

*Анна Рабокорова*

## **РОЛЬ ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ В ФИЛОСОФСКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЛАТОНА**

На протяжении многих столетий философия Платона была объектом пристального внимания разнообразных философских школ и течений. Самые выдающиеся философы посвящали Платону свои вдохновенные труды. Казалось бы, что здесь давно уже всё определено, расставлено на свои места и не осталось больше никаких «белых пятен» или неясностей. Но весь парадокс заключается в том, что Платон является не только «древнегреческим философом», как определяет его Философская Энциклопедия или любой учебник по истории философии, но и нашим современником, а потому мы можем свободно вступать с ним в диалог, порождая всё новые и новые смыслы. В связи с этим вспоминается введённое Михаилом Бахтиным понятие «большого времени». «Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже *прошлые*, то есть рождённые в диалоге прошедших веков, смыслы, – подчёркивает Бахтин, – никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершёнными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определённые моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его они снова вспомнятся и оживут в обновлённом, в новом контексте (виде). Нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения. Проблема *большого времени*» [2, с. 373].

Таким образом, мы исходим из того, что всякое обращение к учению какого-либо философа – это всегда попытка диалога, чаще всего неявного. Никто не может считать, что воспринимает мыслителя, совершенно сведя к нулю собственную субъективность, постигает его учение «как оно есть», ничего не добавляя от себя. Сознаём мы это или нет, но мы всегда обращаемся к философу со своими собственными вопросами.

В данной статье будет предпринята попытка посмотреть на философию Платона с точки зрения методологии и теории познания, учитывающих позицию эмпирического субъекта и социокультурные условия познания. В соответствии с этим, предметом нашего рассмотрения выступит нетрадиционная для современного философского познания категория внутренней формы. Задача, которую ставит перед собой автор, состоит в том, чтобы представить внутреннюю форму не как некое искусственное образование, а как особый механизм, органически вплетённый в недра познавательного процесса. Анализируя

наследие Платона, мы попытаемся продемонстрировать значимость и актуальность данной категории для его философии, а также установить вклад Платона в разработку теории внутренней формы.

Относительно обозначенной нами проблематики мы можем выделить у Платона две взаимосвязанные между собой линии исследования, а именно, лингвистическую, представленную в диалоге «Кратил» и, собственно говоря, философскую, реконструкция которой предполагает обращение сразу к нескольким платоновским диалогам.

Большинство исследователей сходятся на том, что истоки проблемы внутренней формы следует искать именно в философии Платона. Так Г. Г. Шпет отмечает: «Рационализированное... понятие внутренней формы естественно может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано, как одно из значений платоновского эйдоса, в смысле “прообраза”, “нормы”, или “правила”» [11, с. 54].

Впервые ту конструкцию, которую мы называем категорией внутренней формы, Платон вводит в своём диалоге «Кратил» в связи с рассмотрением проблемы именованности, задавая, тем самым, определённую традицию, в рамках которой понятие внутренней формы будет рассматриваться впоследствии многими исследователями<sup>1</sup>.

Столкнувшись с трудностями при разработке теории идей, Платон вынужден был искать некие устойчивые образования в сознании человека. В результате он обращает свой взор на проблему именованности, поскольку именно имя рассматривается им как нечто относительно стабильное и непосредственно связанное с объективной действительностью. Фактически, Платон пытается «путём правильного толкования субъективных сторон имени... получить... реально функционирующие степени проявления объективного мира в человеческом субъекте» [4, с. 830]. Иными словами, вопрос стоит о возможности выхода к сущему, о его познании через призму человеческой субъективности. Однако принципиально различный онтологический статус этих двух сфер вынуждает Платона искать между ними некоего посредника.

Итак, в центре платоновского диалога «Кратил» находится проблема происхождения языка, которая обсуждается здесь в рамках дискуссии о характере отношений между вещью и её наименованием, позволяющей ответить на вопрос, было ли происхождение первых слов мотивированным или случайным. Дискуссия между сторонниками представления о природной, естественной связи предмета с его наименованием, якобы выражающей сущность вещи, её истину, и сторонниками противоположной – конвенциональной – точки зрения, в соответствии с которой связь предмета с его наименованием носит чисто условный, договорной характер, весьма активно велась в V веке до н. э.

Три персонажа диалога – Кратил, Гермоген и Сократ – представляют

основные позиции оппонентов в этой дискуссии. Для Кратила «существует правильность имён, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определённая правильность имён, – говорит он, – прирождена и эллинам, и варварам, всем одна и та же» [6, с. 613]. Таким образом, Кратил, связывая имя с сущностью вещи, с её идеей, настаивает на правильности имён, присущей каждой вещи от природы. Любое слово, по его мнению, представляет собой полное соответствие предмету, его отображение. Оппонент Кратила Гермоген, указывая на отсутствие соответствия между вещью и именем, на их взаимную отчуждённость, настаивает на том, что «ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть» [6, с. 614]. Другими словами, правильность употребления слов достигается, по его мнению, лишь путём договорённости и обучения, т. е. имеет условной, конвенциональной характер. Сократ, в свою очередь, представляет компромиссную точку зрения, полагая, что некоторые наименования вещей кажутся немотивированными, а некоторые мотивированными. Он признаёт: «Мне и самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам» [6, с. 675]. Однако, в целом Сократ отстаивает точку зрения, согласно которой слово есть некое подобие предмета, более или менее совершенное его отображение: «Ведь имя, – говорит философ, – тоже в некотором роде есть подражание, как и картина» [6, с. 669]. Рассмотрим подробнее, на чём основывается такая позиция Сократа, отражающая, как и в других диалогах, взгляды самого Платона.

Полемизируя с Протагором, полагающим, что «человек есть мера всех вещей», Сократ говорит, что «сущность вещей составляет некую прочную основу их самих» [6, с. 616], и давать имена вещам следует лишь в соответствии с их природой [6, с. 618].

Гермоген высказывает по этому поводу контраргумент, который заключается в том, что одна и та же идея, одно и то же значение может передаваться словами, резко отличающимися между собой по своей звуковой форме, иными словами, синонимами. Сократ парирует этот довод, указывая на то, что слово помимо своего значения и своей звуковой формы обладает ещё одним важным свойством, а именно, образом слова [6, с. 621], который, основываясь на пояснениях самого Платона, мы можем определить как внутреннюю форму.

Дело в том, что мир идеальных сущностей, согласно Платону, слишком далек и недоступен для человека. Его непосредственное познание – удел богов, но никак не людей [6, с. 623]. Человеку доступно лишь *опосредованное* познание высших сущностей, поэтому говорить об абсолютной тождественности имени вещи самой вещи, при таком

раскладе, не приходится. Следовательно, человек вынужден искать особые подходы к объективной действительности, выделяя в идеальных сущностях лишь ту или иную сторону, признак, свойство и т. д. Это, в свою очередь, приводит к необходимости тем или иным образом интерпретировать, истолковывать идеальные сущности, что, собственно, и делается человеком при посредничестве внутренней формы, фиксирующей, как отмечают современные исследователи «в содержательной структуре лексических единиц признаки, служащие основанием номинации» [3, с. 234]. Это становится возможным лишь в силу того, что внутренняя форма занимает особое, «срединное» положение в пространстве бытия, располагаясь на границе эмпирической вещи и её идеального смысла. Удерживая, таким образом, онтологическую связь с этими двумя противоположащими друг другу реальностями, внутренняя форма обуславливает правило словообразования и мотивирует звуковой облик слова, указывает на причину, по которой данный смысл оказывается выраженным именно данным сочетанием звуков.

При этом имя, являясь полноправным носителем сущности вещи, выступает своеобразным итогом интерпретации, результатом осмысления, особого «видения» предмета, представленного в нашем сознании в определённый момент времени. Так, имя Зевс есть результат истолкования Зевса как жизни [6, с. 628], а имя Агамемнон – следствие его интерпретации как человека, удивляющего неизменной отвагой [6, с. 627].

При этом следует понимать, что именование не есть просто пассивная репрезентация предмета в человеческом сознании. Именование, указывает Платон, представляет собой сознательное воспроизведение сущности предмета [6, с. 660]. Связано это, прежде всего, с особенностями самой внутренней формы, не являющейся неким пассивным, безличностным началом. То, что истолковывается нами как внутренняя форма, есть, согласно Платону, скорее всего, некая *норма, правило интерпретации, основывающееся на творческой активности познающего субъекта.*

Таким образом, мы обозначили наиболее изученный, лингвистический аспект рассматриваемой нами проблемы. Однако, учитывая лишь данное направление в исследовании, учёные рискуют пройти мимо ещё одной, не менее важной стороны тех мыслей, которые мы можем обнаружить у Платона в связи с проблемой внутренней формы. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Как известно, Платон принадлежит к числу тех философов, у которых наблюдается резкое разграничение двух принципиально противопоставленных друг другу сфер – сферы чувственного и сферы умопостигаемого. На первом этапе развития платоновской философии эти ничем не опосредованные области были представлены в форме бессмертной души и смертного тела. В диалоге «Федон» Платон говорит

об этом следующим образом: «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» [8, с. 36].

Как видим, всё, что относится к миру чувственного, принадлежит, по Платону, изменчивому, неистинному и тленному. К миру же подлинному относится, в свою очередь, лишь то, что незримо и бестелесно, иными словами только то, что постижимо умом.

Очевидно, что такому разделению двух сфер мира соответствует и различный статус знания об этих мирах. Платон говорит о том, что всё связанное с чувственным миром не может рассматриваться как истинное знание. Оно, по словам философа, имеет лишь статус мнения. «...Всякий раз, когда она (душа – *A. P.*) устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познаёт, что показывает её разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума» [5, с. 290–291].

Итак, всё знание о природе в том виде, в каком оно было представлено в натурфилософии, есть знание о том, что возникает и уничтожается, и потому оно, с точки зрения Платона, не может быть достоверным и истинным знанием о мире идей и должно быть отнесено к сфере изменчивого «мнения». Для того чтобы обратить свой взор к познанию истинного бытия, «нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося: тогда, – говорит Платон, – способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия» [5, с. 299].

Вопрос о возможности познания мира идей, т. е. о возможности идеи вступить в отношение с познающим субъектом, ставится в контексте проблемы взаимоотношения чувственного и умопостигаемого<sup>2</sup>. Философ задаётся вопросом о том, как такое специфическое образование как идея может быть связано с нашим чувственно воспринимаемым миром. Ведь идея есть нечто самотождественное и единое, а соответствующих вещей, иными словами, чувственных воплощений этой идеи, всегда существует бесчисленное множество. Каким же образом возможно установить отношение между единым и многим?

Очевидно, что для преодоления этого затруднения Платон обращается к наследию пифагорейцев, а точнее к их учению о пределе и беспредельном. Всё что существует в мире, говорят пифагорейцы, может быть рассмотрено как единство этих двух крайностей. Усвоив данную идею, Платон разъясняет, что взаимоотношения между пределом и беспредельным регулируется таким понятием как *мера*, которое создаёт,

соответственно, между ними особое *мерное отношение* и порождает, таким образом, число, являющееся, по мысли философа, продуктом согласия этих двух противостоящих друг другу начал. Именно число, а никак не единое, т. е. предел, является, по утверждению Платона, средством постижения чувственного мира. «Воспринявший что-либо единое, – говорит философ, – тотчас после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа» [9, с. 15].

Таким образом, онтологический статус числа у Платона может быть определён как единство предела и беспредельного. Напомним, что такое единство противоположных начал Платон усматривает не только в чувственных вещах. Соотнесённость единого и иного должна иметь место также и в сфере умопостигаемого. Поэтому вполне естественно, что число представляется Платону неким идеальным образованием, возникшим в результате взаимосвязи двух противоположностей.

Т. е., в отличие от пифагорейцев, для которых различие между числами и вещами отсутствовало, Платон считает необходимым такое различие установить. «Он, – читаем мы в «Метафизике» Аристотеля, – полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввёл эйдосы, это имеет своё основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны)» [1, с. 80].

Но что же представляют собой эти загадочные «математические предметы» или как называет их Аристотель «математические вещи»? Чем они отличаются от чисел? И почему Платон, по словам Аристотеля, помещает эти самые «математические предметы» между миром идеального и миром чувственного, т. е. между числами и вещами?

Платон проясняет ситуацию следующим образом: «Когда они (геометры – *А. Р.*) пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертёж, а на те фигуры, подобием которых он служит. *Выводы свои они делают только для четырёхугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили.* Так и во всём остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь *образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором*» (курсив мой. – *А. Р.*) [5, с. 293].

Платон, таким образом, различает геометрические фигуры, как они представлены на чертеже, и «фигуры сами по себе», т. е. фигуры, которые «можно видеть лишь мысленным взором». Последние, по всей видимости, и есть те «математические предметы», которые, согласно Аристотелю, Платон отличает от чисел и которые, считая промежуточными образованиями, помещает между миром идеального и чувственного.

«Математические предметы», стало быть, есть те конструкции, которыми оперирует не арифметика, имеющая дело с числами, а геометрия, предметом которой выступают различные фигуры (а именно ромбы, окружности, треугольники и тому подобное), а также их элементы (т. е. углы, диагонали, радиусы, биссектрисы и т. д.), иными словами, по-разному сконструированные линии и плоскости. К математическим Платон относит также и «объекты» стереометрии: тетраэдр, шар, куб и др. Все эти образования, по его мнению, являются объектами мысли, однако, при этом, могут иметь и свои чувственные аналоги. В качестве таких эмпирических подобий могут выступать не только изображённые на песке треугольники или круги, но и вырезанные из камня или дерева пирамиды, кубы или шары. Очевидно, подразумевая именно это, Аристотель говорит о том, что Платон считает числами и вещи, и причины вещей. Хотя, при этом, указывает, что причинами Платон считает числа умопостигаемые, а те, что воплощаются в вещах, производными от них [1, с. 86]. Подобным образом обстоит дело и с геометрическими объектами: вещи, которые имеют форму шара или куба, Платон считает чувственными подобиями идеального шара или куба, а чувственными подобиями геометрических фигур выступают, в свою очередь, их чертежи.

Но здесь возникает вопрос: почему числа и геометрические объекты имеют у Платона различный статус? Почему числа выступают как сущности идеальные, а геометрические объекты всего лишь как «промежуточные»? Платон считает, что всё дело в том, что любые числовые отношения геометрия неизменно представляет в виде определённых пространственных *образов* или *схем*, а точнее фигур.

Указывая на то, что геометрические конструкции по своему статусу существенно отличаются от вещей чувственного мира, Платон, в то же время, не может отождествить их с идеальными объектами, к которым относит числа. Пытаясь определить онтологический статус геометрических объектов, философ приходит к мысли о том, что *пространство* – стихия геометрии – как раз и есть нечто *среднее*, причастное одновременно и миру идей, и миру чувственности. В диалоге «Тимей» приводится следующее определение пространства: «...приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерождённая и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение

мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рождённое, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединённого с ощущением. В-третьих, есть ещё один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» [7, с. 455].

Итак, мы видим, что Платон определяет пространство как нечто отличное, с одной стороны, от идей, постигаемых с помощью мысли, а с другой, от чувственных вещей, воспринимаемых посредством ощущений. Таким образом, пространство, подобно внутренней форме, располагается между этими двумя противостоящими друг другу мирами, в силу чего регулирует их взаимодействие и обладает характеристиками, как первого, так и второго. Подобно идеям, оно вечно, неразруσιμο и неизменно, к тому же и воспринимается, как подчёркивает Платон, не через ощущение. Сходство же пространства с чувственным миром состоит в том, что восприятие его с помощью мышления также оказывается невозможным. Та способность, посредством которой мы всё-таки можем воспринимать пространство, определяется Платоном крайне смутно, а именно как «незаконное умозаключение», представляющее собой, скорей всего, некую смесь мышления и ощущения.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, мы вправе констатировать, что проблема внутренней формы не является изобретением сегодняшнего времени, а была представлена в философии ещё на заре её становления. Так, анализируя философию Платона с позиций неклассической методологии, нам удалось выделить в ней два существенных аспекта теории внутренней формы. А именно, лингвистический, связанный с проблемой именования и, собственно, философский, обозначенный посредством анализа такого сложного понятия как пространство. Установив, таким образом, способы функционирования внутренней формы в философии Платона, мы смогли продемонстрировать вклад философа в разработку теоретических оснований данной категории. Во-вторых, значимость проблемы внутренней формы для платоновской философии позволяет нам отбросить мнение тех исследователей, которые считают данную категорию неким искусственным, формальным образованием, и сделать заключение о её укоренённости в недрах подлинно философских проблем и идей.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> В связи с этим, в частности, можно вспомнить таких ярких



представителей философии имени как С. Булгаков и П. Флоренский.

<sup>2</sup> Весьма примечательно, что данную проблему поднимает и последователь платоновской философии Плотин. В его эстетической концепции, рассматривается вопрос о том, как может телесное приходить в некое единство с тем, что таковым не является? В шестой книге «Эннеад» Плотин размышляет так: «Но каким же образом телесное согласуется с тем, что сверхтелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с внутренней идеей его, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, быть может, что внешний вид здания, если удалить камни, и есть внутренняя его идея, разделённая косной внешней материей, идея неделимая, хотя бы и проявляющаяся во многих [зданиях]. Итак, когда ощущение видит в телах идею – связующую и преодолевающую противную ей, лишённую формы материю, – или же форму, надлежащим образом проступающую на других формах, оно собирает вместе рассеянное по частям, возносит к себе и вводит внутрь уже неразделённым на части, делает его созвучным, согласным и дружественным с внутренней [формой]» [10, с. 200]. Как видим, для решения возникшей проблемы Плотин обращается к категории внутренняя форма, которая предстаёт у него неким посредником, связующим звеном, объединяющим разнообразные эмпирические проявления с идеей. Она – залог целостности и осмысленного единства многочисленных дискретных частей.

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1975.– С. 63–368.
2. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.– С. 361–373.
3. Варина В. Г. Лексическая семантика и внутренняя форма языковых единиц // Принципы и методы семантических исследований.– М.: Наука, 1976.– С. 233–234.
4. Лосев А.Ф. Кратил // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 826–835.
5. Платон. Государство // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 79–420.
6. Платон. Кратил // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 613–681.
7. Платон. Тимей // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С.421-500.
8. Платон. Федон // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 7–80.
9. Платон. Филеб // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 7–78.
10. Плотин. Эннеада I. Кн. 6. О прекрасном // Античные мыслители об искусстве / Сост. Асмус В.Ф.– М.: Изобр. ис-во, 1937.– С. 198–205.
11. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта.– М.: Гос. акад. худ. наук, 1927.– 219 с.