

ЭЙДОСЫ ВЕЩЕЙ И ЭЙДОСЫ СОБЫТИЙ В УЧЕНИИ ПЛАТОНА

Свой анализ платоновских текстов мы хотели бы предварить указанием на различие эйдоса и идеи. А. Ф. Лосев настаивает на том, что эйдос у Платона обладает *дифференциальной* природой, фиксируя отличие данной смысловой организации от других смысловых организаций, а идея – *интегральной* природой, фиксируя синтез частей и элементов в данной смысловой организации [4, с. 272]. Мы вернемся к этому различию в конце статьи, пока же не будем акцентировать внимание на данном различии потому, что, **нашей целью** является доказательство того, что у Платона нет развитого учения ни об эйдосах, ни об идеях событий. Рассмотрение платоновского учения сквозь призму данной проблемы и является **основной задачей данной статьи**.

Последнее утверждение может вызвать недоумение и обвинение в безапелляционности автора. Действительно, можно привести длинный перечень мест из сочинений Платона, в которых термин «эйдос» прилагается к событийно-процессуальным феноменам. Так, в «Лакхете» находим эйдос войны (191d). В «Софисте»: эйдосы частного и публичного убеждения (222d), эйдос любовного искусства (222e), эйдос воспитания (226e), эйдос игры (234b), два эйдоса охотничьего искусства (220a) и даже эйдос ловли на крючок (220e). В «Государстве»: эйдос рассуждений (363e), эйдос врачевания (406c), эйдос вожделений (572b). В «Законах»: два эйдоса войны – междоусобной и с иноплеменными врагами (629c), два эйдоса танца (816b), эйдос убийства (865a) и даже два эйдоса страхов (646e); в 901b говорится о двух эйдосах поступков – заботе и небрежности. Исчерпывающий анализ употребления терминов «эйдос» и «идея» в текстах Платона см. в [4, с. 136–286]. Возьмем на себя смелость утверждать, что эйдотическое понимание событийности не получило у Платона должного развития.

Так, весьма симптоматично, что в «Кратиле» Платон задается вопросом о *соответствии имен обозначаемым им вещам, но не задается вопросом о соответствии глаголов обозначаемым им действиям*. Имя в «Кратиле» уподобляется орудию, например, ткацкому челноку. Чтобы «правильно» установить имена, законодатель имен должен сфокусировать внимание на том, что представляет собой имя как таковое (389a-e). Столяр, у которого раскололся челнок, будет делать челнок, взирая на образ челнока. И законодатель имен, подыскивая имя для вещи, должен взирать на образ имени, на имя как таковое. Но все же: *как именно* воплотит столяр образ челнока в новый, пригодный для тканья челнок? *Как именно* он достигнет этого, пусть не абсолютного, но все-таки соответствия? Не должен ли он при этом взирать на *образ делания челнока*? И так же обо всем прочем.

В «Кратиле» находим догадку Платона о самостоятельной природе процессуальности. Сократ вынуждает Гермогена признать, что действия «представляют собою один какой-то вид сущего» и что они производятся «в соответствии со своей собственной природой» (386e–387a). Интересные комментарии к этому месту находим у А. Лосева: «Что такое тут, в самом деле, предложение с «эйдосом» по отношению к контексту? Очевидно, это – в вопросительно-отрицательной форме аргумент к тому, что действия совершаются тоже «по их природе», что и подтверждается выводным $\alpha\epsilon\alpha$. Если так, то получается, следовательно, такой силлогизм. Все вещи имеют некоторую свою собственную самотождественную сущность. *Все действия – эйдос вещей* (курсив мой – А. Е.). Следовательно, все действия имеют некоторую свою собственную самотождественную природу... В этом тексте $\epsilon\nu$ играет как раз дифференциальную роль, говоря о том, что действие есть *один* (курсив А. Лосева) из видов вещей вообще» [4, с. 155–156]. То, что действия имеют собственную природу лишь как разновидность вещей, характерно для античного мышления, тяготеющего к вещиности, телесности в осмыслении бытия. В такой картине мира событийность не самостоятельна, она есть лишь модус вещиности. Далее в «Кратиле» находим следующие рассуждения: разрезать какую-либо вещь следует в соответствии с природой разрезания, сжигать – в соответствии с природой сжигания, говорить – в соответствии с природой говорения [6, 617–618]. Отсюда – один шаг к введению понятия об эйдосах особого рода – эйдосах событийности.

Почему же Платон не делает этого шага? Его дальнейшие рассуждения движутся по следующему руслу: всякое действие совершается при помощи соответствующего орудия: сверление при помощи сверла, ткание – при помощи челнока, называние при помощи имени. Далее следует стандартный платоновский ход: «правильное» имя есть то имя, которое соответствует идее называемого предмета [6, с. 621]. Если быть последовательным, то в таком случае природа действий утратит декларируемую ранее самостоятельность. «Хорошее» резание есть резание, производимое орудием, скажем, ножом, который наилучшим образом соответствует идее ножа. «Хорошее» сжигание есть сжигание, производимое огнем, который наилучшим образом соответствует идее огня. И так во всех прочих случаях. Действия растворяются в орудиях, осуществляющих эти действия.

Исходя из этого, кажется, что гипотезу об особом рода эйдосах событий можно подвергнуть уничтожающей критике. Можно сказать, что эйдос действий (событий) оказывается совершенно излишней и надуманной сущностью. Чтобы совершить то или иное событие, необходимо иметь соответствующий предмет и соответствующее орудие. Например, чтобы разрезать какое-либо тело, необходимо иметь, скажем, нож, причем этот нож должен обладать твердым и острым лезвием. Чем тверже тело, тем тверже и острее должно быть лезвие. В любом случае, оно должно быть тверже разрезаемого предмета. Чтобы сжечь какое-либо тело необходимо иметь окислитель и вещество, горение которого даст температуру, достаточную для воспламенения сжигаемого тела. Чтобы сказать что-то, необходимо иметь слова, достаточно адекватно выражающие суть информации, которую мы хотим передать, и понятные адресату нашего сообщения. Любое событие есть результат «правильного» воздействия и претерпевания, и единственное, что нам достаточно предположить, если мы хотим описывать процессы с помощью эйдетического подхода, это то, что как воздействующая, так и претерпевающая вещь должны соответствовать каждой своему эйдосу. При этих условиях событие получается автоматически. Так что эйдосы событий излишни. Дайте мне необходимые вещи, – и я совершу любые события.

На это мы возразим следующим образом. Почему для осуществления разрезания необходимо, чтобы орудие разрезания было острым и твердым? Потому что разрезание есть проникновение режущего предмета в разрезаемый, а это возможно в том случае, если орудие разрезания обеспечивает на узкой полосе разрезаемого тела такое воздействие (например, давление, высокую температуру, большую скорость), чтобы оно было достаточным для разрыва межмолекулярных или межатомных связей в разрезаемом теле. При этом режущие инструменты могут быть самыми разными: нож, высокооборотная фреза, струя воды под большим давлением, электрическая дуга, струя плазмы и т. д. Но это означает, что природа самого процесса резания (эйдос резания) является фактором, определяющим природу воздействующего и претерпевающего. *Эйдос резания подчиняет себе эйдосы орудия и предмета резания. То, что нож должен соответствовать эйдосу ножа, а огонь – эйдосу огня, а имя – эйдосу имени, – обуславливается природой резания, природой сжигания и природой именования.* Именно потому, что мне необходимо что-то разрезать, я беру соответствующий предмет, например, острый и твердый нож, тонкую струю воды под большим давлением и т. п. И так же во всех прочих случаях. Следовательно, неверно, что эйдосы событий не нужны. Наоборот, они являются более важными принципами, чем эйдосы вещей. Эйдосы событий подчиняют себе эйдосы вещей, а эти последние подчиняют себе единичные вещи.

В «Пармениде» Сократ не сомневается в том, что существуют эйдосы справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и т.п. Относительно человека самого по себе, огня, воды и т. п. Сократ несколько колеблется, существуют ли их эйдосы. Наконец, Парменид повергает Сократа в полное замешательство вопросом о том, существуют ли эйдосы волос, грязи, сора «и всякой другой, не заслуживающей внимания дряни» [7, с. 408]. На важность этого вопроса обращает внимание Ж. Делез, описывая диалектику идей, единичных вещей и бестелесных поверхностных «эффектов»-событий, а также анализируя отличие стоицизма от платонизма [1, с. 20–21].

Важнейший вопрос, который возникает у Платона в «Тимее» относительно создания космоса: «Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, – на тождественный и не-

изменный или на имевший возникновение?» [8, с. 469]. Если бы спросить Платона: «Взирания на неизменный и вечный первообраз было достаточно демиургу, чтобы создать прекраснейший космос?» – он, по всей видимости, ответил бы утвердительно. Вопрос: «А откуда демиург знал, как именно ему воплощать первообраз в материю?», – возможно, вызвал бы у Платона недоумение. Самого взирания на первообраз достаточно для обеспечения совершенства космоса. Взирание на первообраз автоматически обеспечивает совершенство творения, так же, как взирание на возникшее автоматически приводит к халтуре [8, с. 469]. Парадигматическая сила первообраза столь велика, что она с неизбежностью приводит демиурга к творению прекрасной копии. Не допускается мысль о том, что, взирая на прекрасный первообраз, можно действовать неподобающим образом, можно не суметь воплотить первообраз в материю. Поэтому не возникает мысли о необходимости первообразов самого деяния, самого демиургического акта.

А. Ф. Лосев считает, что отношение между идеей вещи и самой вещью, согласно Платону, характеризуется как порождающее моделирование. «Идеи эти являются в итоге только *порождающими моделями космоса* и всего того, что существует внутри космоса» [3, с. 240]. Замечательно, пусть будет так. Но благодаря уяснению этого отнюдь не ставится точка в проблеме отношения идей/эйдосов к единичным вещам и событиям. Возникают вопросы: а существует ли идея (эйдос) порождения? *Как именно* модель порождает вещь? Создается впечатление, что Платону самому не вполне ясно это.

Используя мысль Лосева об идее как «отчетливой структуре вещи» [3, с. 262], можно было бы ответить: «Знание о том, как именно воплощать первообраз в материю демиург получил благодаря чрезвычайно ясному видению первообраза как отчетливой структуры того, что должно получиться в итоге». «Хорошо, – далее спросим мы, – но знание о самом способе воплощения первообраза в материю есть частный аспект этого ясного видения первообраза или это отдельное знание, содержащееся в уме демиурга независимо от его взирания на первообраз?». Если принять второй вариант ответа, то это будет как бы знание Бога об эйдосах событий.

Событийная тема возникает и в «Гиппии большем», когда Гиппий говорит, что прекрасное – это быть богатым, здоровым, пользоваться почетом, устроить своим родителям прекрасные похороны и, наконец, получить самому пышные похороны от своих детей [5, с. 166]. «Быть богатым», «быть здоровым», «пользоваться почетом», – это, разумеется, не вещи, а состояния. А «устроить пышные похороны» – это событие. Судя по тому, что Сократ далее рассуждает о похоронах, его не смущает постановка вопроса об эйдосе похорон. Прекрасные похороны прекрасны благодаря причастности к эйдосу прекрасного. Далее в тексте есть прямое указание на то, что действия обладают теми или иными качествами благодаря причастности к эйдосам. Сократ говорит: «...я спрашивал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединялось, делает прекрасным, – и камень, и дерево, и человека, и бога, и *любое деяние* (курсив мой – А. Е.), любое знание» [5, с. 167]. Здесь находим очередную постановку вопроса об эйдосах процессов. И все же мышление Платона остается в рамках эйдосо-вещной парадигмы. Относительно рассматриваемого высказывания характерно, во-первых, что деяние идет здесь без всяких оговорок в синонимичном ряду с камнем, деревом и знанием. Во-вторых, в дальнейшей философской традиции (также в большинстве случаев «вещной») делался упор на то, что идеи являются порождающими образцами и прообразами единичных *вещей, а не деяний*.

Итак, Платон не видит принципиальных различий между деянием и, скажем, камнем. А не видит он их по двум причинам. Во-первых, поскольку Платон – типичный «классический древний грек», его мировоззрение интенсивно окрашено в соматические тона. Так, А. Лосев без колебаний характеризует это мировоззрение как философско-эстетический соматизм [3, с. 317]. Думается, не стоит прилагать значительных усилий для показывания того, что соматизм противоположен и враждебен эвентуализму. Во-вторых, для Платона и вещи, и события – элементы преходящего, феноменального; и деяния, и камни существуют благодаря причастности к эйдосу. Именно в этом суть, на фоне которой различие камня и деяния не важно.

Возможно, завершающий штрих нашего рассмотрения соответствующих аспектов платоновского учения покажется весьма разочаровывающим, но мы вынуждены признаться, что

это рассмотрение было предпринято нами ради прояснения нашей собственной концепции. Занимаясь философией истории, мы пришли к выводу о необходимости и целесообразности введения понятия «событема». Это понятие введено нами в научный оборот в работе [2, с. 124–139]. *Событема есть своего рода эйдос событий определенного типа.* Если представить себе, что существуют *образы делания исторических событий*, то это и будут *событемы*.

Событемы – это, с одной стороны, образцы событий, но, с другой стороны, – это пустые вместилища событий. Причем, изначально они пусты, но по мере того, как они заполняются единичными событиями, эти события, уже заполнившие событему, оказываются архетипическими образцами для подражания в деятельности последующих событийников. Прошлые события имеют приоритет в структуре событемы над последующими, – они являются образцами для последующих просто в силу предшествования во времени. Если воспользоваться еще одним образом из «Тимея», то это подобно тому, как если некто, залив расплавленное золото в пустую форму и, оставив в ней застывшее золотое изделие, задает образец последующим ювелирам, для которых теперь отлитая им вещь оказывается формой.

Теперь необходимо вернуться к различию эйдоса и идеи. А. Ф. Лосев не только показывает дифференциальную природу эйдоса и интегральную природу идеи. Он высказывает замечательную мысль о том, что эйдос и идея *«есть лицо предмета, лик живого существа»* [4, с. 233]. Лицо – своеобразная существенная «часть» тела человека, особо значимая даже символическая. Смысл данного человека выражен прежде всего в его лице. Поэтому лицо совсем не такая «часть» тела, как нога или палец. Увидеть лицо человека – значит, в некотором смысле, увидеть *самого* человека [4, с. 233–234]. Нам представляется, что «лицами» единичных предметов в большей степени являются эйдосы. Что же касается идей, то в них больше сходства с современными «понятиями» как логическими родами, как общим по отношению к единичным вещам.

В предлагаемой нами концепции событемы являются и эйдосами и идеями событий. Событема как целостное и неповторимое *лицо* события, отличающее его от других событий, есть *эйдос* события. Событема как *виртуальная ячейка*, объединяющая в себе единичное событие одного типа, есть *идея* событий. *Как заполняемая пустота возможного событема есть идея событий, как архетипический образец и парадигма она есть эйдос события.* Событема как эйдос активна по отношению к единичным событиям, ибо она есть образец для подражания; событема как идея событий пассивна по отношению к ним, ибо она есть пустота истории, которую заполняют события. В событеме как эйдосе на первый план выходит детерминация событий прошлыми событиями; в событеме как идее на первый план выходит детерминация события будущим (желаемым) положением дел. Например, возьмем персидский поход Александра. Желание Александром славы и власти над миром, соединенное с исократовской программой перенесения счастья из Азии в Элладу, детерминирует поход из будущего. Отмщение за поруганные во время похода Ксеркса святыни, соединенное с отмщением за убийство (якобы) персидским агентом Филиппа, детерминирует поход из прошлого. Или, например, III Пуническая война. Убеждение Катона *«Ceterum censeo Carthaginem delendam esse»* детерминирует войну из будущего. Конфликт карфагенян с нумидийцами детерминирует войну из прошлого (точнее – из настоящего, которое непрерывно становится прошлым).

Из проведенного в данной статье исследования **можно сделать вывод**, что предлагаемый нами *событийно-событемный подход к истории – это такое мировоззрение, в котором различие между камнем и деянием, равно как и различие между вещью как таковой и событием как таковым является достаточно важным, в силу чего достаточно важным оказывается и различие между эйдосами вещей и эйдосами событий.* Подобно тому, как вещи и события – отнюдь не одно и то же, отнюдь не одно и то же – эйдосы вещей и событемы.

1. Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.
2. Еременко А. М. О виртуальности виртуальной истории // Человек. – М., 2002. – № 3.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М., 1974.
4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
5. Платон. Гиппий больший // Платон. Сочинения. – Т. 1. – М., 1970.

6. Платон. Кратил // Платон. Сочинения. – Т.1. – М., 1970.
7. Платон. Парменид // Платон. Сочинения. – Т. 2. – М., 1970.
8. Платон. Тимей // Платон. Сочинения. – Т. 3. – Ч. 1. – М., 1971.