и содержания проявляются в противоположностях более низкого порядка.

Рассмотрение инверсий противоположностей удобно провести с помощью анализа взаимных переходов понятий содержание и форма. Обычно содержание управляет формой, но и форма оказывает преобразующее влияние на содержание.

Дальнейшее изложение лишь показывает способ абстрагирования схем инверсии на примере взаимодействия социального и биологического в истории человеческого общества, где социальное выступает в качестве нового, а биологическое – в качестве старого. Для определённости будем считать, что исходное противоречие нового и старого соответствует антагонистическому этапу более высокого противоречия.

Развитие на этапе становления начинается с примата нового содержания, подчинившего себе старую форму, над старым содержанием, управляемым новой формой. На первой стадии новое содержание, осуществляя свой примат, так изменяет новую форму, что вынуждает её уйти под сень старого содержания. Это вызывает при переходе ко второй стадии потерю при-

мата нового содержания вместе со старой формой и переход примата к старому содержанию, которое вырвалось из-под контроля новой формы. В ходе этого взаимодействия новое содержание растрчивает свои преимущества и теряет свой примат относительно новой формы и старого содержания. При переходе на вторую стадию этапа становления происходит инверсия противоположности: новая форма против старого содержания переходит в старое содержание против новой формы. Поэтому на второй стадии примат принадлежит старому содержанию, контролирующему новую форму. Старое содержание, осуществляя свой примат, так изменяет новое содержание, что не позволяет ему контролировать старую форму. Это вызывает инверсию этой противоположности на третьей стадии и переход к ней примата относительно старого содержания, контролирующего новую форму. На антагонистическом этапе также имеет место две инверсии, а на гармоничном – четыре (Рис. 4).

Предлагаемая схема инверсий абстрагирована из истории человеческого общества. На этапе становления, на первой стадии труд играл роль нового содержания, а первобытная община, унаследованная от стада, играла роль старой формы. Новая форма – это биологическое видообразование человека, а старое содержание – биологическое размножение вида. На второй стадии размножение образовавшегося нового вида человека приобрело примат относительно труда и общины. На третьей стадии община контролировала трудовые отношения и тем самым обеспечила примат над сохранением вида.

На первой стадии антагонизма (рабовладение) община потеряла примат, а ведущее положение в противоречии заняло государство, опирающееся на кровнородственные отношения и принявшее на себя функцию сохранения вида. На второй стадии (феодализм) после инверсии труд стал контролировать общину и захватил примат над государством. Надо заметить, что феодальный рэккет, в конечном счёте, контролировала община. На третьей стадии (капитализм) после инверсии государство попало под власть меновых отношений и совместно с ними оно осуществляет примат относительно труда и общины.

На первой стадии гармонии (военный коммунизм) трудовые отношения контролируют общину (трудовые коллективы) и осуществляют примат над системой распределения предметов потребления и государством. На второй стадии государство стало контролировать систему распределения предметов потребления и поэтому осуществляет примат над трудовыми коллективами и их трудовыми отношениями. Для будущей третьей стадии (коммунизм) предполагается возврат трудовых отношений к контролю над трудовыми коллективами и возврат к примату над государством.

Приведённые схемы инверсии противоположностей являются достоверными только для исходного антагонистического противоречия, так как схемы инверсий абстрагированы из развития соответствующих действительных образований (таблица).



Таблица
Типы противоречий и соответствующие им действительные исторические формации человеческого общества, представляющего антагонистическое противоречие Живой Материи

Этапы	Становление	Антагонизм	Гармония
I	I стадия первобытно-общинного строя - палеолит	I стадия социосферы – первобытно-общинный строй	I стадия коммунистического строя – военный коммунизм
II	II стадия первобытно-общинного строя - неолит	II стадия социосферы – эксплуататорский строй	II стадия коммунистического строя - социализм
III	III стадия первобытно-общинного строя - энеолит	III стадия социосферы – коммунистический строй	III стадия коммунистического строя - коммунизм

В таблице показана двухуровневая структура противоречий на основе антагонистического противоречия более высокого порядка. В итоге получается девять главных типов противоречий.

Точно также можно получить ещё по девять типов противоречий для двух других противоречий более высокого порядка – для становления (биосфера) и гармонии (Материя). Раз-

витие каждого противоречия неповторимо в связи с уникальным положением его в сети противоречий, но учёт его положения в сети противоречий и учёт инверсий противоположностей должен позволить отражать понятиями в первом (во втором и т.д.) приближении закономерности развития конкретных образований.

Теория развития конкретной сети противоречий

Теория развития взаимосвязанных противоречий позволяет познанию опираться на всеобщую связь, тем самым освобождая в сфере познания всеобщую связь от жёсткого контроля со стороны развития. Здесь налицо антагонистическое соотношение развития и всеобщей связи в познании, когда развитие теряет непосредственный примат относительно взаимосвязи. Преодоление этого антагонизма, то есть революционный скачок познания к синтезу знания, заключается в познании действительной истории развития конкретных объектов.

Теория развития изолированного противоречия после учёта всеобщей взаимосвязи стала теорией развития абстрактной сети противоречий, следовательно, абстрактное изложение теории развития в главных чертах закончено. Теперь необходимо совершить восхождение от абстрактной схемы к конкретной, наполнить абстрактную форму конкретным содержанием. Другими словами, необходимо вернуться к чувственному восприятию, но это возвращение произойдёт на качественно новом уровне абстрактного мышления. Таким образом, абстрактное мышление вернётся к исходному пункту теории развития, эволюционному ряду форм движения материи, после чего теория развития как метод познания будет завершена.

В эволюционном ряду форм движения материи на острие развития находится социальная форма движения материи (Рис. 5).

Движущее противоречие социосферы есть противоречие трудовой деятельности и деятельности по сохранению биологического вида человека при условии примата трудовой деятельности или, другими словами, противоречие социального и биологического при определяющей роли социального. Трудовая деятельность обеспечивает сохранение биологического вида, но ею же общество ставит предел развитию биологической ФДМ, ибо сущность последней заключается в смене одних биологических видов другими, ведущей к накоплению наследственности в процессе взаимодействия с геологической средой, изменяемой в свою очередь биосферой. Образование нового биологического вида обязано добыче информации в ходе жизнедеятельности; последняя, в конечном счёте, есть химическое взаимодействие с геологической средой. Поэтому движущим противоречием биологической ФДМ является противоречие накопления наследственности и химического взаимодействия при определяющей роли первой противоположности.

Накопление наследственности биологической ФДМ перешло в сохранение биологического вида человека социальной ФДМ. Но добыча информации не исчезла, она превратилась в необходимое условие трудовой деятельности, в познание, хотя и не стала её достаточным условием. Она подчинена трудовой деятельности, осуществляется для трудовой деятельности, поэтому добыча информации выступает в качестве косвенного примата.

Добыча информации в условиях социальной ФДМ происходит косвенным путём, скрытно, вопреки передаче информации, вопреки господствующему мировоззрению. С другой стороны, существование биологического вида человека зависит от химического взаимодействия. Итак, обе рассматриваемые ФДМ суть два этапа движущего противоречия Живой Материи, противоречия добычи информации и химического взаимодействия, причём социальная соответствует антагонистическому этапу, а биологическая - этапу становления. Третьему этапу, гармоничному, указанного противоречия будет соответствовать грядущая мировоззренческая ФДМ или ноосфера с движущим противоречием: познавательная деятельность - производственная деятельности при условии примата познания.



Планетарная ФДМ, предшествующая биологической ФДМ, развивается в результате гравитационной дифференциации образовавшихся химических соединений (минералов). Гравитационная дифференциация началась ещё на стадии протопланетного облака и продолжается до сих пор в недрах планет. Плотность возникших соединений определяется характером химических связей атомов, значит в движущем противоречии планетарной ФДМ - химическое взаимодействие атомов и гравитационная дифференциация их соединений - примат принадлежит химическому взаимодействию.

В звёздах гравитационному коллапсу противостоит ядерный синтез, протекающий посредством электромагнитного взаимодействия. Подчинённую роль в данном противоречии играет ядерный синтез, который может возникнуть только после образования звёзд благодаря гравитации. Ядерный синтез, все более усложняясь, при благоприятных условиях может вырваться из-под гнёта гравитационного коллапса, противопоставив ему взрыв звезды. Поэтому в звёздной ФДМ проявляется антагонистический этап движущего противоречия Неживой Материи, гравитационного и электромагнитного взаимодействия при условии примата последнего.

Химическое взаимодействие атомов в планетарной ФДМ является частным случаем электромагнитного взаимодействия, поэтому противоречие планетарной ФДМ соответствует гармоничному этапу движущего противоречия Неживой Материи. Этап становления последнего противоречия принадлежит протогалактической ФДМ с движущим противоречием: электромагнитное взаимодействие элементарных частиц против гравитационного взаимодействия.

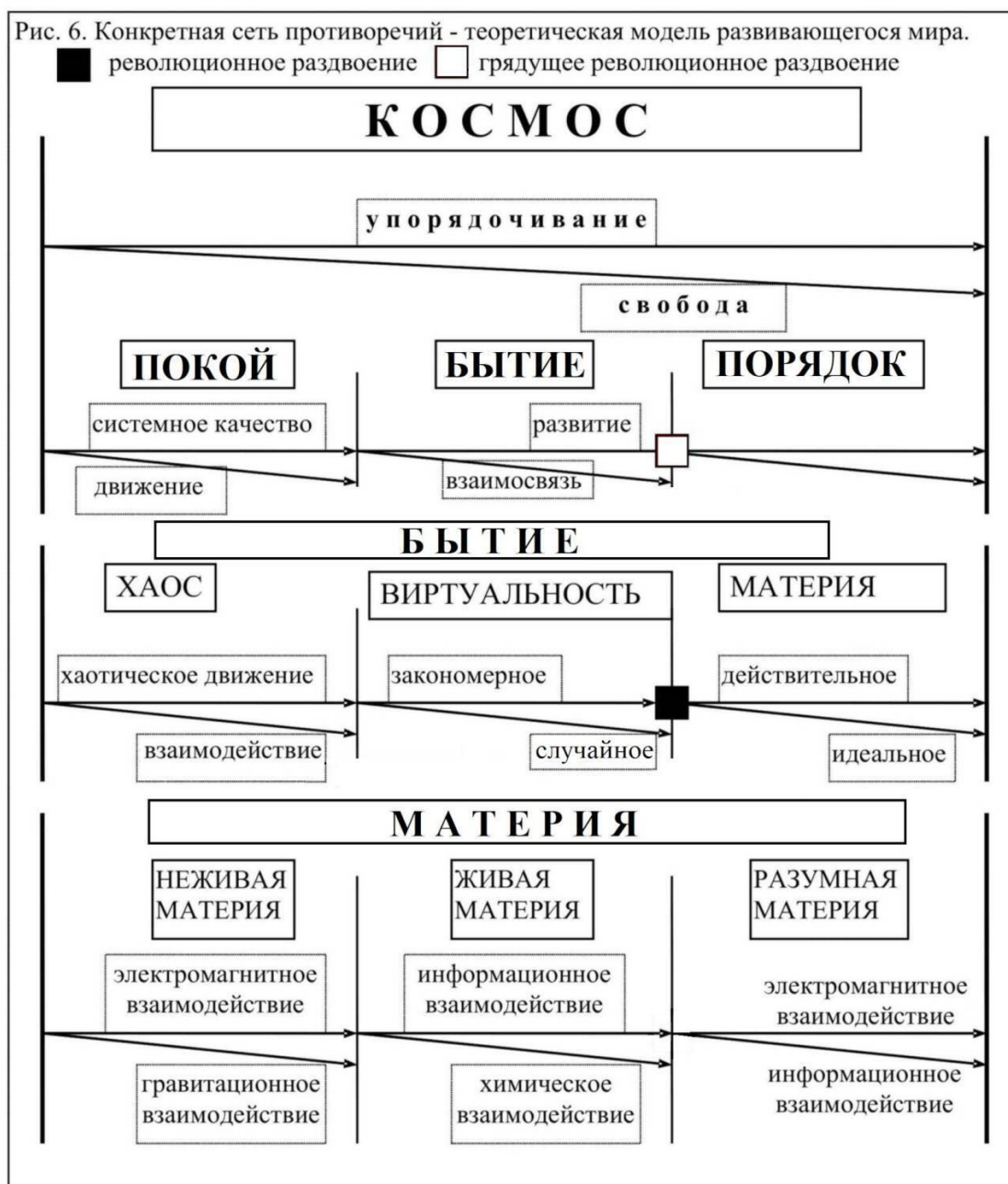
Обе существующие формы Материи - Неживая и Живая - отвечают двум первым этапам противоречия более высокого порядка, которое является движущим противоречием Материи, противоречия идеального и действительного при условии примата последнего. Материя или Действительность ещё окончательно не создана, она не исчерпывается существующим, ибо развивается, однако уже выработано понятие, отражающее её сущность - действительное. Противоположное понятие - возможное - наиболее близко понятию идеальное. Идеальное это закон развития Материи. В Живой Материи на антагонистическом этапе Материи идеальное в форме информации стремится подорвать примат действительного, но добыча информации не может обойтись без действительного.

При образовании третьего этапа противоречия происходит революционный скачок с явным раздвоением. Материя, возникшая в результате Большого Взрыва, относится к третьему этапу БЫТИЯ, а первые два этапа соответствуют Хаосу и Виртуальности. Главной сущностью Виртуальности служит закономерное, которое контролирует противоречащее ему случайное. Виртуальность находится по ту сторону вакуума. В Виртуальности идеальные законы, вытекающие из всеобщей взаимосвязи, были преобразованы под воздействием случая в статистические законы; последние в Материи становятся законами развития (Рис. 6).

Первая форма БЫТИЯ - Хаос - послужила основой для возникновения Виртуальности; она отражается противоречием: хаотическое движение - взаимодействие. Выход на передний план закономерного на втором этапе, в Виртуальности, когда хаотическое движение исчерпало свой потенциал развития, свидетельствует о том, что взаимосвязь является подчинённой противоположностью движущего противоречия БЫТИЯ, тогда как ведущей противоположностью, несомненно, является развитие.

Три формы БЫТИЯ - Хаос, Виртуальность, Материя - соответствуют трём этапам движущего противоречия, противоречия развития и взаимосвязи при условии примата развития. Характер развития изменяется от хаотичного к идеальному, а от идеального - к действительному. Материя относится к гармоничному этапу этого противоречия, следовательно, опора познания на развитие получает теоретическое обоснование в рамках изложенной теории развития. Теория развития завершила здесь свой логический круг, вернувшись к исходной теоретической посылке о ведущей роли развития, абстрактно переработав по пути историю БЫТИЯ.

БЫТИЮ предшествует ПОКОЙ или ГОМЕОСТАЗИС, главной сущностью которого является системное качество, противостоящее движению. БЫТИЕ и ПОКОЙ объединены понятием упорядочивания или стремления к порядку, ибо развитие в БЫТИИ при всем своём неприятии всеобщей взаимосвязи и противодействию ей неизбежно приводит к ещё более сложной и прочной организации.



Картина развивающегося мира ограничена рамками БЫТИЯ, тогда как с точки зрения стремления к упорядоченности развитие предстаёт необходимым, но не достаточным условием БЫТИЯ. Именно в этом пункте видна гносеологическая ограниченность развития, а вместе с тем и недостаточность теории развития для познания БЫТИЯ, то есть выявляется невозможность абсолютизации теории развития в качестве всеобщей теории познания.

В ПОКОЕ мы приходим к неподвижному перводвигателю (первотолчку) Аристотеля с тем отличием, что ПОКОЙ предстаёт не монолитным, а внутреннее раздвоенным на системное качество и движение. Именно это противоречие произвело, в конце концов, Хаос, открыв этим развитие БЫТИЯ. После завершения развития БЫТИЯ произойдёт скачкообразный переход к ПОРЯДКУ, в котором будет осуществлён возврат к ПОКОЮ на базе БЫТИЯ. Перечисленные три формы объединены понятием КОСМОСА.

В КОСМОСЕ упорядочивание осуществляет примат над свободой. В БЫТИИ, на антагонистическом этапе КОСМОСА, примат упорядочивания принимает косвенную форму, но сво-

бода в форме роста беспорядка, роста энтропии, стремится утвердить свой примат. Поэтому упорядочивание в БЫТИИ происходит за счёт колоссального роста беспорядка, роста энтропии. Конкретная сеть противоречий показывает, что БЫТИЕ есть антагонизм КОСМОСА, Материя есть гармония БЫТИЯ, а Живая Материя есть антагонизм Материи.

Развитие есть проявление упорядочивания, которое нарушает старую упорядоченность. Лозунг всякого развития - свобода, хотя развитие направлено на установление нового порядка.

Как будто бредят все освобожденьем,

А вечный спор их, говоря точней, -

Порабощенья спор с порабощеньем.

И.Ф.Гете. Фауст.

Теория развития станет в будущем одной из сторон более общей теории упорядочивания (теории создания). Если теория развития даёт ответ на вопрос - как возникает, то теория создания может ответить на вопрос - что возникает. Развитие с точки зрения теории упорядочивания есть необратимый процесс перехода системы от более вероятных состояний к менее вероятным, но более упорядоченным состояниям. Упорядочивание находит в развитии противовес энтропии, ибо развитие, создающее более упорядоченные системы, есть антиэнтропийный процесс, хотя это упорядочивание происходит благодаря росту энтропии вне развивающейся системы. В этой связи познание, являясь антиэнтропийным процессом, необходимо развитию.

Возникает вопрос, может ли человеческое мышление объять, постигнуть, познать указанные выше формы мироздания. Так как Материя относится к гармоничному этапу противоречия развитие - взаимосвязь, то познать её может только развивающаяся человеческая личность с помощью теории развития. Существует гипотеза, что мышление проходит в рамках противоречия порядок - беспорядок. Если это так, то БЫТИЕ может быть познано с помощью теории упорядочивания, заключающей внутри себя и теорию развития. При этом мышление оказывается выше БЫТИЯ, ибо упорядочивание в БЫТИИ занимает положение косвенного примата, а в мышлении - непосредственного примата. Мышление, следовательно, способно постигнуть и ПОКОЙ и ПОРЯДОК.

Теперь необходимо вернуться из глубин предшествующего состояния мироздания к текущему моменту, проследив в истории конкретный ход раздвоения и взаимоотношения противоположностей.

БЫТИЕ вышло из ПОКОЯ в результате возникновения развития, захватившего примат относительно взаимосвязи. Этот примат в Хаосе принял вид примата хаотического движения относительно взаимодействия. Хаотическое движение создало Пространство. В Виртуальности развитие, приобретшее форму случая, подпало под контроль взаимосвязи в форме закона. Это второй этап, антагонистический, противоречия развития и взаимосвязи. В Хаосе впервые проявилась протоинерция, как отражение его связи с ПОКОЕМ. Хаотическое движение, порождающее Пространство, привело к раздуванию Хаоса из ПОКОЯ; это раздувание ограничивалось протоинерцией. В Виртуальности протоинерция перешла в свою противоположность, в отталкивание от ПОКОЯ, что привело к так называемому инфляционному раздуванию Виртуальности и почти полному поглощению Хаоса Виртуальностью.

По достижении некоего критического состояния произошёл Большой Взрыв с выделением из Виртуальности Материи, что означало в определённой мере возврат к Хаосу. Вместе с тем отталкивание раздвоилось на гравитационное притяжение и инерцию. Так как гравитация и инерция суть две стороны связи Материи с ПОКОЕМ, то они эквивалентны. Материальная масса есть мера инерции и гравитации, следовательно, масса это свойство связи Материи с ПОКОЕМ.

Преодоление антагонистического противоречия закона и случая в рамках движущего противоречия БЫТИЯ (развитие и взаимосвязь) повлекло за собой революционное раздвое-

ние Виртуальности. В последующем Материя взаимодействует с Виртуальностью. В Материи закономерное развитие достигло зрелого примата относительно всемирной взаимосвязи, что нашло своё выражение в возникновении Времени.

После Большого Взрыва электромагнитное взаимодействие захватило роль примата по отношению к гравитационному притяжению. Это противоречие оказалось движущим противоречием Неживой Материи. В ней действительное обладает непосредственным приматом относительно идеального. Протогалактическая ФДМ была преобразована в галактическую ФДМ после возникновения звёздной ФДМ. При возникновении планетарной ФДМ из звёздной ФДМ произошло революционное раздвоение Неживой Материи. Планетарная система изменила процессы в недрах звезды посредством гравитационного взаимодействия таким образом, что превратила её в солнечную ФДМ.

В Живой Материи, на втором этапе противоречия действительного и идеального, информация, представляющая собой действительную форму идеального, захватила примат относительно химизма, как одной из сторон электромагнитного взаимодействия. В биологической ФДМ этот примат проявлен в виде примата добычи информации относительно химизма. Возникшая на нашей планете биологическая ФДМ изменила химический состав атмосферы и постоянно его поддерживает. Она преобразовала планетарную ФДМ в геологическую ФДМ посредством постоянного воссоздания градиента химических потенциалов химических элементов между поверхностью и недрами Земли.

В социальной ФДМ химизм, приняв информационный облик в виде труда, эмоций и мировоззрения, подвергает угрозе примат добычи информации. На третьем этапе Живой Материи, в мировоззренческой ФДМ или ноосфере, познавательная деятельность станет определяющей в противоречии с производственной деятельностью. Тогда добыча информации добьётся явного примата относительно химизма.

От социальной формы движения материи (точнее сказать от феодализма) развитие начинает восходящий путь по сети противоречий. Последующее развитие будет заключаться в том, что преодоление одного антагонистического противоречия приводит к необходимости преодоления антагонистического противоречия более высокого порядка. В этом состоит величайшая трагедия развития Живой Материи. При этом надо помнить, что Материя в качестве гармонии возникла в результате Большого Взрыва из антагонизма БЫТИЯ.

Заключение

Теория развития является методом познания, инструментом или, скорее, машиной для добычи знания, как, скажем, бульдозер является машиной для добычи золота. Дело заключается в её освоении. При всей своей отвлечённости теория развития содержит внутренне приходящее ей требование конкретности познания. Применение теории развития в качестве метода познания возможно потому, что любой объект исследования может быть противоречиво отражён понятиями новое и старое, следовательно, может быть представлен как необходимая часть истории развивающегося мира. Исторический подход в познании подразумевает выработку понятий, имеющих непосредственную связь с чувственным восприятием и отражающих противоположности движущих противоречий. Следует ясно осознавать, что окружающий нас мир и наш отражённый внутренний мир есть результат предшествующего развития и основа дальнейшего развития. Поэтому любые исследования должны быть подчинены познанию истории объектов, а от истории следует прямой путь к практике, к будущему.

Теория развития пришла к модели развивающегося БЫТИЯ и модели упорядочивания КОСМОСА (см. Рис. 6). КОСМОС оказался под властью системного качества, а БЫТИЕ в качестве отрицания этого системного качества представляет собой антагонизм КОСМОСА, в котором примат принадлежит развитию.

Теория развития есть введение в теорию познания. Мироздание устроено по образу матрёшки. Только внутри матрёшки находится не одна, а три матрёшки низшего порядка, а сама матрёшка представляет собой одну из трёх матрёшек внутри матрёшки высшего порядка.

Трёхчленная структура развития открыта Гегелем в его сознание - самосознание - разум или становление - антагонизм - гармония. Второй член отрицает первый, а третий является синтезом первых двух.

Пятичленная структура общества (первобытность, рабство, феодализм, капитализм, коммунизм) якобы не соответствует трёхчленной схеме. Но это получается по недомыслию критиков. В действительности в своём развитии общество (социосфера) проходит три этапа: первобытный строй, эксплуататорский строй, коммунистический строй. Первобытный строй проходит стадии первобытного стада, матриархата и патриархата, эксплуататорский строй - стадии рабовладения, феодализма и капитализма, коммунистический строй - стадии военного коммунизма, социализма и будущего коммунизма.

Социосфера является антагонизмом Живой Материи, а гармонией станет ноосфера. Живая Материя есть антагонизм Материи, тогда как Неживая Материя есть её становление, а будущая Разумная Материя будет её гармонией.

Материя есть гармония БЫТИЯ. Согласно теории развития гармония как синтез антагонизма и становления образуется в результате революционного раздвоения антагонизма, но при условии, что этот антагонизм относится к антагонизму высшего порядка. Поэтому Материя возникла в результате Большого Взрыва, так как БЫТИЕ есть антагонизм КОСМОСА, который образовался как отрицание БЕСПОРЯДКА.

Теперь необходимо погрузиться в историю развития человеческого познания, начав с истории развития абстрактного мышления.

ОТ ПАРМЕНИДА ДО ПЛАТОНА

Данная глава написана по следам видео ВК: Рысаков А.С. Даосский и Европейский Мир. В чём разница? Реальность - это иллюзия? Роль науки.

Пожалуй, и данная книга возникла как ответ на идеи этого видео и на необходимость изложения теории познания.

Введение

У древних греков-философов начиная с Фалеса (637/624 - 558/547 до н.э.) первооснова всего это вода, огонь или воздух или ещё что-то вещественное, вплоть до атомом (неделимых). Но у Анаксимандра (610 - 547/540 до н. э.) первооснова всего - апейрон (беспредельное, неосознаваемое).

Поэтому первооснова непознаваемая, ибо познание начинается с определения границы объекта. Самое слово "определение" происходит от "предела", то есть определение означает задание или принятие некоего предела, некой границы. В этом смысле апейрон может быть только бесконечным беспорядком, не обладающим каким-либо качеством.

Анаксимандр ввёл термин "закон", применив это понятие общественной практики к природе и науке. Это понятие "закон" через понятия "истина и мнение" Парменида превратилось в "идеи" Сократа и Платона.

Парменид (540-470 до н.э) предложил вместо апейрона нечто познаваемое под именем бытия. которое в качестве единого существует безначально, неизменно. Помимо бытия нет ничего. Мышление и мыслимое есть бытие, ибо нельзя мыслить ни о чём, «мыслить и быть - одно и то же», но надо разделять истину и мнение, что вскрывает противоречивость мышления.

В этом разделении заключается переломный пункт для человеческого познания, признание субъектности познания (типа надо фильтровать базар). Тут появилась щель для диалектики и свободы воли, ибо не всякое мышление соответствует бытию или же самое мышление вскрывает противоречивость бытия. Поэтому Парменид является основоположником человеческого познания, открыв путь от сознания к самосознанию. Декарт просто повторил Парменида: «Я мыслю, значит существую».

Вот почему Платон в диалоге Парменид приписал свою диалектику Пармениду, который на самом деле отметил всякое изменение бытия, но открыл противоречивость мышления через противопоставление истины и мнения. Со стороны Платона это своего рода троллинг, ёрничание. Но также стремление прикрыться авторитетом Парменида от критиков, памятуя о трагической судьбе Сократа.

Примерно в то же время в Китае возник даосизм на основе отрицания истины. В результате китайское общество остаётся (и до сих пор) на стадии сознания, ибо отрицание истины, отрицание противоречия истины и мнения, ограничивает развитие абстрактного мышления и делает невозможной свободу воли.

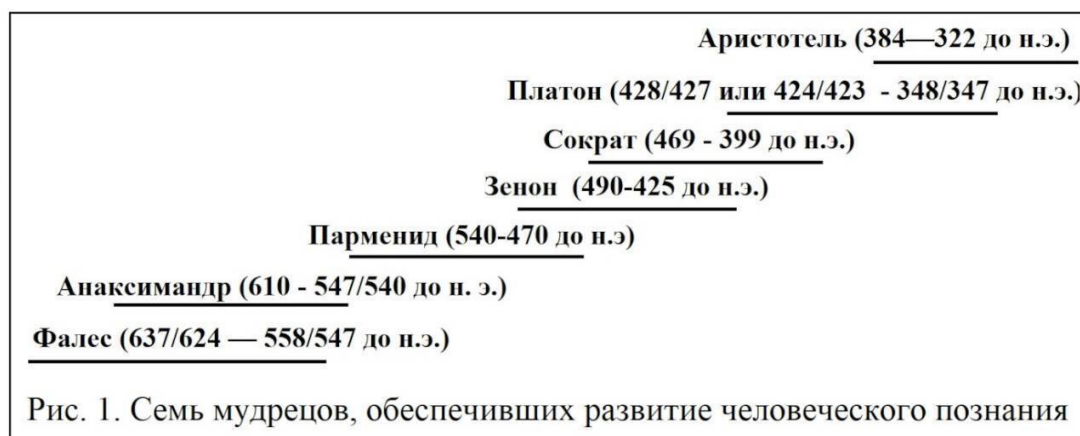
Зенон (490-425 до н.э.). Ученик Парменида. В учении о сущем он держался, видимо, тех же положений, что и Парменид: сущее едино, цельно, лишено множественности и неподвижно. В таком (истинном) виде оно предстаёт только мышлению, и притом не всякому, но лишь правильному, стремящемуся избегать противоречий. Такому мышлению противоположно мнение, которое тоже является мышлением, правда опирающимся не на критерии, вытекающие из него самого, а на обманчивое чувственное восприятие. Парменидова доктрина, появившись, умножила не только сторонников, но также возражения и противников: уж слишком необычными казались эти взгляды и совершенно не согласовывались они с очевидностью чувственного восприятия. Нападки противников и коррекция взглядов Парменида со стороны некоторых последователей заставили элейскую школу защищаться, а функцию защиты взял на себя Зенон. С этой целью он разрабатывал специальную аргументацию, которая получила назва-

ние «апорий» Если возражения касались сущего и его характеристик (цельность, неделимость, отсутствие множественности, неподвижность), если они (возражения) указывали на «нереальность» такого сущего для чувственного восприятия и на его противоречие нашему чувственному опыту, то апории, наоборот, говорили о противоречивости самого опирающегося на чувственный опыт мнения, о несуразности его представления о движении, о множественности и их «нереальности» для мышления. (Стр.115, Лебедев С. П. История античной философии (Учебное пособие). Часть первая. Физика. - СПб.: РХГИ, 2004. - 183 с.).

Сократ (469 - 399 до н.э.). Философия Сократа, которая предполагала стремление к самосовершенствованию, превосходство достойного человека над недостойным, ограничение власти толпы и следование законам, не нравилась политикам-демагогам. С его учением граждане Афин связали поражение в Пелопоннесской войне против Спарты и кровавое правление «Тридцати тиранов» (404-403 до н.э.). По-видимому, толпа демократов нашла козла отпущения. Интересно, что ученики Сократа создали несколько философских школ, в том числе школу гедонистов киренаиков (потребители) и киников (которые отвергали материальные блага).

Платон (428/427 или 424/423 до н.э. - 348/347 до н.э.).

Аристотель (384-322 до н.э.) в возрасте семнадцати или восемнадцати лет поступил в Академию Платона в Афинах и пробыл там 18-19 лет до кончины Платона (Рис. 1).



Про структуру диалога Парменид

Среди исследователей нет единства в датировке диалога «Парменид». Слова Сократа в «Теэтете» о его встрече в молодости с Парменидом, уже глубоким старцем, как будто бы заставляют некоторых считать «Парменида» одним из ранних сочинений Платона; другие же, основываясь на внутреннем развитии темы бесед Сократа, считают его поздним и зрелым произведением (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 // Философское наследие, т. 116. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1993).

Предполагаемая датировка через 30 лет после Сократа. Согласно датировке диалога в 449 до н.э., указанной Платоном, Пармениду (540-470 до н.э.) должно было бы быть 91 год. Зенону было 40-41 год, Сократу 20 лет, В 475 до н.э., когда Пармениду было 65 лет, Зенону было 15 лет, Сократу 6 лет, а Платон родился через два десятилетия. Поэтому в диалоге роль Парменида исполняет Платон.

По своей структуре «Парменид» делится на пролог и три части, причём между второй и третьей частями имеется своего рода интермедия. Вся беседа между Парменидом, Зеноном, Сократом и Аристотелем (который лет через 40 оказался одним из 30 тиранов в Афинах) излагается неким Кефалом своим друзьям, почему этот диалог носит название «пересказанного»; однако, как всегда у Платона рассказчик отодвигается в тень и создаётся полная иллю-

зия живого разговора между несколькими философами. В первой части - беседа между Сократом и Зеноном. Во второй части - разговор Сократа и Парменида. В третьей части - диалог между Парменидом и Аристотелем, который не тот Аристотель, а в маске Парменида был Платон. Этот Аристотель только поддакивал, почему диалог с Аристотелем фактически оказался монологом Платона. Непонятно, почему Платон остановился на Аристотеле, бывшем впоследствии одним из 30 тиранов в Афинах. Но предполагаемая дата диалога 369 до н.э. очень близка к 367 году, когда 17-летний будущий философ Аристотель поступил в Академию, что делает версию диалога с нашим Аристотелем-философом вероятной.

В предисловии Э. Радлова к переводу Н. Томасова (1929) даётся следующее описание структуры диалога Парменид. Он распадается на две неравные по объёму части: в первой части (главы 1-9) - два подразделения. Вторая часть (диалог Парменида с юным Аристотелем, главы 10-27) тоже распадается на два подразделения. Первое подразделение имеет положительный характер, т.е. предполагает существование единого, второе - отрицательный, то есть предполагает его не существование. Каждое из этих подразделений включает в себе по четыре отдела, следовательно, в речи Парменида 8 отделов, а всего в диалоге, считая с первой частью, - десять отделов.

Далее Э. Радлов в предисловии даёт развёрнутую интерпретацию диалога Парменид.

В первой части юный Сократ беседует с Зеноном, а затем Сократ беседует с Парменидом.

В беседе с Зеноном Сократ показывает, что Зенон, опровергая множественность в чувственном мире, взял на себя лишь лёгкую задачу; он проявил бы большее искусство, если бы доказал, что и в идеальном мире понятий существуют такие же противоречия, что сходство и различие, равенство и неравенство могут существовать одновременно в одном и том же понятии, но этого Зенон не сделал.

В диспуте с Парменидом Сократ оказывается побеждённым, в то время как в предшествующем состязании он победил Зенона. На вопрос Парменида, идеи чего устанавливает Сократ, этот последний говорит, что полагает идеи отвлечённых предметов, но не решается устанавливать их для индивидуальных, в особенности не имеющих значения предметов. За это Парменид упрекает Сократа в том, что он, по молодости, не доводит своей мысли до конца. И действительно, учение об идеях становится понятным только в том случае, если признать, что истинная сущность реальности есть идея, т. е., что все существующее идеально. Если же разделить бытие на две половины, на реальную и идеальную, то возникает вопрос, как представить себе участие идеального мира в реальном. Эту связь нельзя объяснить ни „участием“, ни „подражанием“. Парменид указывает два главных довода против учения об идеях:

1) Для того чтобы понять возможность участия единой идеи в множественности реальных вещей, исключающих единство, необходимо представить себе посредствующую идею, а между этой посредствующей идеей и реальной множественностью - новую посредствующую идею и так до бесконечности. Этот аргумент сохраняет свою силу и в том случае, если рассматривать идеи как мысли. Это опровержение учения Платона приводит и Аристотель.

2) Но ещё более серьёзным кажется Пармениду другой довод. Парменид находит, что познание возможно либо как познание только отношений между идеями, либо как познание только отношений между реальными предметами, но нельзя найти моста в познании, который вёл бы от идеальной сферы в реальную. Оказалось бы, что и для бога познание реальности есть невозможность. Уничтожив таким образом учение об идеях, ибо Сократ не умеет защитить этого учения, Парменид все таки, довольно неожиданно, заявляет, что без признания идей познание невозможно. Отсюда ясно, что опровержения Парменида касаются лишь определённого понимания учения об идеях, то есть именно того, которое выразил Сократ.

Вторая часть диалога, состоящая, как сказано, из 8 отделов представляет диалектический всесторонний анализ учения об едином.

Начнём с четырёх отделов первой, положительной части.

В первом отделе (глава 10-12) рассматривается единое само по себе, независимо от каких бы то ни было определений, за исключением одного - неделимости, отсюда выводится, что единое не есть целое, ибо целое состоит из частей, что оно бесконечно, бесформенно, не занимает определённого места, не находится ни в движении и ни в покое и т. д. Итак, единому не принадлежат никакие определения; про него нельзя сказать даже, что оно существует и познаваемо. Чистое бытие есть нечто равное небытию. Здесь мы имеем начало Гегелевской Логики. Все эти отрицания вложены в уста Парменида, хотя они и не согласны с элеатским учением.

Во втором отделе (главы 13-20), наиболее обширном и важном, единое берётся как существующее, следовательно, не лишённое признака существования; оно состоит как бы из двух частей - единого и бытия, но так как эти части составляют одно целое, то и в каждой из них мы должны предположить эти же части, и в каждой из этих частей деления все новые и новые части и так до бесконечности, то есть единое рождает из себя множественность. В это выведение множественности из единого Парменид вплетает и рождение числа: так как единое и бытие представляют двойственность, а бытие есть нечто иное, чем единое, то к этому понятию двойственности присоединяется ещё и третье, то есть понятие небытия (иного). Таким образом, найдены в единстве двойственности и троичности - элементы всех чисел и их комбинаций.

Итак, единое состоит из безграничного множества частей, но как единство частей оно должно мыслиться ограниченным, имеющим начало, середину и конец. Как единство оно вечно покоится, равно себе самому и подобно себе, но как множественность - оно вечно движется отлично от себя и не подобно себе. Далее, единое соприкасается само с собой, то есть образует непрерывный ряд частей, но со стороны множественности оно не соприкасается ни с собой, ни с чем либо иным. Единое не может быть большим или меньшим, то есть понятия границы и меры не приложимы к единому, но как множественность оно обладает этими свойствами. Единое точно так же вне времени, как оно вне пространственных определений, но поскольку оно бытие и множественность - эти определения свойственны ему. Итак, если из первого отдела речи Парменида, построенного на допущении, что единое лишено каких бы то ни было определений, вытекает, что единого нет и оно непознаваемо, то из второго отдела, построенного на допущении, что единому присущ признак существования, вытекает, что ему присущ целый ряд взаимно противоречащих определений. К этому основному анализу понятия существующего единого во втором отделе добавлено дополнение, долженствующее как бы найти примирение противоречивых определений, к которым пришла мысль во втором отделе. Парменид находит примирение между бытием и небытием, единством и множественностью (т. е. миром явлений) в понятии становления, совершенно так, как Гегель в своей Логике примиряет бытие и небытие. Парменид очень тонко и правильно отметил, что в понятие становления мы по необходимости включаем понятие внезапности или понятие „вдруг“, ибо хотя становление совершается во времени и представляет как бы непрерывную временную линию, но в действительности она состоит из бесчисленного множества безвременных моментов.

(АЛ - Глава 21 выпала из списка Э. Радлова для второго отдела. В тексте она озаглавлена: Синтез абсолютного и относительного полагания единого.)

Третий отдел (глава 22) рассматривает понятие другого или множества при предположении существования единого (как оно рассматривается во втором отделе), причём все противоречивые определения единого, отмеченные во втором отделе, переносятся здесь на другое или множественность. Объединение множественности с единым совершается здесь путём понятия целого, предполагаемого частями, а так как каждая часть сама представляет некоторое целое, то это целое представлено отношением единичного к общему. Наконец, единство и множество объединяются ещё границей и мерою.

В четвёртом отделе (глава 23) доказывается невозможность существования множественности при предположении единого, лишённого определений (как оно рассматривается в пер-

вом отделе). Множественность, будучи противоположной единству, не может иметь частей, так как часть предполагает целое, то есть единство.

Четыре отдела второй половины речи Парменида исходят из предположения, что единого не существует.

Пятый отдел, то есть первый отдел второй половины беседы Парменида с Аристотелем, находящийся в 24-й главе, исходит из предположения, что единого не существует. Платон различает здесь две формы небытия - относительную и безусловную. Выражение „единое не существует“ не отнимает у единого всякое бытие, ибо в таком случае его нельзя было бы мыслить, как подлежащее, которому приписывается признак несуществования. Если же ему приписывается некоторая форма бытия, то мы в состоянии различить единое от другого, признать его тождественным себе и т. д., то есть и несуществующему единству приписываются все те признаки, которые присущи существующему единому. Но если всякое бытие есть в то же время и небытие, а небытие и бытие, то, поскольку единому присущи эти два признака, ему же необходимо приписать и становление, которое не есть возникновение из ничего, а лишь замена некоторых качеств другими. Точно так же и уничтожение не имеет безусловного значения.

Шестой отдел, занимающий 25-ю главу, рассматривает предположение безотносительного небытия единого, при котором все определения, приписанные относительному небытию, вновь отнимаются. Такое небытие непредставимо и непознаваемо, ему даже не могут быть приписаны сказуемые, принадлежащие относительному небытию, выражаемые словами „того“ и „этого“. Таким образом шестой отдел соответствует первому, который тоже приходит к непознаваемости бытия, как шестой к непознаваемости небытия.

Седьмой отдел, помещённый в 26-й главе, рассматривает вопрос о другом или множественности при допущении, что единого не существует относительно. Результат этого рассмотрения состоит в том, что без единого невозможно бытие, а лишь видимость его, ибо многое вне всякого единства может представлять только хаотическую массу элементов, из коих каждый не представляет ничего целого или единого: они кажутся то большими, то меньшими, и каждая мельчайшая частица в то же время бесконечно велика и, наоборот, каждая величайшая - бесконечно мала. Все эти элементы представляют хаотическую массу. В этой критике Демокритовского учения об элементах Платон возвращается к тому, что он сказал в третьем отделе.

Восьмой отдел рассматривает вопрос о другом при допущении, что единого не существует абсолютно. Помещённый в 27-й главе, он уничтожает и эту видимость бытия, ибо и видимость невозможна без того, чего она есть видимость, то есть без целого. Без единства невозможно и познание; невозможно ни знание, ни мнение, ни восприятие. Таким образом, и отрицательный путь приводит к необходимости единого.

В заключение перечисляются все противоречия, указанные в речи Парменида: их насчитывается здесь шестнадцать. Таким образом, может показаться, что диалог кончается совершенно безрезультатно.

Диалог Платона Парменид

(с комментариями в скобках переводчика Н. Томасова и автора книги под ником АЛ)

1

127a

Сюда то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены приезжими. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же случайно отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошёл сам Пифодор, как он рассказывал, и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие ещё слышали кое что из сочинения, но очень немного; впрочем, сам Пифодор ещё прежде слушал Зенона.

2

(Аргументы Зенона и критика Сократа)

Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал:

- Как это ты говоришь, Зенон? Если существующее есть многое, то оно должно быть подобным и неподобным, а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное - неподобным. Не так ли ты говоришь?

- Так, - ответил Зенон.

128a

- Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному - неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь отстаивать, вопреки общему мнению, положение, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по твоему, представляешь и доказательств того, что многое не существует? Так ли ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?

- Нет, - сказал Зенон, - ты хорошо схватил смысл сочинения в целом.

(АЛ. Подобное в чём-то тождественное, а в чём-то отличное. Тождественность понимается как абсолют. Поэтому многого нет. В абсолютизации тождественности скрывается абсолютизация всеобщей связи и отвергается случайность.)

- Я замечаю, Парменид, - сказал Сократ, - что наш Зенон хочет расположить тебя к себе не только всею своею дружбою, но и этим сочинением. В самом деле, он написал в некотором роде то же, что и ты, но посредством изменений старается ввести нас в заблуждение, как будто говорит что то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; а он, в свою очередь, отрицает существование многого и тоже приводит много весьма сильных доказательств. Но сказанное вами оказывается выше разумения нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, а другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говорите почти что одно и то же.

- Да, Сократ, - сказал Зенон, - но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лаконским сучкам, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но, прежде всего, от тебя ускользает, что моё сочинение вовсе не притязает на то, что оно написано с указываемым тобой намерением, и в то же время скрывает от людей этот свой великий замысел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном. В действительности это сочинение поддерживает утверждение Парменида против тех, которые пытаются вышучивать его, указывая, что если существует единое, то из такого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, моё сочинение направлено против полагающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что, при обстоятельном рассмотрении, их положение: существует много более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такого полемического задора я в молодости и написал это сочинение, но когда оно было написано, его кто то у меня украл [и обнародовал], так что мне не пришлось решать вопрос, следует ли его выпускать в свет или нет. Таким образом и эта сторона дела ускользает от тебя, Сократ, так как ты предполагаешь, будто сочинение продиктовано не полемическим задором юноши, а честолюбием пожилого человека. Впрочем, как я уже сказал, твои соображения недурны.

(АЛ. Выслушав Зенона Сократ замечает, что Зенон утверждает тезис Парменида о существовании единого тем, что отрицает существования многого, используя многое - «отрицает существование многого и тоже приводит много весьма сильных доказательств». Зенон здесь представляет софистов, чей метод заключается в выборе: или то, или это, исключая третье. В дальнейшем из софистики возникла формальная логика. Данный отрывок текста фиксирует то, что Зенон есть истинный зачинатель формальной логики. Основой формальной логики

является исключение третьего - истинно либо это, либо противоположность этого, либо единое, либо многое. Эта основа формальной логики отражает действительную противоречивость бытия, хотя свою задачу формальная логика видит в преодолении этой противоречивости, что невозможно. Последнюю задачу пытался решить Зенон в своих апориях, а неудачу приписал неспособности абстрактного мышления преодолеть противоречивость мира, преодолеть противоречие протяжённость против прерывистости. В последующем эта задача была решена путём выхода в виртуальность посредством абстрактных операций с бесконечно малыми величинами.)

129a

- Принимаю твою поправку, - сказал Сократ, - и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некоторая идея подобия и другая, противоположная ей, - идея неподобного? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся подобию становится подобным согласно способу и мере своего приобщения, приобщающееся же неподобию - неподобным, и приобщающееся обоим - совмещающим оба? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным идеям и чрез участие в обеих оказываются подобными и неподобными между собой, то что же в этом удивительного! Вот было бы странно, как мне думается, если бы кто показал, что само подобное становится неподобным или неподобное - подобным; но если мне показывают только, что причастное (АЛ - сходное) тому и другому совмещает признаки обоих, то мне, Зенон, это представляется отнюдь не нелепым, равно как и обнаружение того, что все есть единое вследствие участия в едином и, с другой стороны, оно же вместе с тем есть многое вследствие участия во множественности. Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое само по себе есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было дано доказательство, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я являюсь единым и многим, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, - ведь ко множественности, как мне кажется, я причастен, - желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единству, я, как человек, являюсь одним среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность обоих положений. Итак, если кто примется показывать тожество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах не будет ничего удивительного, но лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Но пусть-ка кто-нибудь сделает то, о чем я только что говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множество и единство, покой и движение и все тому подобное, а затем докажет, что они в себе самих могут смешиваться и разобщаться: вот тогда, Зенон, я буду действительно изумлён. Твои рассуждения я нахожу блестяще разработанными, однако, как я уже сказал, я гораздо более изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что эти самые затруднения всевозможными способами переплетаются в самых идеях, и, как вы проследили их в предметах видимых, так же точно обнаружить их в вещах, постигаемых [только] разумом.

(АЛ. Итак, Сократу принадлежит заслуга изобретения слова "идея" для обозначения понятий, абстракций. Таким образом, спор превращается в столкновение идей или понятий, то есть в чистую схоластику, что является признаком освобождения абстрактного мышления от примата чувственного восприятия и означает переход от сознания к самосознанию. Сократ задал Зенону вопрос о дуализме вещи и идеи и высказался в пользу самостоятельного существования идей. Теперь понятно, что вводится некая связь: вещи приобщаются к идеям, причём идея доминирует, определяя её (вещи) отношения с другими вещами. Вещи могут раз-

личаться, приобщаясь даже к противоположным идеям, а идеи неизменны. Отсюда последует теория отражения Платона - вещи есть отражения идей в пещере сознания и теория отражения Ленина - идеи есть отражения вещей в пещере сознания. Неизменность идей делает понятной причину догматизма абстрактного мышления. Неизменность идей утверждается на основании наличия противоположных идей, то есть противоречивых пар идей. Но тут революционным явился факт признания наличия идей идей, что открыло путь к свободе абстрактного мышления и схоластике. Люди впервые начали орудовать понятиями, абстракциями, идеями как бы предметами. В результате возникли представления о мире идей наряду с миром вещей. Надо помнить, что под маской Парменида скрывается Платон.)

4

(Парменид и Сократ: затруднения, которые влечёт за собой допущение обособленно существующих идей. Идеи каких вещей существуют?)

130a

Пифодор во время этой речи Сократа думал, что по поводу каждого замечания последнего Парменид и Зенон будут досадовать, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, выказывая этим своё восхищение, которое Парменид по окончании речи Сократа и выразил словами:

- Какого восхищения, Сократ, заслуживает твоё увлечение рассуждениями! Но скажи мне: сам то ты придержишься сделанного тобою разграничения, то есть признаешь, что известные идеи сами по себе и то, что им причастно, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, само подобие чем то отдельным от того подобия, которому причастны мы, и это касается также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

- Да, - ответил Сократ.

- И таких идей, - продолжал Парменид, - как, например, идея справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

- Да, - ответил он.

- Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных - сама идея человека, а также огня, воды?

Сократ на это ответил: - Относительно таких предметов, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше или иначе.

- А относительно таких предметов, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, - как например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь - ты тоже недоумеваешь, следует ли или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

- Отнюдь нет, - ответил Сократ, - но я полагаю, что такие предметы только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли идей для всех вещей, но когда я становлюсь на такую точку зрения, то поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот я снова обращаюсь к только что упомянутым предметам, имеющим идеи, и занимаюсь их рассмотрением.

(АЛ. Сократ не допускает идей для природных вещей вне общества, точнее, вне общественного внимания. Можно предположить, что идеи существуют только в общественном сознании или мировоззрении. Поэтому возникает примат идеи над вещью. Пока вещь не осознана обществом, до тех пор её нет для наблюдателя как представителя общества.)

- Ты ещё молод, Сократ, - сказал Парменид, - и любовь к мудрости ещё не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни один из таких предметов не будет казаться тебе ничтожным; теперь же ты, по молодости, ещё слишком считаешься с мнением людей.

5

(Затруднения, вытекающие из приобщения вещей идеям)

131a

- Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют известные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи, например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, причастные к великости - большими, приобщающиеся к красоте - красивыми, и приобщающиеся к справедливости - справедливыми?

- Именно так, ответил Сократ.

- Но каждая приобщающаяся идее вещь приобщается целой идее или части её? Или возможен какой либо иной вид приобщения помимо этих?

- Да как же так? - сказал Сократ.

- Но как, по твоему, вся идея целиком находится в каждой из многих вещей: оставаясь единою или как иначе?

- А что же препятствует ей, Парменид, оставаться единою? - сказал Сократ.

- Ведь, оставаясь единою и тождественною, она в то же время вся целиком будет заключаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделённой от самой себя.

- Ничуть, - ответил Сократ, - ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и от этого нисколько не отделяется от самого себя, - так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

- Вот так славно помещаешь ты, Сократ, - сказал Парменид, - единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно, как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл твоих слов не таков?

- Пожалуй, таков, - сказал Сократ. - Так вся ли парусина будет над каждым, или над одним- одна, над другим - другая её часть?

- Над каждым будет только часть парусины.

- Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, - сказал Парменид, - и причастное им будет причастно лишь их части, и в каждом предмете будет находиться уже не вся идея, а лишь часть её.

- По-видимому, так.

- Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части, и при этом все же остаётся единой?

- никоим образом, - ответил Сократ.

- А смотри ка, - сказал Парменид, - не получится ли нелепости, если ты разделишь на части самое великость, и каждый из многих больших предметов будет большим благодаря части великости, меньшей чем сама великость?

- Да, конечно, получится нелепость, - ответил Сократ.

- Далее, каждый [из многих равных предметов], приняв малую часть равенства, будет ли иметь в себе в виде этой части, меньшей самого равного, то, что делает её обладателя равным чему-нибудь?

- Это невозможно.

- Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь часть малого. Малое само по себе будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему приложится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.

- Но этого никак не может быть, - сказал Сократ.

- Так каким же образом, Сократ, - сказал Парменид, - будут у тебя приобщаться идеям другие вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни частям идей, ни целым идеям?

- Клянусь Зевсом, - сказал Сократ, - определить это мне представляется делом совсем не лёгким.

- Ну, а какого ты мнения вот о чем? - О чём?

(Идея- синтетическое единство).

132a

- Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь предметов кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их всех, ты, пожалуй, видишь некоторый единый и тождественный образ и на этом основании само великое считаешь единым.

- Ты прав, - сказал Сократ.

- А что, если ты таким же образом окинешь своим умственным взором как само великое, так и совокупность других великих предметов, не обнаружится ли снова некоторое единое великое, в силу которого все это должно представляться великим?

- По-видимому.

- Итак, откроется ещё одна идея великости, возникающая рядом с самой великостью и тем, что причастно ей; а во всем этом ещё опять другая, в силу которой все это будет великим. И, таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.

6

(Идея-концепт.)

- Но, Парменид, - возразил Сократ, - не есть ли каждая из этих идей - мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком либо месте, а только в душе? В таком случае, каждая из них была бы единою и уже не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось.

- Что же, - спросил Парменид, - каждая мысль едина и не есть мысль о чем либо?

- Но это невозможно, - сказал Сократ.

- Значит, мысль является мыслью о чем-нибудь?

- Да.

- Существующем или несуществующем?

- Существующем.

- Не мыслит ли эта мысль о том единстве, которое, обнимая все предметы [известного рода], является некоторым единым образом их?

- Да.

- Так не будет ли идеей этот образ, мыслимый как единство, коль скоро он остаётся одним и тем же во всех предметах?

- И это также является необходимым.

- А что, - сказал Парменид, - если все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не обязательно ли для тебя думать, что каждая вещь состоит из мыслей и либо мыслит все, либо, хотя и является мыслью, лишена мышления?

- Но это, - сказал Сократ, - не имеет смысла. Все же, Парменид, мне кажется, что дело скорее всего обстоит так: идеи эти пребывают в природе, как бы в виде образцов, прочие же вещи сходятствуют с ними и являются их подобиями, и самая причастность их идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении последним.

(АЛ. Возникает трудность бесконечного размножения идей, проблема бесконечности абстрактного мышления, которую Сократ предложил решить путём отождествления идей с мыслями в душе. Когда это предложение Парменид раскритиковал, тогда Сократ предложил принять идеи за образцы для вещей. Отсюда следует примат идей над вещами. Осознана проблема возникновения идей в виде дурной бесконечности, осмеянной Гегелем. Сократ придумал идеи, которые уподоблены вещам. Он также отождествил идеи, понятия с мыслями человека. Также возникло представление о мыслях о мыслях, то есть об идеях идей, что открыло путь от сознания к самосознанию. У индусов и китайцев Сократа не случилось. Но как возникают идеи? Или же они не возникают, а вещи им уподобляются. Такое положение существует и

в общественных отношениях, где те или иные поступки и их исполнители могут уподобляться тем или иным идеям, уже существующим в общественном сознании. А как появляются новые идеи?)

(Идеи - образцы вещей.)

- Итак, - сказал Парменид, - если что либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с уподобившемуся ей, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

- Нет, это невозможно.

- А не является ли безусловно необходимым, чтобы подобное и то, чему оно подобно, были причастны одной тождественной вещи?

- Да, это необходимо.

- Но то, чрез причастность чему то и другое подобное становится подобным, не будет ли самою идеею?

- Непременно.

133a

- Следовательно, ничто не может быть подобно идее, и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с идеей всегда будет являться другая идея, а если эта последняя подобна чему либо, то - опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей.

- Ты совершенно прав.

- Значит, другие предметы приобщаются идеям не посредством подобия: надо искать какого то другого основания их приобщения.

- Выходит так.

- Ты видишь теперь, Сократ, - сказал Парменид, - какое большое затруднение возникает при допущении отдельного существования идей самих по себе.

- Очень даже.

- Но будь уверен - продолжал Парменид, - что ты ещё, так сказать, не прикоснулся ко всей громадности затруднения, если относительно каждой определяемой тобою реальности ты собираешься полагать единую, обособленную от неё идею.

(Обособленно существующие идеи не познаваемы нами)

- Почему так? - спросил Сократ.

- По многим различным причинам, а, главным образом, по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по нашему, должны быть, вовсе недоступны познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что он оказался бы многоопытным, не бездарным, и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдалённых доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на непознаваемости идей не было бы возможно.

- Почему так, Парменид? спросил Сократ.

- А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто полагает самостоятельное существование некоей сущности каждого предмета, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

- Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно? - заметил Сократ.

- Ты правильно говоришь, - сказал Парменид. - Итак, все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас подобиям ли или как бы их кто ни определял, участвуя в которых, мы называемся теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас подобия, одноимённые с идеями, тоже существуют лишь во взаимоотношениях, а не в отношении к идеям: все эти одноимённые подобия образуют свою особую область и в число идей не входят.

- Как ты говоришь? - спросил Сократ.

134a

- Если, например, - ответил Парменид, - кто либо из нас есть господин или раб кого либо, то он, конечно, не раб господина самого по себе, „сущего господина“, а также и господин не есть господин раба самого по себе, „сущего раба“, но то и другое есть отношение человека к человеку. Само же господство есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, точно также и само рабство есть рабство по отношению к господству самому по себе. А то, что есть в нас, не имеет силы по отношению к той области, равно как и она - к нам. Повторяю, идеи составляют особую область и относятся лишь к самим себе, и точно также образы, находящиеся у нас, относятся только к самим себе. Понятно ли тебе, что я говорю?

(АЛ. Есть мир идей с их взаимоотношениями и наш внутренний мир с взаимоотношениями понятий людей - «идеи составляют особую область и относятся лишь к самим себе, и точно также образы, находящиеся у нас, относятся только к самим себе». Получается, что идеи образуют мир со своими отношениями, а в нас подобия идей тоже образуют особую область в виде абстрактного мышления и мировоззрения со своими отношениями. Но тут Платон косвенно допускает связь этих миров через подобия идей в нас, хотя настойчиво отрицает связь: «то, что есть в нас, не имеет силы по отношению к той области, равно как и она - к нам».)

7

- Вполне понятно, - ответил Сократ.

- А потому, - продолжал Парменид, - и знание само в себе не должно ли быть знанием истины самой в себе?

- Конечно.

- Далее, каждое такое знание должно быть знанием об определённом самостоятельно существующем предмете, не правда ли?

- Да.

- А наше знание не будет ли знанием той истины, которая у нас? И каждое наше знание не будет ли относиться к определённому существующему у нас предмету?

- Необходимо.

- Но самих идей, как и ты признаешь, мы не имеем, и их не может быть у нас.

- Конечно, нет.

- Между тем, каждый род сам по себе познаётся, надо полагать, самую идею знания?

- Да.

- Которую мы не обладаем?

- Да, не обладаем.

- Следовательно, нами не познаётся ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому в себе.

- По-видимому, так.

- А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само в себе, ни доброе, ни все, что мы допускаем в качестве самостоятельно существующих идей.

- Кажется, так.

(АЛ. Возникла идея знания, то есть впервые осознана необходимость теории познания. Но она невозможна поскольку идеи существуют сами по себе, они не могут быть познаны, потому что мы не причастны к знанию самому по себе. Остаётся только вариант бога, который знает всё. Но сам бог оказывается понятием, идеей. Получается, идея познаёт идею как у Гегеля. Возник идеальный тупик, так как у нас нет связи нашего абстрактного мышления с миром идей. Платон явно не осознавал своё собственное любопытство (инстинкт любопытства), которое и делает нас причастным к идее знания.)

(Вещи, доступные нашему ведению, непознаваемы богом)

- Но обрати внимание ещё на одно более тяжёлое обстоятельство.

- На какое обстоятельство?

- Признаешь ты, или нет: если существует сам по себе некоторый род знания, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли дело обстоит с красотой и всем прочим?

- Да.

- Итак, если что либо причастно знанию самому по себе, то ты, не правда ли, признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?

- Необходимо.

- Что же, обладая знанием самим в себе, будет ли бог в состоянии знать то, что есть у нас?

- Почему же нет?

- А потому, Сократ, - сказал Парменид, - что, как мы согласились, ни те идеи не простирают своей силы на то, что у нас, ни это последнее - на них, но то и другое имеет отношение только к самому себе.

- Да, мы согласились относительно этого.

- Итак, если у бога есть само совершеннейшее господство и само совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет простираться на нас, и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего, относящегося к нашему миру: как мы нашею властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего, касающегося богов, не познаем, так, по тем же самым основаниям, и они, хотя и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

(АЛ. Потому что бог это идея. Принятое Платоном обособление мира идей и мира мыслей сейчас преодолевается идеально практикой познания в квантовой механике например. Сейчас уже можно признать мир идей в качестве Виртуальности, а мир мыслей, мир понятий в качестве человеческого познания в рамках Материи. Тогда как Виртуальность (примат закона над случаем) и Материя (примат действительного над возможным) разделены Большим Взрывом.)

- Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? - заметил Сократ.

135a

Парменид возразил: - Однако, Сократ, к этому и, кроме того, ещё многому другому неизбежно приводит учение об идеях, если эти образы сущего действительно существуют, и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. В результате слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей или вовсе нет, или, если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо обладать совершенно исключительной одарённостью для того, чтобы понять, что существует некоторый род каждого предмета и сущность сама по себе, а ещё более удивительные таланты нужны для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобратся во всем и разъяснить другому!

- Согласен с тобой, Парменид, - сказал Сократ, - ибо твои слова вполне соответствуют моему мнению.

Парменид же ответил: - Но, с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи предметов, и не будет полагать определённой идеи каждого из них в отдельности, то, не допуская постоянно тождественного себе понятия о каждом из существующих предметов, он не найдёт, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется, ты ясно чувствовал.

- Ты прав, - ответил Сократ.

(АЛ. Если отказаться от абстрактного мышления с помощью идей и отождествления их с существующими предметами, то будет уничтожена всякая возможность рассуждения.)

8

Необходимость упражнения в диалектике)

- Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

- В настоящее время я совершенно не могу себе представить этого.

- Это объясняется тем, Сократ, - сказал Парменид, - что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берёшься определять, что такое красота, справедливость, добро и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с этим Аристотелем. Обнаруживаемое тобой рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и внушено свыше, но, пока ты ещё молод, постарайся и поупражняйся побольше в том, что толпа считает и называет бесполезной болтовней: в противном случае, истина будет от тебя ускользать.

- Каким же способом следует упражняться, Парменид? - спросил Сократ.

- Об этом ты слышал от Зенона, - ответил Парменид. - Впрочем, ты даже ему, к моему восхищению, нашёлся сказать, что ты отвергаешь рассмотрение блужданий мысли среди и около предметов видимых, а предлагаешь рассматривать то, что можно постигнуть исключительно разумом и признать за идеи.

- В самом деле, - ответил Сократ, - я нахожу, что таким путём совсем не трудно показать, что существующее подчинено и подобию, и неподобию, и чему угодно иному.

136a

- И правильно, - сказал Парменид, - но, если желаешь поупражняться лучше, то следует, кроме того, делать ещё вот что: не только предполагать нечто существующим и рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагать это нечто не существующим.

- Что ты имеешь в виду? - спросил Сократ.

- Если ты желаешь [поупражняться], то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения, как для самого многого в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому.

С другой стороны, если многого нет, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу.

И далее, если предположить, что подобие существует или что подобия не существует, то опять таки следует рассматривать, какие выводы получатся при каждом из этих двух предположений, для самого предположенного и для прочего в их отношении к себе самим и друг к другу.

Тот же приём следует применять и к неподобному, к движению и покою, к возникновению и уничтожению и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим или испытывающим какое либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия по отношению к нему самому и по отношению к прочим предположениям, взятым поодиночке, в большем числе и также в совокупности.

С другой стороны, это прочее тебе тоже следует рассматривать в отношении к нему самому и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор, предположишь ли ты то, что предположил в данном случае, существующим или несуществующим, - если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, прозреть самое истину.

(АЛ. Это метод формальной логики - исключение третьего, то есть признание противоречивой природы мира - правда или ложь, раб или господин, жизнь или смерть.)

- Ты описываешь, Парменид, очень трудный путь, и я его не совсем понимаю. Почему бы тебе самому не проделать его на каком либо положении, чтобы я лучше мог понять?

- Слишком тяжёлое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, - ответил Парменид.

- В таком случае, - сказал Сократ, - почему бы тебе, Зенон, не проделать этой работы для нас?

Но Зенон засмеялся и сказал: - Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаёшь? Если бы здесь нас было побольше, то не следовало бы просить, потому что говорить о таком предмете пред многими не годится, особенно человеку в преклонном возрасте: ведь толпа не понимает, что без такого обстоятельного и всестороннего разыскания невозможно найти истину и уразуметь её. Итак, Парменид, и я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому послушать тебя после долгого времени.

9

По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что и он сам, и Аристотель и все прочие после этих слов Зенона стали просить Парменида не отказываться и пояснить на примере то, что он сейчас высказал.

137a

Тогда Парменид сказал: - Приходится согласиться, хотя я и чувствую себя в положении Ивикова коня: постаревшему герою арены предстоит состязание в беге колесниц, и он дрожит, зная по опыту то, что будет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет видит себя вынужденным выступить против своей воли на поприще любви. Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть такую ширь и глубь рассуждений. А, впрочем, попробую: надо сделать вам угодное, тем более, что, как говорит Зенон, мы здесь среди своих. Итак, с чего же нам начать, и что прежде всего предположить? Угодно вам-раз уж решено играть в замысловатую игру - я начну с самого себя и с своего положения о самом едином, и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем - что единого не существует?

- Конечно, - сказал Зенон.

(Полагание единого. 1 - Следствия для единого при абсолютном полагании единого)

- Хорошо, - сказал Парменид, - Так, если есть единое, то не могло ли бы это единое быть многим?

Значит, у него не должно быть частей, и само оно не должно быть целым.

Часть, полагаю я, есть часть целого.

А что такое целое? Не будет ли целым то, все части чего находятся налицо?

Следовательно, в обоих случаях единое состояло бы из частей, и как целое и как имеющее части.

И таким образом, значит, единое в обоих случаях было бы многим, а не единым.

А должно оно, однако, быть не многим, а единым.

10

(Фигура и место)

Следовательно, если единое будет единым, то оно не будет целым и не будет иметь частей.

А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо таковые были бы уже его частями.

Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала ни конца.

А также бесформенно: оно не может быть причастным ни округлённому, ни прямому.

Округлённое, ведь, есть то, края чего находятся везде на равном расстоянии от середины.

А прямое - то, середина чего закрывает оба конца его.

Итак, единое имело бы части и было бы многим, если бы было причастно прямолинейной или круглой форме.

Следовательно, оно - не прямое и не круглое, если не имеет частей.

138a

А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом.

Находясь в другом, оно, надо полагать, кругом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями, но так как единое не имеет частей и непричастно круглоты, то невозможно, чтобы оно кругом касалось чего либо во многих местах.

А находясь в себе самом, оно будет окружать не иное что, а само себя, если только оно действительно будет находиться в себе самом: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем либо и не было им окружено.

Следовательно, окружаемое и то, что его окружает, были бы каждое чем то особым, - ведь одно и то же целое не может одновременно испытывать и вызывать оба состояния- и, таким образом, единое, было бы уже не одним, а двумя.

Следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом.

(АЛ. Здесь следует заметить, что единое Платона как и апейрон Анаксимандра может быть только бесконечным беспорядком, а бытие Парменида уже будет не единым, а многим. Платон приходит к идее несуществования бытия Парменида как единого, а бытие Парменида существует, потому что оно мыслимо. Согласно учению Парменида помимо бытия нет ничего - мышление и мыслимое есть бытие, ибо нельзя мыслить ни о чём; бытие никем и ничем не порождено; иначе пришлось бы признать, что оно произошло из Небытия. Но это Небытие и есть апейрон Анаксимандра. Парменид в качестве первоосновы заместил своим бытием апейрон Анаксимандра. Апейрон есть нечто пребывающее и неуничтожимое, беспредельное и бесконечное во времени. Платон своим единым возвратился к апейрону Анаксимандра, ибо единое невозможно определить, ибо невозможно охарактеризовать исходную беспредельность, бесформенность и вневременность. Надо также отметить, что Анаксимандр создал первую эволюционную картину мира, а Платон создал первую модель абстрактного мышления, но уже после Парменида, который отделил истину от мнения, что у Платона получило развитие в форме двух миров - мира идей и мира мыслей или понятий людей.)

11

(Движение и покой)

А сообрази, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

А потому, что, двигаясь, оно или перемещалось с бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Но, изменяясь в самом себе, единое уже не может быть единым.

Следовательно, оно не движется чрез изменение.

А не движется ли оно чрез перемещение?

Но если бы единое перемещалось, то оно или вращалось бы кругом в одном и том же месте или переменило бы одно место на другое.

Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно обладало серединою и имело в себе ещё другие части, вращающиеся вокруг середины. Но есть ли какая-нибудь возможность переместиться около середины тому, чему не свойственны ни середина, ни части?

Но может быть единое, меняя место и появляясь то здесь, то там, таким образом двигаться?

А не оказалось ли у нас, что для него невозможно находиться в чем либо?

А, следовательно, появляться ещё менее возможно?

Если нечто появляется в чем либо, то необходимо ведь, чтобы оно ещё не находилось в последнем, пока оно только появляется там, но и не было бы совершенно вне его, коль скоро оно уже появляется.

Следовательно, если это вообще могло бы с чем либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая либо часть могла бы находиться внутри чего либо, а другая в то же время быть вне; но не имеющее частей, конечно, никоим образом не будет способно находиться целиком одновременно внутри и вне чего либо.

А не представляется ли ещё менее возможным появляться где либо тому, что не имеет частей и не составляет целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

139a

Итак, единое не меняет места, направляясь куда либо или появляясь в чем либо; оно не вращается в одном и том же месте и не изменяется.

Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем либо.

Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

А потому, что оно было бы уже в том, в чем оно находится, как в том же самом.

Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Но что никогда не бывает в том же самом [месте], то не находится в покое и не стоит неподвижно.

Таким образом, оказывается, что единое и не стоит и не движется.

(Тождество и различие)

Далее, оно не может быть тождественным ни иным^ ни с самим собой и с другой стороны - отличным от себя или от иного.

Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого, и не было бы единым.

А будучи тождественно с иным, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть - единым, но отличным от единого.

Итак, оно не будет тождественным с иным или отличным от себя самого.

Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остаётся единым, ибо не приличествует единому быть отличным от чего либо: это свойственно только иному и ничему больше.

Таким образом, единое, благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по твоему, не так?

Но если оно не может быть иным благодаря своему единству, то оно не может быть таковым благодаря самому себе, а, значит, и само, то есть само оно, будучи совершенно чуждо инаковости, ни от чего не будет отлично.

Однако, оно не будет и тождественно с самим собой.

Разве природа единого та же, что и природа тождественного ?

Потому что, когда нечто становится тождественным с чем либо, оно не становится одним.

Становясь тождественным со многим, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Но если бы единое и тождественное ничем не различались, то всякий раз, как что либо становилось бы тождественным, оно становилось бы одним и, становясь одним, делалось бы тождественным.

Следовательно, если единое будет тождественно с самим собой, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым.

А, следовательно, невозможно единому ни быть отличным от иного, ни быть тождественным с самим собой.

Итак, единое не может быть иным или тождественным ни с самим собой ни с иным.

(Подобие и неподобие)

Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему либо, ни себе самому, ни иному.

Потому что подобное есть то, чему в некоторой степени свойственно тождественное.

Но обнаружилось, что тождественное по природе своей чуждо единому.

140a

Далее, если бы единое обладало какими либо свойствами, кроме единичности, то оно обладало бы свойством быть большим, чем единица, что невозможно.

По этой причине единое никоим образом не допускает тождественности, ни с другим, ни с самим собой.

Значит, оно не может быть подобно ни другому, ни себе самому.

С другой стороны, единое не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть большим, чем единица.

Но обладающее свойством быть отличным от самого себя или от другого является неподобным себе самому или другому, коль скоро подобно то, что содержит в себе тождественное.

Единое же, никоим образом не обладая, как выяснилось, свойством быть отличным, никоим образом не может быть неподобным ни себе самому, ни иному.

Следовательно, единое не может быть ни подобным, ни неподобным ни себе самому, ни иному.

Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому.

Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, как и то, чему оно равно.

А будучи больше или меньше величин, с которыми оно соизмеримо, оно, по сравнению с меньшими, будет содержать больше мер, и, по сравнению с большими, - меньше.

А по отношению к величинам, с которыми оно несоизмеримо, оно, в сравнении с одними, будет меньших, а с другими больших размеров.

Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному имело тождественные размеры или какие либо другие тождественные свойства?

А что не тождественных размеров, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей, сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы больше единым, но числом, равным числу содержащихся в нем мер.

А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере, но только что было выяснено, что для него невозможно быть равным чему либо.

Итак, будучи непричастно мере: одной, многим и немногим, и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равно ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше ни себя ни другого.

12

(Время)

Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем либо?

А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; мы же говорили, что единое непричастно ни подобию, ни равенству.

Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Совершенно верно.

141a

Но при таких свойствах может ли единое быть старше или моложе чего либо или иметь одинаковый возраст с чем либо?

Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Но если единое таково, то может ли оно вообще быть во времени? Разве не необходимо, чтобы находящееся во времени постоянно становилось старше самого себя?

А старшее не является ли всегда старшим по отношению к младшему?

Следовательно, то, что становится старше самого себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро оно будет иметь то, старше чего оно становится.

Вот что. Если что-нибудь уже есть отлично от другого, оно не может становиться отличным от него: оно может только быть от него отличным; далее, если что-нибудь одно было отлич-

ным от другого или будет от него отличным, оно может только быть в прошлом отличным от него или отличаться от него в будущем; но если что-нибудь одно становится отличным от другого, то значит оно не было и не будет и не есть отлично от него, а только становится отличным и ни в каком случае не есть отлично.

А старшее есть нечто отличное от младшего, а с не от чего другого.

Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться и моложе себя.

С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но и становится и есть и было и будет равным себе по времени.

А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно таковому, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.

Но единому не было свойственно ни одно подобное состояние.

Следовательно, единое не причастно времени и не пребывает ни в каком времени.

(Существование для себя и для другого)

Что же далее? Не кажется ли, что слова: „было“, „произошло“, „происходило“, означают причастность к уже прошедшему времени?

Далее слова: „будет“, „будет происходить“, „произойдёт“, не указывают ли на участие во времени ещё только долженствующем наступить?

А слова: „есть“, „становится“ - на участие во времени настоящем?

Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не произошло, не происходило и не было прежде, оно не настало, не настаёт, и не существует теперь и, наконец, оно не будет происходить, не произойдёт и не будет существовать впоследствии.

Но возможно ли, чтобы нечто участвовало в бытии иначе, нежели одним из этих способов?

Следовательно, единое никак не участвует в бытии.

И потому, единое совсем не существует.

Не существует, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и участвующим в бытии. И вот оказывается, единое не существует как единое и вовсе не существует, если доверять такому рассуждению.

142a

А если что не существует, то может ли что либо быть у этого несуществующего или принадлежать ему?

Следовательно, для него не существует ни имени, ни слова; нет также о нем ни знания, ни чувственного восприятия, ни мнения.

Следовательно, оно [никем] не называется, и [никто] не может высказывать его, ни составлять о нем мнения, ни познавать его, и нет такого существа, которое могло бы чувственно воспринимать его.

Но возможно ли, чтобы дело обстояло таким образом относительно единого?

(АЛ. Платон в образе Парменида в "едином" открыл исходный бесконечный БЕСПОРЯДОК или апейрон Анаксимандра, который как бы не существует - "единое никаким образом не существует", не существует чувственного его восприятия, в отличие от существующего бытия. Далее для перехода от несуществующего единого или апейрона Анаксимандра к бытию требуется идея развития, которой у Платона не оказалось.)

13

(2 - Следствия для единого при относительном полагании единого)

Так хочешь, вернёмся опять к начальному предположению: может быть, при этом возвращении нам что для единого либо представится иным?

Итак, утверждаем мы, надо принять следствия, какие бы они не были, получающиеся для единого, если [предположить], что единое существует?

(Бесконечное раздробление)

Итак, следи внимательно за рассуждением с самого начала. Если единое существует, может ли оно, существуя само, в бытии не участвовать?

Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого, и единое в нем не участвовало бы, но было бы с все равно сказать: „единое существует" и „единое едино". Теперь же наша задача заключается в установлении следствий, которые должны получиться не из положения „единое едино", но из положения „единое существует". Не правда ли?

Так слово „существует" будет означать нечто другое, чем „единое"?

Поэтому, если кто скажет кратко, что единое существует, то не будет ли это высказывание иметь именно тот смысл, что единое участвует в бытии?

Повторим ещё вопрос: какие следствия проистекут из положения „единое существует"? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это положение означало такое единое, которое имеет части?

А вот как: если „существует" говорится о едином, поскольку оно существует, а „единым" существующее называется, поскольку оно одно; если, с другой стороны, „бытие" и „единое" не тождественны, но [лишь] относятся к одному и тому же „существующему единому", которое мы допустили, то не необходимо ли, чтобы само „единое существующее" было целым, а „единство" и „бытие" - его частями?

Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

И, следовательно, то, что является единым, есть и целое и имеет части?

Что же далее? Каждая из этих двух частей „единого существующего" - именно: „единое" и „бытие", - может ли оставаться особняком: „единое" без „бытия", как своей части, и „бытие" без „единого", как своей части?

143а

Следовательно, каждая из двух частей в свою очередь содержит и „единое" и „бытие", и (любая) часть образуется опять таки, по крайней мере, из двух частей; и по тем же основаниям все, чему предстоит стать частью, всегда таким же образом чревато обеими этими частями, ибо единое всегда чревато бытием и бытие единым, так что неизбежно ему никогда не быть одним, коль скоро оно всегда становится двумя.

Так не является ли по этим соображениям „единое существующее" бесконечным множеством?

Подойди к вопросу ещё и следующим образом.

Не утверждаем ли мы, что единое участвует в бытии, благодаря чему и существует?

И именно поэтому „единое существующее" оказалось многим.

А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, участвует в бытии, но возьмём его само по себе, без того, в чем оно, по нашему утверждению, участвует, - явится ли оно одним только или будет также многим?

Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно быть отличным от него, и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но, как единое, получило участие в бытии?

Итак, если бытие и единое различны, то единое есть нечто от бытия отличное не потому, что оно - единое, равно и бытие есть что то иное сравнительно с единым не потому, что оно - бытие, но они различны между собою в силу инаковости и различности.

(АЛ. Бытие и единое различны не из-за внутреннего состояния друг друга, а из-за возникновения идей иного и различного, что можно понимать как возникновение взаимодействия

между ними. Согласно теории развития бытие вместе с космосом погружены в бесконечный беспорядок, который и есть единое Платона или апейрон Анаксимандра.)

Поэтому иное не тождественно ни с единым, ни с бытием.

И вот, если мы выберем из них, хочешь - бытие и иное, хочешь - бытие и единое, хочешь - единое и иное, с то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких члена, которые правильно называть „оба“.

(АЛ. Тут начинается чистая схоластика, то есть операции идей с идеями, между идейное взаимодействие.)

Вот как: можно ли сказать: „бытие“?

А можно ли сказать также „единое“?

Но не высказано ли таким образом каждое из них?

А когда я скажу: „бытие и единое“, то разве это не оба?

Следовательно, если я говорю: „бытие и иное“ или „иное и единое“, то, во всяком случае, я также говорю о каждой [паре] „оба“. Не правда ли?

Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется „оба“, обоими было, а двумя нет?

А когда перед нами два, то есть какая либо возможность, чтобы каждое из двоих не было одним?

Но каждая из взятых нами пар представляет сочетание двух [членов]; следовательно каждый из последних будет одним.

Если же каждый из них один, то, при соединении какой угодно единицы с любым парным сочетанием, не становятся ли все вместе тремя?

А не есть ли три - нечет, а два - чет?

Далее, когда есть два, то не необходимо ли, чтобы было и „дважды“, а когда есть три, - „трижды“, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трёх - трижды один?

А когда есть два и дважды, то не необходимо ли быть и дважды двум, а когда есть три и трижды, не необходимо ли опять быть и трижды трём?

Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трём и трижды двум?

144а

Следовательно, могут быть произведения чётных чисел на чётные, нечётных на нечётные, а также чётных на нечётные и нечётных на чётные.

А если это так, то не думаешь ли ты, что остаётся какое либо число, которое не существовало бы необходимо?

Следовательно, если существует единое, то необходимо, чтобы существовало и число.

Но при существовании числа должно быть многое и бесконечное множество сущего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и участвующим в бытии?

Но ведь если все числа участвуют в бытии, то должна в нем участвовать и каждая часть числа?

14

(Бесконечное множество частей бытия)

Бытие, значит, разделено между всем многочисленным существующим и проникает собой все существующее, как самое малое, так и самое большое? Впрочем нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от чего либо существующего?

Следовательно, оно раздроблено до последней возможности на самые мелкие, на самые крупные и на всякие, вообще, части, расчленено в наивысшей степени, и частей бытия бесконечное множество.

Итак, части бытия весьма многочисленны.

Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия, и в то же время ни одною его частью?

Но напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда „одной какой либо“ частью, а быть „ни одной“ невозможно.

Таким образом, единое присоединяется к каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни другой какой либо.

А остаётся ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

Следовательно, оно разделено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи разделенным, оно никоим образом не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое составляло столько, сколько в ней частей.

Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на бесконечно большое число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено не на большее число частей, чем единое, но на столько же, как и оно, ибо ни сущее не отделяется от единого, ни единое от сущего, но объединённые в пару, оба они [по числу] всегда вполне равны.

Таким образом, само единое, раздроблённое бытием, представляет собою огромное и бесконечное множество.

Следовательно, не только „существующее единое“ есть многое, но и само единое, разделённое сущим, необходимо должно быть многим.

15

(Граница и фигуры)

145a

Однако, так как части суть части целого, то и единое, поскольку оно целое, должно быть ограничено. В самом деле, разве части не охватываются целым?

А охватывающее их является пределом.

Следовательно „единое существующее“ есть»

надо полагать, и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и безграничное по множеству.

А коль скоро оно ограничено, то не имеет ли оно и краёв?

Далее, поскольку оно есть целое, не должно ли оно иметь начала, середины и конца? Разве может что либо быть целым без этих трёх свойств? И если нечто лишено одного какого-нибудь из них, может ли оно остаться целым?

Выходит, что единое должно обладать и началом, и концом, и серединой.

Но середина находится на равных расстояниях от краёв, ибо иначе она не была бы серединой.

А будучи таким, единое, по-видимому, оказывается причастно и какой-нибудь фигуре, или прямолинейной, или круглой, или смешанной из обеих.

(Единое заключено в себе самом и в ином.

Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться в себе самом и в другом.

Ведь каждая из частей находится в целом, и вне целого нет ни одной.

И все части охватываются целым?

Но единое содержит в себе все свои части: не более и не менее, как все.

Так не составляет ли единое целого?

Но если все части заключаются в целом, и если все они составляют единое и само целое, и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, само единое уже находится в себе самом.

Но, с другой стороны, целое не находится в частях - ни во всех, ни в некоторых. В самом деле, если оно во всех, то необходимо должно быть и в одной, так как, не находясь в какой

либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; если же эта часть входит в число всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет во всех?

Но оно не находится и в некоторых частях: ведь если бы целое находилось в некоторых частях, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

Но, не будучи в нескольких частях, ни в одной, ни во всех, не должно ли целое необходимо находиться в чем либо ином, или же вовсе нигде не находиться?

Но, не находясь нигде, оно было бы ничем; а так как оно - целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?

Следовательно, поскольку единое есть целое, оно находится в другом, а поскольку оно есть совокупность всех частей - в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом и в ином.

(Движение и покой)

146a

А при таких свойствах необходимо ли ему двигаться и покоиться?

Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе, потому что, будучи в едином и из него не выходя, оно было бы в „том же самом” - в самом себе.

А что находится всегда в том же самом, то необходимо должно всегда покоиться.

Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, не быть никогда в том же самом? А, никогда не находясь в том же самом, - и не покоиться, а если не покоиться, то двигаться?

Итак, единое, всегда находясь в себе самом и в ином, необходимо должно всегда двигаться и покоиться.

(Тождество и различие)

Притом оно должно быть тождественно с самим собою и отлично от себя и точно также тождественно с другим и отлично от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или отлична от неё; если же она не тождественна и не отлична, то её отношение к другой вещи может быть либо отношением части к целому, либо отношением целого к части.

Не есть ли единое часть самого себя?

Значит, оно не будет также целым по отношению к себе, как к части, то есть относясь к себе самому, как к части.

А не отлично ли единое от единого?

Следовательно, оно не может быть отлично и от самого себя.

Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни отличное, ни целое, ни часть, то не необходимо ли ему быть тождественным с самим собой?

Как же, однако? То, что находится в другом месте сравнительно с самим собой, неизменно пребывающим в себе самом, не должно ли быть отлично от себя самого вследствие этого нахождения в другом месте?

Но таким именно оказалось единое, поскольку оно одновременно находится и в себе самом, и в ином.

Значит, в силу этого, единое, по-видимому, должно быть отлично от себя самого.

(АЛ. Здесь Платон пришёл к исходному бесконечному беспорядку.)

16

Далее, если нечто отлично от чего либо, то не от отличного ли будет оно отлично?

Итак, все, что есть не-единое, отлично от единого, и единое отлично от того, что не-едино?

Следовательно, единое должно быть отлично от „другого”.

Но смотри ка: само тождественное и различное не противоположны ли друг другу?

Так может ли тождественное находиться когда либо в различном или различное в тождественном?

Но если различное никогда не может находиться в тождественном, то из существующего нет ничего, в чем заключалось бы различное в течение какого бы то ни было времени; ведь если бы оно хоть сколько-нибудь времени заключалось в чем либо, то в течение этого времени различное находилось бы в тождественном. Не так ли?

(АЛ. Здесь формальная противоположность - либо тождественное, либо иное. Отвергается возможность превращения иного в тождественное и наоборот, то есть отвергается диалектика. Гегель решил проблему через тождественность противоположностей противоречия.)

А так как различное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Следовательно, различное не может находиться ни в том, что не-единое, ни в едином.

Следовательно, не посредством различия будут отличны единое от того, что не-единое, и то, что не-единое от единого.

Равным образом они будут различаться между собою и не посредством себя самих, так как не участвуют в различности.

147a

Если же они различны не посредством себя самих и не посредством различия, то не ускользнёт ли вовсе их обоюдное различие?

Но, с другой стороны, то, что не-едино, не участвует в едином; в противном случае, не-единое не было бы не-единым, а каким то образом было бы единым.

Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в каком случае не было бы не-единым.

Что же? Не есть ли не-единое часть единого?

Или и в этом случае не-единое участвовало бы в едином?

Следовательно, если вообще это есть единое, а то - не-единое, то единое не могло бы быть ни частью неединого, ни целым в отношении к нему, как к части, и, с другой стороны, не-единое тоже не могло бы быть ни частью единого, ни целым в отношении к единому, как к части.

Но мы говорили, что предметы, между которыми нет отношения части к целому, целого к части или отношения различия, будут тождественны между собою.

Итак, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно с не-единым, если между ними нет ни одного из перечисленных отношений.

Следовательно, выходит, что единое отлично от „другого" и от себя самого и тождественно с ним и самим собой.

(Подобие и неподобие)

Но не будет ли единое также подобно и неподобно себе самому и „другому"?

По крайней мере, раз оно оказалось отличным от „другого" то и „другое" должно бы быть отлично от него.

Но, не правда ли, оно так же отлично от „другого", как и „другое" от него, - не более и не менее?

Если не более и не менее, то, значит, одинаково.

Итак, поскольку единое испытывает отличие от „другого" и „другое" испытывает отличие от единого одинаково, постольку единое по отношению к „другому" и „другое" по отношению к „единому" испытывают тождественное.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.