

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории
современной западной
философии

2016
Том 2 (1-2)



Panta rhei

ISSN
2415-8682

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

О ЖУРНАЛЕ



**ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

2016, Том 2 (1-2)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

spolejournal.ru

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Екатерина Шашлова (Ростов-на-Дону), Максим Демин (Санкт-Петербург), Всеволод Золотухин (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород)

Адрес Научно-исследовательской лаборатории истории современной западной философии ЮФУ и редакции журнала:

344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепроvский, 116, каб. 209.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: <http://spolejournal.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Компьютерная верстка: Антонина Ремизова, Екатерина Шашлова

Литературный редактор и корректор: Анастасия Яшина

Дизайн: Екатерина Шашлова

Фото для обложки сделано Андреем Тихоновым в Британском музее в г. Лондон

Администратор сайта: Ангелина Булатникова

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN 2415-8682



The diagram illustrates a neural network structure with 10 layers of nodes. The nodes are represented by letters and numbers, and the connections between them are represented by lines. The diagram is a directed graph showing the flow of information from input to output layers.

Layer 1 (Input): 10 nodes (v, 5, И, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 2: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 3: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 4: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 5: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 6: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 7: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 8: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 9: 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

Layer 10 (Output): 10 nodes (5, 7, 5, 7, 5, 5, 5, 5, 5, 5)

¹ Громов Р.А. Нужен ли нам Хайдеггер? К вопросу о перспективах отечественной академической философии// Философия М. Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа): материалы Международной научной конференции (Краснодар, КубГУ, 16 октября 2009 г.). – КубГУ, 2010. - С. 67-75.

² Диллон Д. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии (347-274 гг. до н.э.). – СПбГУ, 2005.

Андрей Тихонов



«СПЕЦИАЛЬНОЕ» ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ТРАКТАТЕ ГОРГИЯ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ» (ВЕРСИЯ *MXG*)

МАРИНА ВОЛЬФ

Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук (Новосибирск, Россия)

Доктор философских наук, доцент

Контакт: wolfarch@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. В статье разбирается первый структурный аргумент Горгия «*Nothing exists*» в трактате «О не-сущем, или О природе» по версии анонимного трактата *De Melisso Xenophane Gorgia* (V–VI). Рассматриваются расхождения в аргументе в сравнении с его изложением у Секста Эмпирика. Особое внимание уделяется рассмотрению специального доказательства («и то, и другое вместе»). Автор *De Melisso Xenophane Gorgia* придает ему, в отличие от Секста, большое значение, полагая такой способ доказательства нововведением Горгия, и отводит значительное место в пересказе собственной критике этого доказательства, суть которой также подробно разбирается в статье.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Горгий, софисты, Парменид, аргументы, специальное доказательство, античная философия.

СВЕДЕНИЯ О ФИНАНСИРОВАНИИ: Исследование, результаты которого отражены в настоящей статье, проведено при поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502а «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности»).



«THE SPECIAL EVIDENCE» IN GORGIAS TREATISE «ON NOT-BEING OR ON NATURE» (*MXG* VERSION)

MARINA VOLF

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of
Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia)

Doctor of Sciences in philosophy, assistant professor

Contact: wolfarch@yandex.ru

ABSTRACT. The paper offers an analysis of the first Gorgias' structural argument «*Nothing exists*» in his treatise "On Not-Being or On Nature" according to an anonymous treatise *De Melisso Xenophane Gorgia* (V-VI). We discuss the differences in the argument in comparison with the version of Sextus Empiricus. The paper focuses on "the special evidence" ("the one and the other both together"). Author *De Melisso Xenophane Gorgia* gives it, in contrast to Sextus, great value, considering this method of proof as a Gorgias's innovation, and gives the special place in his treatise his own critique of the evidence, which is also analyzed in detail in the paper.

KEY WORDS: Gorgias, Sophistics, proof, ancient philosophy

ACKNOWLEDGMENT: This study was performed with financial support of RHSF. Project "The reasonableness and validity of knowledge in the ancient paradigm of rationality" № 14-03-00502a.

1. Общие подходы к комментарию на первый структурный аргумент

Существует два пересказа трактата Горгия «О не-сущем, или О природе» (далее – *ОНС*) – и Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 65ff (82 B3 DK)¹), и «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» (*MXG V–VI*), которые выражают согласие в отношении крупных структурных аргументов трактата: *ОНС* включает в себя три части или три главных тезиса, которые Горгий стремится обосновать:

- а) ничто не существует;
- б) если оно существует, то непознаваемо;
- в) если познаваемо, то это знание непередаваемо другому.

Обе сохранившиеся версии пересказа *ОНС* содержат основательные различия в представлении горгиевской аргументации, и обычный вопрос для исследователей, рассматривающих обе версии – которую из них предпочесть для изложения и понимания замысла Горгия, коль скоро они различаются. Вместе с тем, обе версии демонстрируют определенное согласие в отношении первого структурного аргумента и показывают, что он строится вокруг вопроса, можно ли о сущем и не-сущем сказать, что они есть или не есть.

Также очевидно, что проблематика двух следующих структурных аргументов komponуется не вокруг вопросов существования или способов понимания сущего или не-сущего, а вокруг статуса воспринимаемых объектов. Это может говорить о том, что рассуждение, представленное в первом аргументе каким-то образом связано со статусом объектов восприятия. Тогда вопрос, который решается в этой части трактата – это не вопрос о наличии или отсутствии сущего и не-сущего как такового, а вопрос, который в контексте современных интерпретаций элейского вопроса («что подлинно существует?») звучит следующим образом: может ли глагол εἶναι, «существовать», предикцироваться феноменам непротиворечиво. При такой постановке вопроса видно, что различия в версиях *MXG* и *Adv. Math.* скорее кажущиеся.

Первый структурный аргумент, вероятно, является наиболее сложной для понимания частью горгиевского трактата в силу некоторых особенностей обсуждаемого в этом разделе предмета: существования и несуществования, способов их интерпретации, множества двойных отрицаний и проч., и именно в силу этих затруднений греческие конструкции с отрицанием мы будем передавать конструкцией «не-сущее (не-)есть», поскольку по нашему собственному мнению, Горгий также мог использовать языковую игру, усматриваемую в принципах построения отрицательных суждений в своей аргументации. Нашей задачей в этом разделе будет не столько рассмотреть все возможные интерпретации этого аргумента или все трудности перевода, сколько в целом определиться с основной канвой рассуждения и его

¹ Русский текст доступен в переводе А.Ф. Лосева в издании: Секст Эмпирик. Против ученых // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Вступит. статья и перевод с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. С. 73–77.

критикой, в качестве базовой интерпретации приняв интерпретацию Дж. Керферда², на которую и будем опираться далее, снабдив ее некоторыми дополнительными комментариями.

2. MXG979a11–980a8. Первый структурный (онтологический) аргумент³

§² Если не-сущее существует, оно либо существует вообще, либо, аналогичным образом, есть не-сущее (εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστιν ἢ ἔστιν, ἀπλῶς εἰπεῖν εἴη, καὶ ἔστιν ὁμοίον μὴ ὄν). Однако же это и не очевидно, и не необходимо, и если из этих двух, сущего и не сущего, первое существует, то относительно этого первого истиной будет, что оно есть, но не относительно второго, так как сущее есть, (979b) |1| а не-сущего нет.

§³ Почему все же невозможно либо быть, либо не быть, почему не могут быть оба или один из двух? Ибо не-сущее, говорит он, если бы не-сущее, по его словам, было чем-то, также было бы сущим, но ведь никто не скажет, что не-сущее есть хоть каким-то образом.

§⁴ Но даже если не-сущее есть |5| не-сущее, из этого еще не следует, что не-сущее есть нечто не-сущее: ибо одно дело [сказать, что] есть не-сущее, и другое – что оно к тому же существует.

§⁵ Но даже если верным было бы сказать [о не-сущем] вообще, как-то пожалуй странно, что не-сущее есть. Но даже если и так, разве из этого более следует, что все не-есть скорее, чем есть? Ведь тогда вывод, кажется, получается в точности противоположный.

§⁶ Ибо если |10| не-сущее есть сущее и сущее есть сущее, тогда есть все, что угодно.

§⁷ Действительно, тогда существуют и сущие, и не-сущие, так как не следует с необходимостью, что если не-сущее существует, то сущее не существует (οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι).

§⁸ И даже если кто-то согласится с тем, что не-сущее существует, а сущее не существует, тем не менее, нечто все же останется: а именно, сами не-сущие, в соответствии с его же аргументом. Если |15| же сущее и не-сущее – одно и то же, то не более им бы следовало не-существовать, чем существовать. Ибо как он сам говорит, что если то же самое есть не-сущее и сущее, то сущее не-существует, как и не-сущее. Поэтому ничто не-есть, а если переставить позиции, равно можно сказать, что и все есть. Ведь и не-сущее есть и сущее, а значит есть все.

§⁹ |20| После этого аргумента Горгий утверждает, что если что-нибудь существует, то оно либо нерожденное, либо становящееся. Если оно нерождено, то и безгранично, в соответствии с принимаемой им аксиомой Мелисса, ведь безграничное

² Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not / G. B. Kerferd // Phronesis. 1955. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.

³ Наш перевод трактата приводится по тексту: Вольф М. Н. Трактат О не-сущем, или О природе Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 152–169.

не существует где-либо. Оно не может существовать ни в себе, ни в ином, иначе тогда было бы два безграничных: находящееся в чем-либо, и то, в чем оно [находится]; |25| и, будучи нигде, оно есть ничто, в соответствии с аргументом Зенона о пространстве.

§¹⁰ [То, что хоть как-то существует] не есть поэтому нерожденное, и также не есть становящееся. В самом деле, ничто не могло бы возникнуть ни из сущего, ни из не-сущего. Ибо если сущее [возникнув,] изменилось бы, оно не было бы больше сущим, так и не-сущее, если возникло бы, оно больше не было бы не-сущим.

§¹¹ |30| И также не из чего невозможно возникнуть, кроме как из сущего. Ибо если не-сущее не существует, то ничто из ничего не возникнет; если же есть не-сущее, оно не могло бы возникнуть из не-сущего по тем же самым [причинам], по которым не могло бы возникнуть из сущего.

§¹² Если действительно что-то и есть, то оно необходимо должно быть или нерожденное или возникающее, поэтому и невозможно ему быть.

|35| Далее, если действительно что-либо есть, оно есть или одно, или многое, говорит он. Но если оно ни одно, ни многое, то оно есть ничто. <Оно не может быть одним, поскольку было бы чем-то бестелесным, как не имеющее величины, в соответствии с положением Зенона. Но если не существует одно, тогда не будет ничего; ибо если нет одного, то не будет и многого. Но если нет ни одного, 980a ни многого,> то ничего не существует.

§¹⁴ Точно так же, ничто не может двигаться (οὐδ' ἂν κινηθῆναι), говорит он. Ибо если оно будет двигаться, оно не останется тем же, и сущее сможет стать не-сущим, и не-сущее сможет возникнуть.

§¹⁵ И еще, если оно движется, то оно передвигается, и если перемещается сущее, то, не будучи связанным, сущее прерывно и не является собой: |5| если движется повсюду [в каждой части], то повсюду делится [в каждой части].

§¹⁶ И если так, то оно все [=в каждой своей части] не существует. Ибо недостает существования там, говорит он, где сущее поделилось; он говорит «делится» вместо «пустоты», как это написано в так называемом рассуждении Левкиппа.

§¹⁷ Если нет ничего сущего, то, по его словам, все доказательства <вводят в заблуждение>.

3. Расхождения аргумента по двум версиям

В обеих версиях (MXG 979 а 12–13; *Adv. Math.* VII. 65) основные разделы или тезисы трактата излагаются вполне сопоставимо: ничто (не-) есть; (если/поскольку) есть, то непознаваемо; (если/поскольку) есть и познаваемо, не может быть передано другому. Также хорошо видно, что изложение трех главных аргументов представлено в виде аргумента матрешки, т. е. один тезис влечет другой, другой – третий, таким образом, это основной прием, который Горгий здесь использует наряду с апагогическим аргументом.

Секст komponует аргумент для первого шага «ничто (не-)есть» в соответствии с непосредственным образцом, который ясно сформулирован в *Adv. Math.* VII. 66: «если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]», и далее показывает, что Горгий строго придерживается этой последовательности рассуждения при дальнейшем изложении аргумента. Сначала Горгий у Секста рассматривает допущение $\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ (если не-сущее существует) и дает два аргумента против этого. Затем он переходит к следующему допущению $\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ и рассматривает два аргумента против этого. Первый, – что если это так, то оно должно быть либо вечным, либо возникшим, либо и тем и другим одновременно; второй – оно должно быть либо одним, либо многим, и демонстрирует с использованием аргументов предшествующих философов, что ни одно из этих следствий не удовлетворительно. Далее он обсуждает «оба вместе» – $\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon\nu$, – и делает доводы против этого допущения, и наконец, приходит к общему заключению по всем трем шагам: $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ⁴.

Последовательность в *MXG* отличается: автор сосредоточен в первую очередь на рассмотрении шага «оба вместе» – $\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon\nu$, который у Секста завершает рассуждение, а здесь является структурообразующим. Анонимный автор *MXG* начинает свое изложение с общего рассмотрения аргументации первой части, где разделяет аргументы, которые он намерен разобрать, на две группы (979a13–24): собственный «специальный» аргумент Горгия, который никто до него не использовал, – рассуждая «о том, что не есть», Горгий доказывает, что не существуют ни сущее, ни не-сущее; вторая группа аргументов восходит к аргументам элеатов о немножественности и нерожденности, но также используется Горгием не для доказательства «сущего», а для доказательства «не-сущего».

4. «Специальное доказательство» Горгия

О том, что у Горгия было свое собственное доказательство, которое к тому же предшествовало в трактате доказательствам Мелисса и Зенона, т. е. шло первым по порядку, ясно из текста *MXG* 979a23–24: $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\eta\nu \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\nu \acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \alpha\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\chi\nu, \acute{\epsilon}\nu \eta \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$

⁴ Гомперц трактует весь первый аргумент в контексте очень личного отношения Горгия к своим предшественникам-элейцам, что вполне согласуется с его трактовкой радикального нигилизма Горгия, который должен был набрасываться на предшественников с резкой уничтожающей критикой. Он пишет: «Мы видели уже, что аргументация Горгия была главным образом, если не исключительно, направлена против элейцев. С особенным удовольствием он натравливает одного на другого двух младших представителей учения о бытии... Это опровержение одного из младших элейцев другим, во всяком случае, очень забавляло его, и возможно, что тут было замешано и личное чувство» (Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. С. 451–452). К сожалению, этот вывод не согласуется с теми свидетельствами о древних софистах, которые мы встречали у Исократа и которые подразумевают скорее последовательное развитие проблематики о количественном и качественном статусе начал и существующего вообще, чем уничтожающую критику. Также, исходя из формализации, хорошо видно, что Горгий использует не только аргументы элеатов, но и другие, в частности, атомистов и Анаксагора, но их пересказчики по именам не упоминают, и вероятно, поэтому и Гомперц ничего не пишет о том, что и их Горгий с большим удовольствием натравливает друг на друга. Скорее видно другое: вполне рациональное стремление исследовать все фигурировавшие в контексте данной проблемы доказательства и посмотреть, к чему они ведут, а именно, ко второму, и соответственно, третьему структурным аргументам.

ὅτι οὐκ ἔστιν οὐτε εἶναι οὐτε μὴ εἶναι, и из слов, которые заключают всю пятую главу – «таково его собственное (первое) рассуждение» (οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου) (979a33).

В анонсе первого аргумента Горгия автор *MXG* сначала говорит об использовании Горгием доказательств элеатов (Мелисса и Зенона) в своем рассуждении, а потом о включении в канву рассуждения собственного оригинального доказательства, что вполне совпадает с изложением структуры у Секста. Но в подробном разборе структуры доказательства он сначала обращается к собственному шагу Горгия с его последовательной критикой, и только затем пересказывает уже более известные рассуждения. Трудно сказать при подобных расхождениях в пересказах, какова была аутентичная структура доказательств в трактате.

Итак, собственный аргумент Горгия критикуется автором *MXG*, начиная со слов «Из сказанного вовсе не следует...» (Οὐδένα μὲν οὖν δεῖ συμβαίνειν ἐξ ὧν εἴρηκεν) (979a34–b19), и он резюмирует обсуждение собственной аргументации Горгия словами: «после этого аргумента Горгий утверждает...» (μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησὶν...) (979b20) и затем переходит к изложению аргументов, базирующихся на уже известных доказательствах Мелисса и Зенона о рожденном и нерожденном, едином и многом и аргументе о движении, которого нет у Секста.

Остановимся на «специальном доказательстве» Горгия и его критике в интерпретации Дж. Керферда⁵. Важно сразу отметить, что такая последовательность в изложении первого аргумента *MXG* по сравнению с *Adv. Math.* заставила О. Гигона и М. Унтерштейнера считать, что аргументы в изложении двух версий трактата кардинально различаются⁶. Они полагают, что «специальное» доказательство полностью совпадает с первым структурным аргументом, как он последовательно изложен у Секста: εἰ τὸ μὴ ὂν ἔστιν, εἰ τὸ ὂν ἔστιν и «эти оба вместе» – εἰ τὸ ὂν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὂν. По их мнению, *MXG* представляет собой только доказательство раздела εἰ τὸ ὂν ἔστιν, и сделано это иначе, чем у Секста, – без необходимости обращения к аргументам о вечности или рожденности, единственности или множественности. Хотя они и упоминаются далее в *MXG*, но использованы только как вспомогательное средство, в качестве дополнительной иллюстрации, поскольку «специальное» доказательство оказывается более сильным и покрывает все доказательство полностью. У Секста же эти шаги представлены как существенные, и только с их помощью доказывается εἰ τὸ ὂν ἔστι. Если эти авторы правы, то мы сталкиваемся с неразрешимой проблемой, на которую они и указывают: одна из версий пересказа полностью модифицирует сам оригинал трактата в этом разделе доказательства, и нет никаких указаний, какой из версий мог соответствовать оригинал; либо остается предположить, что трактат Горгия изначально бытовал в существенно различавшихся редакциях, одна из которых легла в основу пересказа Анонима, другая – Секста. Но, вообще говоря, по мнению

⁵ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not / G. B. Kerferd // Phronesis. 1955. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.

⁶ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not. P. 6. Керферд полагает, что к этой мысли сначала пришел Гигон, а Унтерштейнер с ней согласился.

Керферда, такой проблемы нет, – автор *MXG* обратил внимание на то, что до Горгия никто из досократиков не использовал подобного аргумента, и решил его подробно рассмотреть.

MXG начинает разбор «специального» доказательства Горгия словами οὐκ ἔστιν οὐτε εἶναι οὐτε μὴ εἶναι (979a24) и снова дословно повторяет его в (979b1), это свидетельствует, что текст не испорчен. По мнению Керферда, возможны три разных перевода этой фразы, каждый из которых имеет свои трудности: 1) не существуют ни сущее, ни не-сущее. Таково наиболее общее истолкование и его можно считать традиционной интерпретацией; 2) ни сущее, ни не-сущее не могут существовать (высказывание включает модальность); 3) невозможно либо существовать, либо не существовать (по сути, обсуждение закона противоречия)⁷. Это третье значение, предложенное Керфердом, не получило поддержки в силу сомнительной концепции о том, что инфинитив без артикля не может выступать в качестве субъекта глагола в греческом языке, но тем не менее конструкции с инфинитивом после ἔστι регулярно используются в значении «возможно, что...». Очевидные параллели к этой фразе находятся у Парменида в не менее труднопереводимых фрагментах В 2.3 DK и В 6. 2–3: «как есть да и как невозможно не быть» (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) и «то, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим» (ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν), и кажется, что Горгий не просто хорошо знал поэму, но держал строки Парменида перед глазами, когда писал эту часть доказательства. К сожалению, фрагменты Парменида не особенно помогают интерпретировать смысл сказанного Горгием, поскольку сами допускают различные толкования. Более того, Горгий не обязательно должен был выдерживать парменидовскую семантику, поскольку занимал по отношению к тому критическую позицию, и не исключено, что как раз и хотел продемонстрировать проблематичность или полисемантическую такого словоупотребления.

Структура «специального доказательства» включает в себя предпосылки и два аргумента. Тезис «невозможно либо существовать, либо не существовать» исходит из тройной предпосылки: (а) не-сущее есть не-сущее, (б) раз не-сущее хоть как-то есть, оно несколько не менее сущее, чем само сущее, (с) соединение первых двух и уточнение: если не-сущее и сущее есть, то они оба вместе существуют в соответствии с аргументом οὐ μᾶλλον (букв. «не менее», но чаще смысл этого аргумента можно передать фразой «не более то, чем это»).

В первой предпосылке Горгий использует смешение копулятивного и экзистенциального смысла «быть» (этот же аргумент приводит и Секст), что впоследствии анализирует Платон в «Пармениде» и что часто в духе Аристотеля называют логической ошибкой, коль скоро одно и то же слово используется в различных значениях. Можно по-разному трактовать использованный Горгием прием, либо считая что греки V в. до н. э. еще не различали семантики «быть», и поэтому «ошибка» Горгия была случайной, либо принимая этот прием за показательный

⁷ Ibid. P. 6–7.

софизм, но нам сейчас важно отметить, что он действительно используется в философской практике впервые, и если у Парменида мы находим скорее интуитивное употребление различной семантики «быть», то Горгий, очевидно, использует ее уже сознательно, выстраивая на этом целое доказательство. Во второй предпосылке он работает с хорошо известным в истории философии аргументом οὐ μᾶλλον. Зачастую его использование приписывают атомистам, в первую очередь Демокриту, и если отвечать на «левкипповский вопрос» положительно, то Левкиппу, причем считается, что атомисты не только использовали οὐ μᾶλλον, но и ввели его в оборот⁸. Это кажется несколько сомнительным, если учесть, что Демокрит был практически современником Горгия, а Левкипп, если он был реальной личностью, был учеником Зенона, и не исключено, что аргумент οὐ μᾶλλον уже в какой-то мере фигурировал у элеатов.

Кроме того, свидетельство об использовании этого аргумента атомистами принадлежит Аристотелю, который пишет буквально следующее: «А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое и (разреженное) – не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое» (*Met. A 985b4 ff.*).

Дело в том, что этот же принцип истолкования материальных начал Аристотель использовал и в отношении Парменида, там, где излагая парменидовскую доксу и полагая ее собственной парменидовской космологией, считал, что Парменид в качестве начал использует два – свет и тьму или день и ночь, одно из которых признает сущим, другое – не-сущим. Мы же помним, что Парменид в доксе излагает «ошибки смертных» и указывает, что они приняли именовать два начала, одно из которых именовать не следует. С точки зрения Парменида, смертные строят свою речь и мышление на бинарном контрадикторном принципе, который автоматически ведет к ошибочным выводам, поскольку, если нечто мы принимаем в качестве *A*, тогда с необходимостью его противоположность мы вынуждены принять в качестве *не-A*, то есть признать некое феноменальное сущее не-сущим и тем самым встать на запретный для мышления путь. Аристотель же не придает этому моменту никакого значения и приписывает Пармениду нарушение собственной логики. Насколько это же рассуждение валидно в отношении атомистов, – это вопрос, поскольку признать, что тело и его отсутствие, и фактически то место, которое тело должно занимать, каким-то образом существуют, т. е. имеются в смысле наличия – это одно, а утверждение, что «пустота» существует тем же самым существованием – это совсем другое. Также ясно, что атомисты использовали понятие μὴ ὄν, но не факт, что они настаивали на его существовании в абсолютном виде, ἀπλῶς. Более того, судя по свидетельству Анонима,

⁸ Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus “Phys.Op.” Fr. 8 // *Phronesis*. Vol. 47. No. 3. 2002. P. 253–263; DeLacy Ph. οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism // *Phronesis*. Vol. 3. No. 1. 1958. P. 59–71.

специального доказательства существования не-сущего у атомистов не было, хотя бы потому, что этот пункт входит в личное новое доказательство Горгия. Как бы то ни было, он сам считает οὐ μᾶλλον сильным аргументом и также кладет его в основу доказательства.

На основании указанных предпосылок Горгий начинает доказательство, которое состоит из двух классических шагов, использующих два главных приема в аргументации: аналогию и полярность, или рассматривающих сущее и не-сущее как противоположные и как тождественные. Итак, каждое из этих доказательств предваряется гипотезой: а) если сущее и не-сущее не одно и то же, а противоположности, то, на основании предпосылок, сущее не существует. Здесь Горгий использует полярность как принцип аргументации и отсылает нас к аргументу «противоположения»⁹. Потом его будет использовать Аристотель, и как мы видели, именно на нем основывает свою интерпретацию атомистов и парменидовской доксы; б) второе доказательство несуществования сущего осуществляется с помощью аналогии, через тождество: не-сущее и сущее одно и то же, и тогда если не-сущее не существует, то и сущее не существует.

Все это доказательство выглядит не слишком корректным. Мы могли бы ожидать, что после тезиса «невозможно либо быть, либо не быть» Горгий станет искать какую-либо возможность для одной из установленных альтернатив и рассуждать в духе «если сущее существует, то» или «если существует не-сущее, то» с выводом в стиле выбора одной из обоснованных альтернатив или отбрасывания ложных гипотез, отвергая все, что не соотносится со здравым смыслом и очевидными вещами. Но в действительности, – и здесь также чувствуется влияние Парменида, – Горгий не ставит во главу угла самоочевидность (например, тезиса «сущее существует») или здравый смысл (на основании которого явно ложно то, что «сущее не-существует»). Мы видим в рассуждении нечто иное, и именно в этом традиционная интерпретация сталкивается с очень серьезным возражением. Рассматриваемый аргумент в допущении превращает себя в нонсенс: он не только не делает необходимого заключения, но приходит к совершенно противоположным выводам, чем те, которых следовало бы ожидать¹⁰. Обычно, если аргумент приводит к ложным выводам, он отбрасывается или пересматривается и отбрасывается исходная гипотеза, но Горгий поступает иначе: он продолжает развертывать рассуждение по принципу «матрешки», словно бы решая

⁹ О полярности как типе аргументации см.: Вольф М.Н. Основания аргументации в раннегреческой философии: полярность как тип аргументации // Вестник НГУ. Серия: Философия (Сибирский философский журнал). 2010. Т.8. Вып. 4. С. 112–118. Аргумент от противоположения (τὸ ἀντικείμενον) сходен с аргументом от корреляции, касающимся контрарных понятий: имеются парные понятия, которые нельзя мыслить по отдельности, такие как добро и зло, свет и тьма, зима и лето и проч. (см.: Герасимова И. А. Проблема добра и зла (дуалистическая и холистическая модели аргументации) // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2006. Т. 6. Вып. 1. С. 98). Ср. с платоновскими великими родами: тождественное и иное, движение и покой, единое и многое. Горгий строит рассуждение так, как если бы задействованы были контрарные, а не контрадикторные понятия, где возникновение (уничтожение) одного влечет уничтожение (появление) другого, хотя в случае с «быть» и «не-быть» этого происходить не должно.

¹⁰ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not ... P. 8.

посмотреть, к чему же мы придем даже с учетом того, что нам придется пройти это рассуждение через заведомо ложные (с точки здравого смысла, но не с точки зрения развертывания доказательства) шаги.

Итак, на уровне предпосылок было видно, что все существует, и сущее, и не-сущее, а перейдя к доказательствам, мы получили, что не существует ни одно, ни другое. Уже на уровне первой гипотезы, когда мы впервые пришли к выводу, что сущее не существует, и установили явное противоречие со здравым смыслом, можно было бы остановить доказательство, и *a contrario* согласиться с предпосылками. Но Горгий продолжает доказательство, проверяет все варианты и в результате из допущения, что сущее и не-сущее тождественны, тоже выводит, что сущее не существует, как и не-сущее. При этом, хорошо видно, что вывод, к которому должен был прийти Горгий, может быть только один, тот, что соответствует предпосылкам: все существует, но он, как ни странно, и если верить автору MXG, делает другое заключение: не существуют ни сущее, ни не-сущее (979a24).

Собственно на этом моменте основывает свою критику автор MXG, которому очевидно, что этот аргумент должен завершиться признанием существования всего, «все существует», хотя бы по тому же самому принципу οὐ μᾶλλον, поскольку, «развернув» доказательство в другую сторону, мы сравным успехом получаем обратный горгиевскому вывод, что все существует. Но на наш взгляд, важно помнить, что рассуждение еще не окончено (если не брать во внимание свидетельство Секста, где данное рассуждение идет последним пунктом, как и в анонсе): Горгий еще не озвучил свой главный тезис οὐδὲν ἔστιν, амбивалентный в силу неоднозначного перевода двойных отрицаний. Эта амбивалентность допускает провокативный и уничтожающий для парменидовской системы тезис: *не-что-то существует в качестве отсутствия чего-бы-то-ни-было*, раз мы только что обсуждали это, смогли об этом что-то сказать, а тем самым и помыслить.

Важно остановиться на еще одном моменте: судя по тому, что говорит о трактате автор MXG, речь у Горгия должна идти о феноменальном сущем, и это хорошо будет видно во втором и третьем структурных аргументах, такое положение еще раз показывает, что все рассуждение имеет под собой гносеологическую подоплеку. Пока в первом аргументе эта интенция не бросается в глаза явно, и все рассуждение, на первый взгляд, выдержано вполне в парменидовском духе, но местами по тексту встречаются маркеры, которые призваны сразу же на первом этапе правильно нас сориентировать: Горгий не говорит о существовании как абсолютном предикате, как о максимально отвлеченной и спекулятивной характеристике мыслимого, он говорит о том, что содержит этот предикат: о вещах или о «делах», τὰ πράγματα (979a27). К сожалению, эту строку сложно рассматривать как прямую цитату из Горгия, – слово φησί, «он говорит», которое можно рассматривать как маркер прямой цитаты, аноним употребляет только в следующем предложении, но что важно, этот момент согласуется с последующими шагами аргументации и подтверждает наш исходный тезис о базовой гносеологической ориентации Горгия.

Итак, если мы отходим от максимально абстрагированного уровня рассуждения Парменида и возвращаемся к вещам, то о них мы бы сказали, ориентируясь на некоторый уровень здравого смысла, что некоторые вещи есть, некоторых нет (забегая вперед горгиевского рассуждения, например, море и морская пучина подлинно существуют, а вот Сцилла и Химера, скорее всего, не существуют; сражение на колесницах – обычная практика, а морское сражение на колесницах – невозможно). Но Горгий утверждает, что ни того, ни другого и уж тем более обоюдного нет. На этот вывод направлена критика Анонима в следующей главе *MXG*.

5. Критика у Анонима «специального доказательства» Горгия, базирующегося на «копулятивной предпосылке»

Итак, автор *MXG* переходит к собственной критике «специального аргумента» Горгия, начиная ее словами: «Из сказанного вовсе не следует, что *не-что-то существует*» (οὐδαμῶθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν μηδὲν εἶναι). Цель «специального доказательства», как мы помним, состояла в том, чтобы доказать, что «не существуют (или невозможны) ни сущее, ни не-сущее», но почему же критицизм направлен на несколько другой тезис, μηδὲν εἶναι? Свет на это может пролить *Adv. Math. VII. 76* и предшествующее рассуждение о несуществовании обоюдного («и того, и другого вместе»), т. е. того, что одновременно и сущее, и не-сущее (это подкрепляет тезис о том, что «специальное доказательство» посвящено доказательству невозможности быть и не-быть).

В структуре первого аргумента в *Adv. Math.* первый шаг доказывает несуществование не-сущего, второй – несуществование сущего (в доказательстве чего используются известные аргументы элейцев), а третий шаг – обоюдного: «А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее – это тоже легко понять» (ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρα ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον) (*Adv. Math. VII. 75*), а это собственно и есть «специальное доказательство» Горгия, в результате которого становится ясно, что обоюдное – сущее и не-сущее одновременно – невозможно. В качестве вывода по этой «специальной» части доказательства Горгий провозглашает μηδὲν εἶναι, а уже по всем трем шагам аргументов, что οὐδὲν ἔστιν.

В чем же состоит критика «специального доказательства» в *MXG*? Ее автор последовательно и старательно опровергает все шаги аргумента Горгия, показывая, что все они нерелевантны, и начинает с опровержения предпосылок.

Мы помним, что Горгий в начале доказательства допускает явный софизм, смешивая копулятивную и экзистенциальную семантику «быть», считая, что если можно сказать, что «не-сущее есть не-сущее», то оно хоть как-то есть. Автор критики первым делом обрушивается на этот шаг аргументации.

В первую очередь Аноним начинает с опровержения предпосылок и обнаруживает подмену копулятивного смысла экзистенциальным. Собственно, все опровержение строится на обсуждении возможности такой подмены

и демонстрируется, что если исходным пунктом доказательства окажется эта подмена смыслов, то и любой его шаг окажется не валидным.

В каком смысле не-сущее существует, задается вопросом Аноним. И отвечает: если не-сущее существует (или не-сущее возможно), то такое существование может быть двояким. Прежде всего, о нем можно просто сказать так же как и о сущем, что оно есть. Это указание на использование экзистенциальной семантики «быть», когда, кроме существования, об объекте ничего не утверждается (V.1.a). Очевидно, говорит Аноним, что если об объекте «не-сущее» утверждается, что он существует, то высказывание ложно. Что касается второй возможности, когда утверждается, что «не-сущее есть не-сущее», то здесь используется копулятивная семантика «быть», но Горгий придает ей значение существования. Что именно он делает? Когда мы произносим высказывание «Кербер есть трехглавая собака», мы не имеем в виду, что этим подтверждается такое положение дел, при котором собака Кербер действительно существует. Задача связочного глагола в другом: «существование» в этой фразе связывает субъект с предикатом логически, но не указывает на действительность и на истинное положение дел. Горгий смешивает эти два уровня, и получается, что коль скоро не-сущее есть не-сущее, то оно хоть каким-то образом есть. Аноним отвечает, что даже если же мы подразумеваем за этим некую действительность или положение дел, т. е. признаем, что не-сущее действительно есть, то мы в любом случае должны считаться с тем, что (V.1.b) не-сущее, хотя оно и есть, существует каким-то отличным от реального и истинного существования способом. Он будет не подлинным, а само существование явно отлично от существования сущего, поскольку не-сущее только подобно сущему в таком роде существования, а в действительности – Аноним возвращает Горгию используемый им далее аргумент противоположения – сущее и не-сущее контрарконтракторны. Это очень любопытный момент «на опережение» аргумента, поскольку именно на этом же самом основании Горгий опровергнет свои «копулятивные» предпосылки на первом шаге специального доказательства. Но Аноним здесь предъявляет претензии не столько Горгию, сколько вообще аргументам, построенным на смешении копулятивного и экзистенциального смысла: рассуждение, построенное таким образом, не очевидно и не необходимо, поскольку одно из двух существует истинно – «собака существует», здесь несомненный экзистенциальный смысл, поскольку на феноменальный объект высказывания можно указать, а другое – не истинно, поскольку Кербер феноменально не существует.

Далее Аноним переходит к собственно опровержению «специального» доказательства, «Почему все же не есть ни сущее ни не-сущее и почему не оба или один из двух не есть?». В первую очередь (2) он апеллирует к здравому смыслу, к очевидности: не есть не-сущее просто потому, что никто не согласится, что не-сущее есть. Но если допустить (3), что не-сущее могло бы быть чем-то, например, быть «чем-то не-сущим» (быть Кербером), то здесь как раз работает то самое опровержение тождества копулятивного и экзистенциального смысла, которым Аноним предварил все рассуждение: одно из них существует актуально, другое – каким-то неподлинным

образом, а значит, и тождества этих двух существований нет, принципы их существования различаются (как в случае с Парменидом мы различали «существовать в качестве Пенелопы» и «существовать в качестве Одиссея»; но там различались виды существования (и это дало нам возможность говорить о введении предикационной семантики «быть»), а оно само признавалось принципиально тождественным; здесь же и само существование различается, иными словами, это «есть» мы тоже должны понимать по-разному»).

Следующий шаг опровержения (4) основан на допущении тождества копулятивного и экзистенциального смыслов («как же это странно, сказать, что не-сущее есть!») – восклицает Аноним, пораженный ходом рассуждения Горгия) и демонстрирует, что в этом случае οὐ μᾶλλον «работает» не так, как ожидалось: консеквент становится противоположным, что меняет и весь вывод, – раз не-сущее есть, то и сущее есть, а значит и вывод – с учетом тех же самых аргументов, которые использует Горгий – должен быть противоположным, а именно все есть существующее.

Далее идет опровержение (5) доказательства по полярности (противоположению): если мы допустили, что сущее и не-сущее противоположности и что не-сущее существует, то это не влечет не существования сущего, поскольку в любом случае лежащая в основании всего нашего доказательства подмена копулятивного смысла экзистенциальным требует признания тезиса, что «хоть что-то хоть как-то существует», а значит, и сущее должно хоть как-то существовать.

И наконец, на последнем шаге опровержения (6), доказательства по аналогии, по признанию тождества с использованием аргумента οὐ μᾶλλον, Аноним показывает, что у Горгия следовало, что все не более есть, чем не-есть, а значит, все не-есть, но опять-таки, если мы применяем тезис «хоть как-то есть», то и здесь οὐ μᾶλλον снова играет в нашу пользу: все не более не-есть, чем есть, а значит, все есть.

Важно отметить, что все это доказательство Горгия выглядит таким образом, что его с любого шага можно продолжить в духе *a contrario* и прийти к совершенно противоположным выводам, чем те, что были озвучены.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вольф М. Н. Трактат *О не-сущем, или О природе Горгия* в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 152–169.
2. Вольф М.Н. Основания аргументации в раннегреческой философии: полярность как тип аргументации // Вестник НГУ. Серия: Философия (Сибирский философский журнал). 2010. Т.8. Вып. 4. С. 112–118.
3. Герасимова И. А. Проблема добра и зла (дуалистическая и холистическая модели аргументации) // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2006. Т. 6. Вып. 1.

4. Гомперц Т. Греческие мыслители. Мн.: Харвест, 1999.-Т.1.
5. Секст Эмпирик. Против ученых // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Вступит. статья и перевод с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. С. 73–77.
6. DeLacy Ph. οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism // Phronesis. Vol. 3. No. 1. 1958. P. 59–71.
7. Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not / G. B. Kerferd // Phronesis. 1955. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.
8. Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus “Phys.Op.” Fr. 8 // Phronesis. Vol. 47. No. 3. 2002. P. 253–263.



Y H

5

: @9? 699A9; v
I27



ЖУ КХОБКТ ОИНФСОТ УХЧФЪЖМФ БН МФЧМОЖЪЖУ Й ХСЖЪФ

VT c f NRf Rghc j

VTXayay ffz d <—ffAffi < uTb Zuε ffz α<y g-vyttuTbNtuTh< ffz
f γΔuTbMuxyNq ffz gwyThyΔ1b ffδffΔv-ttΔ>Sf γΔu2

gyThffittgwyTh- wMXXfwuay

OffThuwafvytyΔffδ-δL ι uThyη7ty

ЖЗББ ИБЖ k y Δffe α<uadtffai“ ffituΔTffitf uDuTb d-uaff -Th- ytyThfiuΔu“ yΔ<ux vyyThNou>Th γΔ ffz
ΔfNoy SuttuaaffTbffitΔiywu-waΔyΔffz α<y zff-ffe -Th <ff-ΔxwuΔyNofiaffThiε <ff-y-uTb u-ffz -aΔwffThayyThΔ
uty zffitN°Th u <ff-Δxw ΔΔyN° -The <w< α<y wffThayyThΔuty xyaytN°Thx vι yuw< ffa<yttf -Δ <ff-Δxw
uΔyNofiaffThNou <uδy vyyThyΔx vι dtffai“ ffituΔoff ”γΔxι <Δα<yΔΔα<ua N°uThΔN°yυΔty ffz u-α<-ThΔ
gγvΔftγyThfi <—ffAffi <yttΔ <uδy u-Δf γΔx α<-ΔuΔyNofiaffThThyfi-ΔyN°wffThyηαΔTffitf uΔ<ux vyyThyΔTh
α<-ΔuΔyNofiaffThff ”γΔxι α<y -Thv —α zffitu N°uThff wffNofity<yTh α<uaε <w< α<y ffa<yttN°uTh<-ThΔa ffΔ
ff yTh<-ΔuΔyNofiaffThux vyyThyNofifff -Thvι d-uaff ò -Th<y wfftyffzN°uThuTh+ΔyΔffz <ffe offwffNofity<yTh
ΔfNoy wffNofiyη lffitte <ff-y2 ffv”ywaΔS-Th+5ε y Δffe α<ua fftytt-ThytfityuaaffThffz dtffai“ ffituΔα<yΔΔ <uDuTh
uxδuThi“ y ffdytti “ff n—ff-Δ-ThytfityuaaffThffz α<-Δα<yΔΔF-a-ΔNofity wff<ytyThuTh N°NoyTh off α<y vttawΔN°
α<uawThry yδy-yx u“u-Thα<y uΔuffTh7

РК Я ФЧЙБ dtffai“ ffituΔ <ffNoff NoyThytuSTffitf uΔSc Thb fffThNy-ThSd-uaff5 yuyayΔsty-uaδ-ΔN°uvffγα
αtyα<S-ThyThffTh-uwδffitffiffΔaffTh-u -ayxyΔSfiuttuTh uε <ff-y5<ff-ΔN°7

ЖИРУФЯ СКЙМТ КУБУ -ΔΔyxi ε uΔfiyttffitN°yx ε -α< ThThw-Δyfiiffittu ffz f UgS7dtff’ywa ð y
tyuΔffThv-yThΔuTh δu-x-α ffz>Thε -yx“y -Th<y uThyThfiuttu-“N°ffzttuaffTh-α И : @9? @9A9; 7

Введение

В настоящей статье¹ мы намерены показать, что использование холистического понимания целого можно обнаружить не только у Платона², но также у Протагора и Горгия.

Как мы намерены показать, холистическое понимание целого является ключевым для построения гипотетического обоснования знаменитого тезиса Протагора (далее – *НМ*), см. Plato, *Theaet.* 152a2–4 = 80 DK B 1 (См. также Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 60; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX, 51):

‘πάντων χρημάτων μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, ‘τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’

человек есть мера всех вещей, существующих – что они существуют, несуществующих – что они не существуют.

Также мы намерены показать, что холистическое понимание целого используется Горгием в трактате *О не-сущем* (*MXG* VI, §§23–26). Таким образом, мы полагаем, что замечание А. Мурелатоса³ о том, что Г. Калоджеро⁴ ошибается, когда приписывает Горгию использование здесь «протагоровского релятивизма», провозглашаемого в *НМ*, следует скорректировать.

Наконец, мы укажем на связь холистических допущений Платона с эпистемологическими проблемами, порождаемыми *НМ*⁵.

Формализация холизма

Мы будем подразумевать под холистическим пониманием целого следующий тезис:

(Н) *Какая-либо конstituента первого целого отличается от каждой конstituенты второго целого если и только если каждая конstituента первого целого отличается от каждой конstituенты второго целого.*

¹ Публикуемая сейчас статья является расширенным вариантом статьи: Берестов И.В. Разновидности холистического допущения у Протагора, Горгия и Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. (В печати)

² Как показано в Harte V. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. – Oxford, New York: Clarendon Press, 2002.

³ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics. – 1987. – Vol. XV, No. 2. – P. 164, note 2; P. 166, note 31.

⁴ Calogero G. Studi sull' eleatismo. – Florence, 1977. – P. 262.

⁵ Этот аспект платоновского холизма остался за рамками прекрасной работы Harte V. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. – Oxford, New York: Clarendon Press, 2002.

Под (несобственными) конституентами целого в (Н) и далее мы будем понимать объекты (части), связываемые в целое какими-либо отношениями, свойства объектов и отношения между ними, а также само это целое.

Положение (Н) подразумевается в нескольких широко известных формулировках холистического подхода к соотношению целого и его частей или конституент. В качестве примера приведём следующую формулировку:

(Н¹) Любая конституента целого определяется через каждую из его конституент.

В (Н¹) принимается следующее: «определяется чем-то» = «получает некоторую определённую, некоторые характеристики от чего-то»; т.е. речь идёт о *determinatio*, а не о *definitio*.

В (Н¹) подразумевается, что взаимоопределяемость конституент целого означает невозможность для некоторой конституенты оставаться той же самой при изменении хотя бы одной из конституент того целого, в которое эта конституента входит. Более точно эта мысль выражена в (Н).

Положению (Н) эквивалентно положение:

(Н²) Некоторая конституента первого целого тождественна некоторой конституенте второго целого если и только если каждая конституента первого целого тождественна соответствующей конституенте второго целого.

Частным случаем (Н) является положение:

(PW) Одна и та же часть не может содержаться в различных целых.

Одним из условий, при которых имеется «целое», о котором идёт речь в (Н), является следующее:

(Rel→W) Если какие-либо объекты соотнесены каким-либо отношением, то имеется некоторое целое (например, положение дел), содержащее все эти объекты, соотнесённые этим отношением, или целое, тождественное некоторым соотнесённым объектам и содержащее все остальные.

Ещё одно допущение касается не целого вообще, а специфического целого, которым является пропозиция как объект пропозициональной установки, на которую направлен интенциональный акт.

(IndepIA) Если интенциональный акт направлен на внутренний интенциональный объект, то этот внутренний интенциональный объект определяется этим и только этим интенциональным актом.

Частным случаем (IndepIA) является:

(Id) Интенциональный акт и внутренний интенциональный объект этого акта тождественны друг другу.

Оправдать (IndepIA) можно через допущение, что интенциональный акт тождественен тому целому из внутренних интенциональных объектов (пропозиции), на которое он направлен. Также можно допустить, что интенциональный акт не

зависит от других интенциональных актов, являясь проявлением «свободной» или «независимой» активности субъекта, и если актов много, то в целом окажутся части не определяемые друг через друга, что запрещено в (Н). При этом можно доказать, что направленность интенционального акта на реальный объект невозможна, поскольку реальный объект содержит характеристики, независимые от тех, которыми его наделяет интенциональный акт, но это ведёт к наличию в целом конституент, не определяющихся через другие конституенты, что невозможно по $(\text{Rel} \rightarrow W) \& (H)$.

Положение (H) можно формализовать в виде:

$$(H_f) \quad (\exists c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2) \leftrightarrow (\forall c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2),$$

где c_1 является переменной, пробегающей по конституентам произвольного целого w_1 , c_2 является переменной, пробегающей по конституентам произвольного целого w_2 : $c_1 \in w_1 \& c_2 \in w_2$.

Положение (Id) можно формализовать в виде:

$$(Id_f) \quad (\forall \mu) (\forall p) (\forall A) [(A_\mu \wedge p) \leftrightarrow \mu = \wedge p].$$

Выражение « $A_\mu \wedge p$ » читается как «интенциональный акт μ типа A направлен на пропозицию $\wedge p$, которую выражает предложение p ».

С учётом (Id_f) , мы можем записать исходный, являющийся базовым для последующих вариаций, частный случай (H_f) – холистическое допущение о соотношении частей и целого не для любого целого, как было в (H_f) , а только для специфических целых, которыми являются пропозиции (для облегчения понимания формулы мы будем рассматривать простейшие пропозиции, выражаемые предложениями с одноместными предикатами):

$$(HPr^{basic}) \quad [A_\mu^1 \wedge P(a) \& A_\nu^2 \wedge Q(b)] \rightarrow [\{\wedge P(a) = \wedge Q(b) \vee \mu = \nu \vee P = Q \vee a = b\} \leftrightarrow \{\wedge P(a) = \wedge Q(b) \& \mu = \nu \& P = Q \& a = b\}].$$

В (HPr^{basic}) и далее мы подразумеваем возможность универсальной квантификации перед всей формулой по каждому терму, но не будем записывать кванторы, чтобы облегчить понимание формул.

Выражение « $A_\mu^1 \wedge P(a)$ » в (HPr^{basic}) читается как «интенциональный акт μ типа A^1 направлен на пропозицию $\wedge P(a)$, которую выражает предложение $P(a)$ ».

Далее используем следующие допущения:

($\neq S$) Если субъекты различны, то их интенциональные акты различны –

$$[A_{\mu(s_1)}^1 \wedge P(a) \& A_{\nu(s_2)}^2 \wedge Q(b)] \rightarrow [s_1 \neq s_2 \rightarrow \mu(s_1) \neq \nu(s_2)].$$

($\neq A$) Если типы интенциональных актов (восприятие, понимание, вера и проч.; различие типов выражается через различные пропозициональные установки или различные эпистемические операторы) различны, то интенциональные акты различны –

$$[A_\mu^1 \wedge P(a) \& A_\nu^2 \wedge Q(b)] \rightarrow [A^1 \neq A^2 \rightarrow \mu \neq \nu].$$

С использованием приведённых положений можно получить следующее положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция:

Из $(HPr^{basic}) \& (\neq S) \& (\neq A)$ можно получить ещё одно положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция; это положение можно рассматривать как вариацию (HPr^{basic}) :

$$(HPr) [A^1_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \& A^2_{\nu(s_2)} \wedge Q(b)] \rightarrow [\{ \wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \vee \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \vee s_1 \neq s_2 \vee P \neq Q \vee a \neq b \vee A^1 \neq A^2 \} \rightarrow \{ \wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \& \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \& P \neq Q \& a \neq b \}].$$

Выражение $\ll A^1_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \gg$ читается как «субъект s_1 обладает интенциональным актом μ типа A^1 , направленным на пропозицию $\wedge P(a)$, которую выражает предложение $P(a)$ ».

Неформально, в (HPr) говорится следующее:

Если хотя бы одна конstituента одной пропозиции отличается от соответствующей конstituенты другой пропозиции (причём среди конstituент пропозиции присутствует сама пропозиция) или тип интенциональных актов, направленных на эти пропозиции, различен, или различны субъекты этих актов или сами эти акты, то все конstituенты этих пропозиций различны и направленные на эти пропозиции интенциональные акты тоже различны.

Теперь посмотрим на то, в каком виде (HPr^{basic}) и (HPr) используются Протагором, Горгием и Платоном.

(HPr) в НМ Протагора

Начнём с анализа тезиса НМ Протагора. Отношение « s является мерой для p » будем понимать как «пропозиция p (интенциональный объект a), которую понимает субъект s , зависит от s , в том смысле, что если бы s был другим, то p (интенциональный объект a) тоже была бы другой». Пусть $\mu(s_1)$ означает акт мышления μ , зависящий от s_1 , $\nu(s_2)$ означает акт мышления ν , зависящий от s_2 . В этом случае НМ можно записать в следующих двух вариантах:

$$(Pr) \{ G_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \& G_{\nu(s_2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow \wedge P(a) \neq \wedge Q(b).$$

$$(Pr') \{ G_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \& G_{\nu(s_2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow a \neq b.$$

Неформально:

Если два субъекта, постигающие две пропозиции, различны, то и сами эти пропозиции, и объекты, о которых идёт речь в этих пропозициях, тоже различны.

Положения (Pr) и (Pr') являются частными случаями (HPr) .

В современной литературе позиция Протагора часто характеризуется как «релятивизм истины», в соответствии с которым истинность пропозиции релятивизирована к субъекту. Эту релятивизацию можно выразить так: любая пропозиция (истинная для кого-то) истинна только для него. Положение (Pr) истинно при замене G на произвольные эпистемические операторы, так что мы можем записать (Pr) для эпистемического оператора B^T , $\ll B^T_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \gg$ читается как «субъект s_1 , в

своём интенциональном акте μ , считает истинной пропозицию $\hat{P}(a)$. В этом случае (Pr) переписывается в виде:

$$(\text{PrT}) \{ \mathbf{B}_{\mu(s_1)}^T \hat{P}(a) \& \mathbf{B}_{\nu(s_2)}^T \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow \hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b).$$

Неформально:

Если два субъекта, считающие истинными две пропозиции, различны, то эти пропозиции также различны.

В (PrT) подразумевается, что об истинности пропозиции нельзя говорить без указания на тот интенциональный акт (принадлежащий некоторому субъекту), в котором эта пропозиция признаётся истинной (нет свойства «быть истинной», есть только неанализируемый оператор *считает истинной*), так что пропозиция истинна тогда и только тогда, когда она присутствует в системе убеждений субъекта⁶. Т.о., в (PrT) подразумевается положение:

(RT) Любая пропозиция $\hat{p}$ истинна для субъекта s если и только если $\hat{p}$ присутствует в системе убеждений субъекта s .

Положение (RT) можно считать обычной трактовкой «релятивизма истины».

Из (RT) следует, что разные субъекты могут не считать истинной одну и ту же пропозицию. Помимо этого, в (PrT) присутствует также и более сильное требование: разные субъекты не считают истинной одну и ту же пропозицию. Поэтому вариант релятивизма истины, описываемый в (PrT) и рассматриваемый нами как одна из возможных формализаций НМ, можно назвать **радикальным релятивизмом истины**.

(HPr) в «О не-сущем» Горгия

В трактате Горгия *О не-сущем* или *О природе* говорится следующее (MXG VI, §23, 980b8–11⁷):

«Если же предположить, что возможно [для говорящего] познать [нечто], и даже сказать о том, что ему удалось познать, то мыслит ли при этом слушающий то же самое? Ибо одно и то же не может совместно присутствовать во многих и отдельных [целых]; ибо в этом случае одно стало бы двумя».

Мы полагаем, что в этой цитате содержится положение, которое можно формализовать следующим образом:

$$(G23) \{ \mathbf{G}_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& \mathbf{G}_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow a \neq b.$$

Неформально:

⁶ Именно так определяется «релятивизм истины» в Edelberg W. *Intentional Identity and Attitudes* // *Linguistics and Philosophy*. – 1992. – Vol. 15. – P. 568; см. также Lee M.-K. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. – Oxford: Oxford University, 2005. – P. 32.

⁷ См. греч. текст в Aristoteles. *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* // *Aristotelis opera* / Bekker, I., ed. – Vol. 2. – P. 202–206. – Berlin: Reimer, 1831; Вольф М. Н. Трактат *О не-сущем*, или *О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI*: Условно-формальная структура и перевод // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2014. – Т. 8, вып. 2. – С. 152–169; пер. наш.

Если два субъекта, постигающие две пропозиции, различны, то объекты, о которых идёт речь в этих пропозициях, также различны.

Видно, что $(Pr') = (G23)$. Положение $(G23)$ является частным случаем (HPr) .

С нашей точки зрения, в приведённой цитате из *MXG VI*, §23, 980b8–11 Горгий приводит основание для $(G23)$:

Одна и та же часть не может присутствовать в «отдельных», а значит, различных, целых, ведь часть в первом целом не тождественна части во втором целом.

Выше мы обозначили это положение как (PW) .

Другие частные случаи (HPr) можно обнаружить ниже, в §§24–26.

Горгий подводит итог третьему аргументу (*MXG VI*, §§20–26, 979a12–980b21; *Sext. Adv. Math. VII*, 83–87), говоря, что знание одного субъекта не может быть сообщено другому субъекту, отличному от первого, поскольку (*MXG VI*, § 26, 980b19):

«... οὐδεὶς ἑτέρων ἐτέρῳ τὰὐτὸν ἐννοεῖ».

«... никто не мыслит то же самое, что и кто-то другой».

Иначе говоря, передать то, что знаешь, думаешь и проч. о фиксированном интенциональном объекте невозможно (помимо прочих оснований, которые нами не рассматриваются⁸) просто потому, что успешная передача подразумевает, что субъекты понимают один и тот же интенциональный объект, а это невозможно в силу предположительно признаваемого Горгием (HPr) .

В связи с этим заметим, что киренаики⁹ (*apud Sextus Empiricus, Adv. Math. VII*, 195–198) и Феодосий (*Theodosius*, скептик нео-пирронистской направленности, *apud Diogenes Laertius, Vitae philosophorum IX*, 70) доказывали тезис о непостижимости содержания других сознаний. В этом доказательстве¹⁰ используется тезис о приватности интенциональных объектов.

Этот тезис¹¹ признаётся также и Платоном в *Theaet.* 154a2. Здесь Платон провозглашает приватность объекта восприятия для каждого воспринимающего субъекта (*ἐκάστῳ ἰδίῳ*), т.е. доступность его для одного и только одного воспринимающего субъекта. Платон выдвигает этот тезис как довод в пользу позиции Протагора, и сам Платон не ни разу пытается отвергнуть это утверждение. Этот тезис может быть формализован как (Pr') .

Работа, проделанная в *Tsouana V. Remarks...* весьма убедительна, хотя мы хотели бы внести одну поправку: мы не можем согласиться с тем, что киренаики и Феодосий были «единственными античными философами», которые доказывали тезис о непостижимости содержания других сознаний¹². Действительно, *MXG VI*, § 26, 980b19

⁸ Подробный анализ третьего аргумента см. в *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics*. – 1987. – Vol. XV, No. 2. – P. 135–170.

⁹ По *Tsouana V. Remarks About Other Minds in Greek Philosophy // Phronesis*. – 1998. – Vol. 43, iss. 3. – P. 247.

¹⁰ По *Tsouana V. Remarks ...* – P. 251.

¹¹ В соответствии с трактовкой из *Tsouana V. Remarks...* – P. 254.

¹² *Tsouana V. Remarks...* – P. 257.

ясно показывает, что Горгий также был среди таких философов. Приведённая нами цитата из *MXG VI*, § 26, 980b19 свидетельствует о признании Горгием (Pr) или (Pr'), являющихся весьма естественными и одинаково допустимым её интерпретациями. Для Горгия в нашей интерпретации объекты каждого интенционального акта оказываются изолированными в мире субъекта этого акта.

(HPr) в «Теэтете»

Положения (Pr) и (Pr') можно обнаружить во многих текстах у Платона. Рассмотрим один фрагмент из «Теэтета» (*Thaet.* 154a):

«Сократ. А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же (ὅμοιον), как и тебе? Будешь ли ты настаивать на этом или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же (ταὐτό), поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково?

Теэтет. Я скорее склоняюсь ко второму, чем к первому».

Здесь мы видим утверждение, что при изменении субъекта меняются и их «представления», т.е. что различие в субъектах влечёт различие в объектах их внутренних интенциональных актов. Формализовать это положение можно так же, как и НМ – через (Pr) & (Pr').

У Платона можно обнаружить и другие частные случаи (HPr). Если рассматривать объект чувственного восприятия как интенциональный объект, то Платон утверждает, что субъект восприятия и его объект образуют холистическое целое, части которого характеризуются друг через друга. См. *Theaet.* 159e–160a¹³:

«Сократ. И, воспринимая так, я уже стану чем-то иным: ибо от различных [воспринимаемых] вещей – различные [акты] восприятий, делающие отличным и другим самого воспринимающего; равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим.

Теэтет. Это так.

Сократ. И я не остаюсь таким же, как был, и вино не будет таким, как было».

Получается, что Сократ в первом состоянии, который ещё не изменился под влиянием воспринимаемого вкуса вина, отличается от Сократа во втором состоянии, который уже изменился под влиянием воспринимаемого вкуса вина. Здесь подразумевается, что различные акты восприятия принадлежат разным субъектам: $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$. В свою очередь, вкус вина, после изменения Сократа (или сократовского акта восприятия), также изменяется. Если считать, что объекты воспринимаются

¹³ Если не оговорено особо, «Теэтет» цитируется в пер. Т.В. Васильевой, по Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 192–274; пагинация всех диалогов Платона осуществляется по *Plato. Platonis opera*, vols. I–IV / Burnet, J., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.

посредством пропозиций, т.е. что восприятие является одной из пропозициональных установок, то получаем:

$$(Th1) \{ (P_{\mu(s1)} \wedge P(a)) \& P_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& a \neq b \} \rightarrow \{ \mu \neq \nu \& s_1 \neq s_2 \& \wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \}.$$

Видно, что (Th1) выводится из (HPr) и описывающего рассматриваемую Платоном ситуацию тезиса $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$.

Использование частных случаев (HPr) мы видим также и в подразумеваемой взаимозависимости субъекта и его интенционального объекта в «речи Протагора» из платоновского диалога «Теэтет». С одной стороны, персонаж Протагор здесь утверждает, что мнение человека с «дурным» состоянием души «соответствует» этому состоянию – *Theaet.* 167b 1–2. Таким образом, мнение (= интенциональный объект = пропозиция) зависит от субъекта или от интенционального акта, так, что для различных актов пропозиции также различны:

$$(Th2) \{ B_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& B_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow \wedge P(a) \neq \wedge Q(a).$$

Положение (Th2) является частным случаем (HPr).

С другой стороны, «тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого – другое» – *Theaet.* 166d. Таким образом, субъект, или интенциональный акт, зависит от своего мнения (= интенционального объекта = пропозиции):

$$(Th3) \{ B_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& B_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& \wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \} \rightarrow s_1 \neq s_2.$$

Положение (Th3) выводятся из (HPr) и описывающего рассматриваемую Платоном ситуацию тезиса $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$.

Кроме того, у Платона имеется чёткая формулировка тезиса, неоднократно встречающегося у Горгия и Секста Эмпирика, о недостижимости для одной познавательной способности интенционального объекта другой познавательной способности – см. *Theaet.* 185a:

«Сократ. А не пожелаешь ли ты согласиться, что осязаемое посредством одних способностей невозможно ощущать посредством других, например, осязаемое для слуха – посредством зрения, а осязаемое для зрения – посредством слуха?».

Здесь утверждается, что различие в интенциональных актах влечёт различие в интенциональных объектах:

$$(Th4) \{ P^a_{\mu} \wedge P(a) \& P^{\nu}_{\nu} \wedge Q(b) \& \mu \neq \nu \& P^a \neq P^{\nu} \} \rightarrow a \neq b.$$

Положение (Th4) также выводится из (HPr) и является частным случаем последнего.

(HPr) в «Пармениде»

Разберём другие тексты Платона, которые могут интерпретироваться как свидетельствующие о признании им некоторых частных случаев (HPr). В *Parm.* 134d–e боги соотносят свои объекты исключительно со своими объектами, тогда как люди

соотносят свои объекты исключительно со своими объектами. Из этого следует, что ни люди не знают божественных объектов, ни боги – человеческих. Таким образом, Платон утверждает, что $a \neq b$, если a и b задаются характеристиками, приписываемыми им разными субъектами. «Субъекты» здесь можно заменить на «интенциональные акты»: интенциональные акты богов и людей принципиально различны, поскольку у богов они «совершенны», а у людей – нет (*Parm.* 134d–e¹⁴):

«Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас, и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаём, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают».

Это значит, что Платон утверждает следующее положение:

$$(PI_{\text{Parm}}) \quad \{K_{\mu(s_1)} \wedge P(a) \& K_{\nu(s_2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2\} \rightarrow a \neq b.$$

Видно, что (PI_{Parm}) близко к (Pr') и является частным случаем (HPr) .

(HPr) в «Софисте»

В *Soph.* 263a5–b8 присутствует развёрнутое доказательство немыслимости субъектно-предикатной пропозиции, отрицающей данную пропозицию. Платон здесь утверждает: если принимается первая пропозиция, что *Теэтет сидит*, то вторая пропозиция, что *Теэтет летит* (подразумевающая пропозицию, что $\neg(\text{Теэтет сидит})$) высказывает о Теэтете «то, что не должно быть высказано о нём», а значит, если вторая пропозиция высказывается о ком-то или чём-то, то точно не о Теэтете из первой пропозиции. Формализовать это можно следующим образом:

$$(Soph1) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \& G_{\nu} \wedge \neg P(a)\} \rightarrow a \neq b.$$

Положение $(Soph1)$ выводится из (HPr) . Действительно, следующую формулу можно считать тождественно истинной:

$$(\neg p) \wedge p \neq \neg p.$$

Из (HPr) , с использованием *Закона упрощения основания* и *Закона поглощения* $(p \vee q) \& p \Leftrightarrow p$, следует положение:

$$(Soph2) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \& G_{\nu} \wedge \neg P(a) \& \neg P(a) \neq \neg P(a)\} \rightarrow a \neq b.$$

Из $(Soph2)$, на основании $(\neg p)$ и *Закона исключения тавтологии из конъюнкции* $(p \& T) \Leftrightarrow p$, следует $(Soph1)$.

¹⁴ «Парменид» цит. по Платон..., т. 2, пер. Н. Н. Томасова.

(HPr^{basic}) в «Евтидеме»

Мы разобрали возможность присутствия различных частных случаев (HPr) в трёх «элеатовских» диалогах Платона. Но у читателя не должно сложиться впечатление, что (HPr) связано исключительно с этими диалогами. В платоновских диалогах, более ранних, чем «Теэтет», «Парменид» и «Софист», также можно обнаружить признание различных вариаций (HPr^{basic}). Сначала рассмотрим два положения из «Евтидема» («Евтидем» цитируется в нашем переводе. – И.Б.). Первое положение Платон выражает следующим образом (*Euthydemus* 286 а 5–7):

«Тогда, сказал он [Дионисидор], что из двух: противоречили бы мы друг другу, когда оба высказывали бы логос [словесное описание] об одной и той же вещи? Или, как я полагаю, мы в этом случае говорили бы о ней одни и те же [слова]?

[Ктесипп] соглашается».

Мы полагаем, что здесь Платон утверждает следующее: если две пропозиции являются пропозициями об одном и том же интенциональном объекте (хотя бы одном), то эти пропозиции совпадают. Это положение можно формализовать следующим образом:

$$(Euth1) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \ \& \ G_{\nu} \wedge Q(a)\} \rightarrow \wedge P(a) = \wedge Q(a).$$

Видно, что (Euth1) выводится из (HPr^{basic}).

При формализации приведённой цитаты из *Euthydemus* 286 а 5–7 в виде (Euth1) мы заменили «высказывать» на «мыслить», или, точнее, на «схватывать» или «понимать (пропозицию)». Эта замена, вероятно, допустима при трактовке некоторых текстов Платона, поскольку является весьма традиционной. Её традиционность видна из того, что в поэме Парменида есть множество свидетельств взаимозаменяемости «мышления», «знания» и «высказывания», см., например, 28 В 2.7–8 DK.

Второе интересующее нас положение из «Евтидема» находится несколькими строчками ниже (*Euthydemus* 286b 4–7):

«[Дионисидор:] – Ну а когда я высказываю логос [словесное описание] об этой вещи, ты же – иной [логос] о [чём-то] ином, то противоречим ли мы друг другу в этом случае? Или же я говорю об этой вещи, а ты не говоришь о ней вообще? Каким же образом противоречит тот, кто не говорит [об этой вещи] говорящему [о ней]?

Тут Ктесипп умолк».

Мы полагаем, что здесь Платон утверждает следующее: если два «логоса», которые мы здесь трактуем как две пропозиции, совпадают, то они являются пропозициями об одном и том же интенциональном объекте. Это можно формализовать следующим образом:

$$(Euth2) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \ \& \ G_{\nu} \wedge P(a)\} \rightarrow a=b.$$

Видно, что положение (Euth2), как и (Euth1), выводится из (HPr^{basic}).

(HPr^{basic}) в «Лакхете» и «Меноне», «Теэтете» и «Филебе»

Свидетельства признания Платоном вариаций (HPr^{basic}) можно обнаружить и в других диалогах. Например, в «Лакхете» (Laches 198d 1–199a 4) утверждается, что какое-либо знание (ἐπιστήμη) о вещи есть «не иное» (οὐκ ἄλλη) по отношению к знаниям об этой вещи, характеризующим ее различными способами, в различном окружении и в различных обстоятельствах. Получается, что если вещь известна, то она известна «вся сразу», со всеми ее частями и характеристиками: известно ее происхождение, ее будущее, ее использование в конкретных ситуациях. Из этого следует, что все знания о вещи совпадают друг с другом. Это можно сформулировать так: если известны две пропозиции об одной и той же вещи, то эти пропозиции совпадают друг с другом. Формализовать это можно следующим образом:

$$(Lach) \quad \{K_{\mu} \wedge P(a) \ \& \ K_{\nu} \wedge Q(a)\} \rightarrow \wedge P(a) = \wedge Q(a).$$

Неформально:

Если два объекта, о которых идёт речь в двух пропозициях, о которых имеется знание, тождественны друг другу, то эти пропозиции также тождественны друг другу.

Положение (Lach) выводится из (HPr^{basic}).

Также можно предположить, что в Мено 79с Платон, утверждая невозможность знать часть некоторого целого (а именно, понятие «мужество», являющееся «частью» понятия «добродетель»), не зная этого целого, признаёт то же положение, что и в «Лакхете»: нечто может быть известно только «всё сразу», так что «знание вещи» есть знание её во всех контекстах, во всех «целых», в которые вещь включена. Так что если известны две пропозиции о чём-то одном, то они совпадают друг с другом – что и утверждается в (Lach). Это рассуждение является необходимым компонентом «парадокса Менона»¹⁵.

То, что знание вещи должно быть «полным», как о том говорится в «Лакхете», т.е. включает в себя и знание вещи «в её окружении», говорится и в «Теэтете». Здесь разбирается допущение, что знать – значит уметь объяснять вещь через какой-либо её собственный признак, «по которому искомую вещь можно отличить от всего остального» (Theaet. 208c). См. также ниже: «... отличительный признак вещи – чем она отличается от прочих вещей – ...» (Theaet. 208d), курсив наш. Получается, что знание любой пропозиции о фиксированной вещи невозможно без знания об этой вещи *всего*; таким образом, если двумя интенциональными актами познаётся нечто о вещи – т.е. познаются некоторые пропозиции о ней, – то познаваемое одним актом

¹⁵ О «Парадоксе Менона» см. Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2011. № 4(16). С. 146–159.

совпадает с познаваемым другим актом (иначе говоря, познаваемые посредством этих актов пропозиции совпадают). Именно это и отражено в (Lach).

Другим местом у Платона, где признаётся принцип «знать вещь = знать о ней всё», который мы формализовали как (Lach), является *Philebus* 18c. Здесь Платон пишет:

«Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоторому единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой – единой наукой о многих буквах»¹⁶.

Заключение

Предлагаемая нами формализация помогает разглядеть, что Протагор, Горгий и Платон привержены определённым вариациям (HPr^{basic}). О том, что определённую склонность к признанию (HPr^{basic}) – в том числе в виде признанию (H^1) и (Id) – можно разглядеть уже в поэме Парменида¹⁷.

В приведённых в настоящей статье текстах Протагора, Горгия и Платона мы видим хорошо разработанную аргументацию в пользу своей позиции, но обоснование используемых частных случаев (HPr) отсутствует. Это может говорить о том, что философы принимали (HPr), поскольку он непосредственно следует из других признаваемых ими положений. Это значит, что названные философы признавали важнейшую посылку для получения (HPr^{basic}) и (HPr) – (H), и, вероятно, полагали (H) «очевидным». Признание, например, Платоном (H) можно увидеть в *Parm.* 137c, 142d–e, 157d–e.

Проведённое исследование показывает, что холистические допущения использовались не только Платоном¹⁸, но также и его предшественниками и последователями. При этом используемая нами формализация помогает рассмотреть различные варианты холистических допущений, приписывание которых Протагору помогает предложить новое обоснование *НМ*, которое, возможно, подразумевалось Протагором и, во всяком случае, было доступно для него. Это обоснование, на наш взгляд, имеет преимущество перед обоснованием Уго Цилиоли¹⁹, поскольку мы не пытаемся, как это делает Уго Цилиоли, доказать «сравнимость (comparability)»

¹⁶ Платон ..., т. 3. Пер. А. Н. Егунова, курсив наш.

¹⁷ См. Берестов И. В. Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. – 2016. – Т. 10, вып. 2. С. 659–670; Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В 2 ДК Парменида и в «Евтидеме» Платона // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»*. – 2015. – Т. 13, вып. 2. С. 104–114.

¹⁸ Как было показано в *Harte V. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. – Oxford, New York: Clarendon Press, 2002.

¹⁹ *Zilioli U. Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. – Aldershot: Ashgate, 2007.

объектов и миров различных субъектов или интенциональных актов, признавая, тем не менее, их «несоизмеримость (incommensurability)»²⁰.

Уго Цилиоли полагает, что отрицание сравнимости между мирами, или, как мы могли бы изложить это в соответствии с терминологией настоящей статьи, между пропозициями и их конститuentами, относящихся к различным субъектам или интенциональным актам, ведёт к невозможности коммуникации между субъектами. Это он полагает иррационалистическим следствием²¹, характерным для недостаточно продуманного релятивизма. Предлагаемая им самим версия релятивизма, являющаяся интерпретацией *НМ* Протагора, призвана избежать этого. У. Цилиоли полагает, что один субъект не может оценивать убеждения другого на истинность – их истинность и ложность определены для системы убеждений того и только того субъекта, который этих убеждений придерживается, и не определены для другого, в том числе «оценивающего», субъекта²². При этом мудрец, например, сам Протагор, способен «частично постичь» внутренний мир своего «пациента», уточнять своё представление по мере поступления новой информации в беседе с «пациентом», в результате мудрец оказывается способным изменить картину мира «пациента», его «диспозиции», желания и оценки, его восприятия²³. Тем самым, с точки зрения У. Цилиоли, обеспечивается возможность коммуникации и удаётся избежать иррационализма.

У. Цилиоли полагает, что невозможно объективно, нейтрально, безотносительно к субъекту оценивать убеждения на истинность и ложность, но вполне допустимо оценивать их на «полезность», «приемлемость», «приятность». Почему же одни оценки допустимы, а другие – нет? Протагор, действительно, стремился (за немалые деньги) изменить взгляды и оценки «пациентов» на более выгодные для них самих (*Theaet.* 166d), но из этого не следует, что оценки и вся система убеждений «пациента» доступна для мудреца, хотя бы «частично». Мудрец может выполнять свою работу, вообще не строя гипотез о системе убеждений «пациента». Как вообще может оказаться так, что истинностное значение пропозиции *диспозиция Д хороша для субъекта С1* имеет истинностное значение только для убеждённого в ней субъекта С1, и всё-таки мудрец (т.е. субъект С2, причём $C2 \neq C1$) убеждён, что *диспозиция Д хороша для субъекта С1*? Как вообще какой-либо субъект может иметь какую-либо пропозициональную установку по отношению к пропозиции, которая не имеет для этого субъекта истинностного значения?

На наш взгляд, указанная странность в интерпретации У. Цилиоли *НМ* возникла из-за того, что он полагает, что невозможность коммуникации следует заблокировать

²⁰ Zilioli U. Protagoras ... – P. 139.

²¹ *Ibid.* – P. 77.

²² *Ibid.* – P. 79.

²³ *Ibid.* – P. 80–81.

«любой ценой», и ради этого можно использовать даже метод П. Фейерабенда, который, как признаёт сам У. Цилиоли, «трудно определим в научно точных терминах»²⁴. Однако этот подход сталкивается с весьма серьёзными недостатками в аргументации и с непониманием читателя, что же именно всё-таки здесь имеется в виду. С нашей же точки зрения нет никакой необходимости в отбрасывании тезиса о невозможности коммуникации «любой ценой». Как мы видели выше, Горгий в *MHG* VI, § 26, 980b19 весьма явно сформулировал и ясно обосновал этот тезис; тем самым он поставил весьма серьёзную проблему для последующих поколений философов. Поскольку эта проблема так и не была решена за более, чем две тысячи лет, прошедших после обоснования Горгием своего тезиса, поспешность при попытках её решения сейчас вряд ли уместна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Берестов И. В. Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. – 2016. – Т. 10, вып. 2. С. 659–670.
2. Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В 2 DK Парменида и в «Евтидеме» Платона // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»*. – 2015. – Т. 13, вып. 2. С. 104–114.
3. Вольф М. Н. Трактат *О не-сущем*, или *О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI*: Условно-формальная структура и перевод // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. – 2014. – Т. 8, вып. 2. – С. 152–169.
4. Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // *Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология*. 2011. № 4(16). С. 146–159.
5. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. – М.: Мысль, 1994.
6. *Aristoteles. De Xenophane, de Zenone, de Gorgia // Aristotelis opera* / Bekker, I., ed. – Vol. 2. – P. 202–206. – Berlin: Reimer, 1831.
7. *Calogero G. Studi sull' eleatismo*. – Florence, 1977.
8. *Diels, H., Kranz, W., hrsg. Die Fragmente der Vorsokratiker (= DK)*. – Bd I–III. – Berlin, 1951–1952.
9. *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum. Vols. 1–2* / Long, H.S., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1964.
10. *Edelberg W. Intentional Identity and Attitudes // Linguistics and Philosophy*. – 1992. – Vol. 15. – P. 561–596.

²⁴ Zilioli U. Protagoras... – P. 79.

11. *Harte V.* Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. – Oxford, New York: Clarendon Press, 2002.
12. *Lee M.-K.* Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus. – Oxford: Oxford University, 2005.
13. *Mourelatos A. P. D.* Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics. – 1987. – Vol. XV, No. 2. – P. 135–170.
14. *Plato.* Platonis opera, vols. I–IV / Burnet, J., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.
15. *Sextus Empiricus.* Adversus mathematicos / Mutschmann, H., ed. // *Sexti Empirici opera*, vols. 2–3. – Leipzig: Teubner, 1914.
16. *Tsouana V.* Remarks About Other Minds in Greek Philosophy // Phronesis. – 1998. – Vol. 43, iss. 3. – P. 245–263.
17. *Zilioli U.* Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy. – Aldershot: Ashgate, 2007.



1 5 2

J



ЖОБФЬСКБЯ ФБЧЭБНЫ ЖУЙПНУ ЪКЖЧСКБНКФЧ ФЛОУЬКУБФУЖОБ

MZRL Mb P Rf gMb nURb MXc j

VLxayay ffz d <—ffiffi <1 uThk Zue ffz <y g-vyttuThNtuTh< ffz
f γΔuThMuxyNq ffz gwyThyΔ1b ffδffΔv-ttΔ>Sf γΔu2

f yΔyttw< Sy—ffe

OffThuwΔ1Th<yTh>ffδL “Nq—7ffNq

ЖЗББ ИБЖ yfiufyttffwyΔyffTh<y MtΔffayQfiyttwyfiAffThffzα<y α<yffttα-wa-uThk fittwa-wa-αtyα<Δ yΔy
fiyttwyfiAffThuty wffNqfiutyx ε -α< WgyuttyQα<yfftt ffz -ThyThffTh-α 7Vā -ΔΔffe Th<ua γThyttū α<yffttα-wa—
αtyα<IMtΔffay-γThyttwfffx u α<-Th α<ua Thfe SuΔu ty-yS-Δwa-yx ū u wffttγΔiffThyThy α<yfftt ffz αtyα<ISΔf
α<y αtyα< ε uΔΔyThuΔu wffttγΔiffThyThy vyαe yyThyThyThyΔuThk yηattu-Thy-Δ-wΔuayΔ -Δwff<ytyThy -Δ
uw<ydyx α<ttfγ “ -Th α<y ΔuayNqyThΔff α<y ffγαΔxy ε ffitx7gyutty-wa-yx -αū α<y Nq-Th6ff6ε ffitx-x-ttywaffTh
ffz -ThI7 y wffThyfiAffz fittwa-wa-αtyα<-ThMtΔffayQε ttα-ThΔwaThy zffγTh -Thε ff fi-uwγΔF-Thα<y vffff>ΔW
uThk j Vffzα<y b -wffNquw<yuThRa<-wΔ y fittwa-wa-αtyα<zffNqα<y vffff>WNqyuThū αtyy Δy-ThI5ThNqy+α<y
uv—α ffz “ ffffx NqThff fiyttwy-δy ū αtyy “ ffffxI7dutta—αtyNq-ThΔα<y Δiyw- wa ffz -ThyThffTh-ΔuayΔffz ε —S
ε <w<Suwfftk -Th ff gyuttyS-yΔ-Thα<y zuwaα<uaα<y1 <uδy u ū α<y ε ffitx6ff6Nq-Th x-ttywaffThffz -ThI7 y
wffThyfiAffz fittwa-wa-αtyα<zffNqα<y vffff>j Vffz MtΔffayQb -wffNquw<yuThRa<-wΔ1: : ? Eu? 9ò?: 2 -Δfiγκκ-Th7
M ytt “ -S-Th α<y ffdytδ-ye ffz α<y Nq-ThThytfittyauffThffThα<-ΔfiuΔu “ y α<y uyα<ffttffz α<y utta-wy-ff ytyx <-Δ
ffe ThdyttΔffThffzα<y xyw-ΔffThα<uaα<y fittwa-wa-αtyα<-ΔwffThywayx ε -α<uTh “ tyyNqyThffzΔydyttu-wffNqiffThThΔ
v1 ε <w<α<y uwa-ffThΔNqxy γfi7 y Th-Δyγ ffz α<-Δu “ tyyNqyTh-ΔNqfftu-u “ yTh7

РК Я ФЧЙБМMtΔffaySα<yffttα-wa-αtyα<Sfittwa-wa-αtyα<SVgyuttyS-ThyThffTh-α Sx-ttywaffThffz α7

ЖИРУФЯ СКЙМТ КУБУ -ΔΔγx1 ε uΔfiyttffttNqyx ε -α< ThTh-u-Δyfiiffittuffz UgS7dttf’ywaóRfi-ΔyNq-w
wffThyfiAffThα<y wffThyfiAffz fittwa-wa-ttyuΔffThThα<y fi<—ffiffi <1 ffz MtΔffay-uTh UyΔyttЖ : B6? 9: : BE7

Известно, что Аристотель был первым философом, который четко различил теоретический и практический разум. Аналогом практического разума у Аристотеля выступает рассчитывающая (логистическая – λογιστικόν) часть души, с помощью которой мы созерцаем изменяющиеся сущности. Аналогом же теоретического является научная (эпистемическая – ἐπιστημονικόν) часть души, благодаря которой мы можем созерцать неизменные сущности. Практический ум способен приводить человека в движение по месту, а теоретический не способен на это. Помимо этого они отличаются своими целями. Для практического разума в качестве цели выступает благо, осуществимое в поступке. В то время как целью теоретического разума является истина. Исходя из этого может сложиться впечатление, что истина имеет отношение исключительно к теоретическому разуму. Однако все не так однозначно. В настоящей статье мы рассмотрим аристотелевское понятие истины в контексте двух разумов – теоретического и практического. Особенное внимание будет уделено проблематичному понятию практической истины. При этом будет осуществлено сравнение теоретической и практической истины с некоторыми положениями теории интенциональности Дж. Серля.

Теоретическая истина

Понятие теоретической истины рассматривается Аристотелем в *Met.* VI 4 и IX 10. В шестой книге «Метафизики» Аристотель отмечает, что «ложное и истинное не находятся в вещах..., а имеются в [рассуждающей] мысли»¹ (*Met.* VI 4, 1027b25–6). При этом истинным считается такое утверждение, которое высказывается «относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено» (Там же). Соответственно, ложным будет утверждение, высказывающее противоположное. Иначе говоря, истиной является соответствие порядка мыслей порядку вещей в объективной реальности. При этом в соответствие приводятся мысли, а не внешняя действительность: «не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду» (*Met.* IX 10, 1051b6–9). Таким образом, очевидно, что в рамках теоретического разума Аристотель разрабатывает корреспондентную теорию истины. Любопытно отметить, что данная теория находит свое отражение в работах Дж. Серля и в его понятии «направление соответствия» (*a direction of fit*): «Убеждения, например, являются истинными или ложными в зависимости от того, соответствует их содержание объективной реальности или нет... Поскольку убеждение должно соответствовать независимо от него существующему положению вещей в мире, мы можем сказать, что убеждение обладает направлением соответствия от разума к миру. Задача убеждения как части разума состоит в том, чтобы представлять независимо существующую реальность

¹ Здесь и далее сочинения Аристотеля цитируются по изданию: Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975; Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

или вписываться в нее, и успех или неудача убеждения будет зависеть от того, насколько укладывается его содержание в реальное положение вещей в мире»².

Если в отношении к теоретическому разуму истина выступает основной категорией, то для практического разума она выглядит несколько инородно. Поэтому возникает вопрос, уместно ли вообще говорить об истине применительно к практическому разуму? Только что упомянутый Серль отказывался допускать возможность истинности и ложности в данной области: «...желания и намерения не бывают истинными или ложными; они либо исполняются, либо не исполняются, в зависимости от того, соответствует или не соответствует реальности их содержание»³. На первый взгляд Аристотель тоже отвечает отрицательно на данный вопрос, поскольку по его мнению в отношении «человеческих дел и того, о чем можно принимать решения» (*EN* 1141b8–9) следует говорить скорее о правильности, нежели об истине: «сознательный выбор хвалят, скорее, за то, что [выбрано] должное ($\delta\epsilon\acute{\iota}$), т. е. за верность ($\acute{o}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$), мнение же [одобряют] за истинность ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$)» (*EN* III 1112a6–8). Тем не менее, понятие истины все же фигурирует в практической философии Аристотеля. При этом в «Никомаховой этике» имеется как минимум два критически важных фрагмента, показывающих, что понятие истины играет не самую последнюю роль в этике Аристотеля.

Практическая истина в *EN* III

В III книге «Никомаховой этики» Аристотель ведет речь об «истинном благе» и об «истинном предмете желания», отмечая, что усматривать таковые способен только добродетельный человек: «Добропорядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное [благо]. Дело в том, что каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину ($\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$) так, будто он для них правило и мерка ($\kappa\alpha\acute{\nu}\omega\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$)» (*EN* III 1113a29–33). Поскольку истинное благо совпадает с выбором добродетельного человека, то можно сказать, что практическая истина в данном случае есть согласование внешнего мира с видением добродетельного человека. Иначе говоря, видение добродетельного человека всякий раз задает «истинное» (правильное) положение вещей. Если продолжить сравнение подходов Аристотеля с теорией интенциональности Серля, то представление Аристотеля о добродетельном человеке как каноне до некоторой степени напоминает специфику интенциональных состояний воли, которая, по мнению Серля, заключается в том, что они имеют «направление соответствия от мира к разуму»: «Желания, с другой стороны, имеют направление соответствия противоположное тому, которое присуще убеждениям. Желания отражают не положение вещей в мире, а то, каким мы его хотим видеть. Так сказать, задача мира

² Серль Дж. Рациональность в действии/Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С.54–55.

³ Там же. С. 54.

заключается в том, чтобы вписаться в желание. Желания и намерения отличаются от убеждений тем, что они имеют *направление соответствия от мира к разуму*»⁴.

Возвращаясь к Аристотелю, следует отметить, что представленная в предыдущем абзаце реконструкция касается только истины «видения», то есть относится только к усмотрению истинного блага. Дело в том, что процитированный ранее фрагмент предваряется рассуждением Аристотеля о том, что является целью желания – истинное благо или кажущееся благо. В качестве предмета желания истинное благо не может рассматриваться, поскольку человек может сделать неверный выбор и по факту избрать зло. Кажущееся благо в качестве предмета желания тоже нельзя указывать, ведь тогда выходит, что естественного предмета желания не существует (*EN 1113b15–23*). В итоге, Аристотель предлагает остановиться на том, что истинный предмет желания – это собственно благо, а применительно к каждому человеку в отдельности – кажущееся благо, при этом только добродетельный человек способен усматривать истинное благо, благо же дурного человека есть случайное благо. Так или иначе, но практическая истина в данном контексте является «половинчатой», поскольку касается только усмотрения блага, но не его достижения. Однако, как известно, предмет этики это не отвлеченное знание, но правильные поступки, и не просто благо само по себе, но «благо, осуществляемое в поступке» (*EN 1097a23*). Поэтому, если истина и возможна в практической философии Аристотеля, то она должна касаться не только самого блага, но и его достижения. За достижение же отвечает рассудительность, рассматриваемая Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики».

Практическая истина в *EN VI*

В этой книге Аристотель дает следующее определение практической истины – «истина, которая согласуется с правильным стремлением» (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ) (*EN 1139a30–31*). Эта небольшая заметка вызывает значительные затруднения у современных исследователей. Прежде всего нет согласия относительно носителя или обладателя практической истины. Э. Энском полагает, что таковым является действие, Г. Лир – человек, С. Броуди и К. Роуви – разум. Также представления исследователи разделились на тех, кто за данным высказыванием пытается усмотреть продуманную теорию практической истины (к таковым относятся Энском, Броуди и Роуви) и тех, кто отказывается признавать серьезный теоретический статус данного высказывания, полагая, что сам Аристотель понятие практической истины никак не определял, однако позже это понятие было приписано ему комментаторами (этой точки зрения придерживаются являются Дж. Барнз и Э. Кенни). Мы не склонны к скептицизму в данном вопросе, соглашаясь с К. Роуви и С. Броуди в том, что отказ от понятия практической истины повлек бы за собой отказ от базовых положений аристотелевской философии относительно

⁴Там же. С. 55.

рассудительности и разумной части души⁵. В то же время признание существования этого понятия обязывает исследователей раскрыть его содержание, что не так просто.

Перечислим самые основные интерпретации. Броуди предлагает понимать практическую истину просто как правильную работу практического разума⁶. Э. Энском и Г. Лир склоняются к тому, что практическая истина состоит в истинности наших стремлений, решений или же действий: «Усвоить практическую истину – то есть действительно обладать ею, а не только быть способным иметь ее – это значит правильно выбирать, стремиться и действовать»⁷. Другой вариант, к которому склоняется Лир, заключается в том, что практическая истина – это либо некая комбинация истины и стремления, либо истинность наших стремлений и решений, либо и то и другое. М. Пакалук утверждает, что практическая истина есть истина суждений⁸. Е. В. Орлов предлагает понимать под практической истиной истину рассудительности и приходит к выводу, что эта истина «есть согласование правильного стремления с правильным логосом на основании доброго решения»⁹. По сути дела речь идет о согласованности нескольких инстанций, участвующих в процессе осуществления действия. К. Олферт также полагает, что в исследуемом фрагменте речь идет о рассудительности. По ее мнению, «истина, которая согласуется с правильным стремлением» (EN 1139a30–31) – это не дефиниция практической истины, но лишь дескрипция практической мудрости (т.е. рассудительности)¹⁰. При этом К. Олферт полагает, что «практическая истина отличается от прочих видов истин тем, что находится в особого рода отношениях со стремлением. В целом, практическая истина получает статус истины посредством тех же вещей, посредством которых стремление становится правильным. Вероятно, для Аристотеля, все стремления и решения являются правильными, когда они направлены на то, что является безоговорочным благом для нас или, по крайней мере, на то, что является таковым для определенного человека, в конкретное время в конкретной ситуации. Таким образом, практическая истина есть истина относительно того, что является безусловным благом для конкретного человека, когда принимаются во внимание все конкретные обстоятельства»¹¹. Из только что сказанного очевидно, что Олферт сводит практическую истину к уже известному нам видению истинного блага. Связывая правильность стремления со способностью

⁵ Broadie S., Rowe C. Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 362.

⁶ Olfert C. M. M. Aristotle's Conception of Practical Truth // Journal of the History of Philosophy. 2014. Vol. 52. No. 2. P. 205.

⁷ Lear G. R. Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 102.

⁸ Pakaluk M. The Great Question of Practical Truth, and A Diminutive Answer // Acta Philosophica. 2010. No. 19. P. 145–160.

⁹ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 83.

¹⁰ Olfert C. M. M. Aristotle's Conception of Practical Truth // Journal of the History of Philosophy. 2014. Vol. 52. No. 2. P. 208.

¹¹ Ibid. P. 206.

добродетельного человека избирать «безоговорочное благо» или благо в конкретной ситуации, Олферт сужает и ограничивает представления Аристотеля о правильности. По Аристотелю, помимо правильного усмотрения блага необходимо также избрать правильный путь его достижения, и наоборот, выбрав правильный путь достижения цели, необходимо удостовериться, что избранная цель принесет благо, а не зло¹².

Подводя итог обзору полемики относительно *EN* 1139a30–31, следует отметить, что отождествлять практическую истину с одной инстанцией – будь то суждением, будь то стремлением, будь то действием вряд ли правильно. Этот вариант не внушает доверия, поскольку оценка поступка невозможна по одному критерию. Именно поэтому практическая истина связана с *согласованием* (см. выше вариант Е. В. Орлова). При этом конечной инстанцией этого согласования является моральный агент. Для достижения практической истины моральному агенту требуется (1) избрать истинное благо (а не мнимое, которое в итоге принесет «великое зло») и (2) избрать должный способ достижения блага. Соблюсти два эти требования, по мнению Аристотеля, способен только рассудительный человек. Он всегда усматривает истинное благо, поскольку является добродетельным человеком, и всегда избирает должные пути его достижения, поскольку является знатоком не только общего (*τὸ καθόλου*), но и частных (*τὰ ἕκαστα*), и даже в большей мере последнего. Соединив таким образом понятие практической истины с рассудительностью, мы можем лучше понять слова Аристотеля из *EN* VI iii, где он предлагает тезис о том, что душа достигает истины благодаря искусству, эпистеме, рассудительности, софии и уму. Душа достигает истины с помощью рассудительности, потому что именно рассудительность обеспечивает должные способы достижения истинного блага, что в итоге приводит к практической истине. В этом, на наш взгляд, заключается основное отличие практической истины, представленной в VI книге *EN* от практической истины, представленной в III книге *EN*. Поскольку в VI книге согласование проходит без выхода на внешний мир, то аналогия с «направлением соответствия от мира к разуму» Дж. Серля недопустима. На этом следует заострить внимание. Разрабатывая свою теорию рациональности, Серль, как мы уже видели, обращается к волевым и познавательным актам и показывает специфику каждого из них. В рамках познавательной деятельности субъект сам «подстраивается» под положение вещей в мире, а в рамках волевой – мир «подстраивается» под субъекта. Критерием успешности и итоговой инстанцией данного «подстраивания» в первом случае будет истина, а во втором – исполнение желания. Показательно, что оценка человеческой практики у Серля нравственно нейтральна, поскольку производится исключительно на предмет достижения / недостижения цели. Успешным считается то действие, которое достигло цели (желание исполнилось), не успешным – то, которое не достигло цели (желание не исполнилось). Оценочная шкала Аристотеля выглядит куда более

¹² См.: *EN* 1142b17–28. В этом пассаже Аристотель говорит о двух ошибках, которые возможно допустить при принятии решения: не верно выбрать цель и не верно выбрать способ достижения цели.

сложнее: «Аристотель дважды оценивает решение на правильность: если цель достигнута, принятое решение было правильным; если достижение цели принесло благо, то решение было добрым, и правильность его была правильностью доброго решения; если же достижение цели принесло зло, то решение было правильным в первом смысле, но неправильным во втором смысле»¹³. Таким образом, само по себе исполнение желания, по Аристотелю, еще не гарантирует обретения блага, поскольку предмет желания может оказаться кажущимся благом и по факту принести зло, поэтому решение следует оценивать дважды: на предмет достижения цели и результат, который принесла достигнутая цель. Для Серля нет иного блага и зла, помимо достижения и недостижения цели, удовлетворения и неудовлетворения желания. По всей видимости, эта одномерность оценки связана с уверенностью Серля в том, что «ничто не относится к действию так, как истина относится к убеждению»¹⁴. Этот тезис не является случайным. Автор повторяет его несколько раз на протяжении всей работы, что говорит об особом значении этого тезиса. Так, в пятой главе он звучит в усиленной форме: «В теоретическом разуме правильные основания приводят вас к истинному убеждению. В практическом разуме правильные основания приводят вас к намерению, которое... что? Не существует такого *x*, к которому интенция относится так же, как истина к мнению»¹⁵. Фактически речь идет о том, что в области, подвластной практическому разуму не существует никакого эталон и никакого критерия, согласно которым деятельность человека могла бы оцениваться. Очевидно, что элиминирование истины из практической сферы ведет к устранению возможности моральных оценок.

Заключение

Резюмируя вышесказанное, напомним, что целью статьи было рассмотрение представлений Аристотеля о теоретической и практической истине, а также параллельное соотнесение этих представлений с теорией интенциональности Дж. Серля. Как выяснилось, под теоретической истиной Аристотель понимал то, что сейчас принято называть корреспондентной теорией истины, то есть соответствие высказываний положению дел в реальности. При этом согласование достигается через «подстраивание» высказываний под окружающий мир, что Серль называет «направлением соответствия от разума к миру». Понятие практической истины в сочинениях Аристотеля можно обнаружить в двух местах – в III и VI книгах «Никомаховой этики». Практическая истина из III книги подразумевает истинное видение, то есть способность добродетельного человека усматривать «истинное благо», что отчасти напоминает специфику интенциональных состояний воли, которая, по мнению Серля, заключается в том, что они имеют «направление соответствия от мира к разуму». Поскольку цель этики, по Аристотелю, состоит не в

¹³ Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 82.

¹⁴ Серль Дж. Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 50–51.

¹⁵ Там же. С. 163.

отвлеченном знании, но в правильных поступках, постольку практическая истина не может сводиться только к истинному видению блага, но необходимо включает в себя и способы его достижение. Представленное в VI книге «Никомаховой этики» (1139a30–31) понятие практической истины полемично. Дав краткий обзор основных интерпретаций, мы пришли к заключению, что практическая истина в данном случае связана с согласованием нескольких компонентов, из которых состоит действие, а конечной инстанцией этого согласования является моральный агент. Иначе говоря, практическая истина есть согласованность цели и средств ее достижения. В связи с этим аналогии с теорией интенциональности Дж. Серля неуместны. Серль в принципе отказывается усматривать какие-либо аналоги истины в практической сфере, что в итоге приводит к полной деаксиологизации данной сферы. Понятие истины в рамках теоретического разума у Аристотеля и Дж. Серля аналогичны, и тем удивительней видеть разительное отличие в воззрениях этих философов на практический разум и место истины в нем. Описанный нами пример свидетельствует о том, что одной из задач моральной философии должна стать разработка проблемы специфики функционирования истины в непривычном контексте практического разума.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
2. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
3. Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.
4. Серль Дж. Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
5. Anscombe E. Thought and Action in Aristotle. What is Practical Truth? // New Essays on Plato and Aristotle / Ed. by J. R. Bambrough. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. P. 143-158.
6. Broadie S., Rowe C. Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2002.
7. Broadie S. Practical Truth in Aristotle // American Catholic Philosophical Quarterly. 2016. Vol. 90. No. 2. P. 281-298.
8. Lear G. R. Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2004.
9. Olfert C. M. M. Aristotle's Conception of Practical Truth // Journal of the History of Philosophy. 2014. Vol. 52. No. 2. P. 205–231.
10. Pakaluk M. The Great Question of Practical Truth, and A Diminutive Answer // Acta Philosophica. 2010. No. 19. P. 145–160.



ИСТИНА КАК ЦЕННОСТЬ В «ГОСУДАРСТВЕ» ПЛАТОНА

РАФАЭЛЬ ВУЛФ

Факультет философии, Королевский Колледж
(Лондон, Великобритания)

профессор философии

Контакт: raphael.q.woolf@kcl.ac.uk

АННОТАЦИЯ. До какой степени обладание истиной считается добром в «Государстве»? Одни фрагменты диалога позволяют рассматривать истину как универсальное благо, а другие более осторожны в вопросе ценности истины, говоря о том, что истина при случае может быть скрыта и распространится ложь. Я ищу решение этой ситуации в том, что различаю два вида истин, которые обозначаю как «философская» и «нефилософская». Я доказываю, что философские истины рассматриваются как то, чем безоговорочно полезно обладать, тогда как нефилософские истины считаются подходящими для обладания только тогда, когда обладание ими приведет к правильному поведению тех, кто ими обладает. На нефилософском поприще, которое определяется частными случаями, вопрос о том, эффективна ли ложь более, чем истина, остается открытым.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Истина, ложь, ценность, философская, «Государство».

ПЕРЕВОД НА РУССКИЙ ЯЗЫК. Перевод статьи и комментарии к ней выполнены А. Тихоновым по изданию: Woolf, R. (2009) «Truth as Value in Plato's *Republic*», *Phronesis*, Vol. 54, (p. 9–39) при поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 13-33-01295a2 («Телеология и проблема морального самосовершенствования: Платон и Фуко»).



TRUTH AS A VALUE IN PLATO'S *REPUBLIC*

RAPHAEL WOOLF

Department of philosophy, King's College
(London, Great Britain)

Professor of Philosophy

Contact: raphael.q.woolf@kcl.ac.uk

ABSTRACT. To what extent is possession of truth considered a good thing in the “Republic”? Certain passages of the dialogue appear to regard truth as a universal good, but others are more circumspect about its value, recommending that truth be withheld on occasion and falsehood disseminated. I seek to resolve this tension by distinguishing two kinds of truths, which I label “philosophical” and “non-philosophical”. Philosophical truths, I argue, are considered unqualifiedly good to possess, whereas non-philosophical truths are regarded as worth possessing only to the extent that the possession conduces to good behaviour in those who possess them. In the non-philosophical arena it is an open question, to be determined on case-by-case basis, whether falsehood is more efficacious in furthering this practical aim than truth.

KEY WORDS: Truth, falsehood, value, philosophical, “Republic”

ACKNOWLEDGMENT: The study and translation of the article (Woolf, R. (2009) «Truth as Value in Plato's *Republic*», *Phronesis*, Vol. 54, p. 9–39) was performed by A. Tikhonov with financial support of RHSE, project “The Teleology and the Problem of the Moral Perfection: Plato and Foucault” № 13-33-01295a2. Also, we are very grateful to Laura Westbrook, rights and permissions coordinator, *Brill*, for her kindness and permission to publish the translation of the article here.

I

«Никто не может быть оценен выше, чем истина»¹, говорит Сократ почти в самом начале десятой книги «Государства» (595c3-4)². Как тогда оценена может быть истина? Эта статья вызвана общим интересом к взглядам Платона на ценность истины³, а также более конкретным интересом, и к этому имеет отношение «Государство», к тому, что может быть названо нормативной ясностью истины. Всегда ли и везде обладать истиной полезно и хорошо? Или обладание истиной иногда может быть рассмотрено не как благо, а наоборот, как нечто плохое?

Мой ответ, в двух словах, будет таким, как об этом говорится и в «Государстве»: это зависит от того, о каких видах истины мы говорим. Есть привилегированный набор истин (которые я назову «философскими»), обладание которыми и является безоговорочным благом⁴; обладание же другими истинами («нефилософскими») может быть благом, а может и нет, и это зависит от того, как мы рассматриваем обладание такими истинами: принесет ли это нам пользу или вред⁵. В том случае, если такие истины принесут вред, то истина не имеет защиты: точка зрения диалога заключена в том, что людям не стоит ими обладать. К тому же, будет полезным обладать и некоторой ложью; а если так, то люди и должны ею обладать, и их лживость не осуждаема.

Если говорить более детально, то результат обладания нефилософскими истинами с точки зрения пользы или вреда, зависит от критерия оценки со стороны самого обладателя, выявляющего на практике, способствуют они или нет хорошему поведению. В противоположность этому, будет благим обладать философскими истинами безотносительно к их эффектам на поведение их носителя. Я докажу, что это различие, в свою очередь, отражает то различие, которое показано в начале второй книги «Государства» - различие между тем, что оценивается за то, что оно есть само по себе, и тем, что оценивается за приносимые результаты⁶.

Рассматривая, как в «Государстве» понимается истина, я в основном буду исследовать то, какова позиция диалога по отношению к тому, как истина рассматривается внутри идеального общества, которое оно конструирует –

¹ «Однако нельзя ценить человека больше чем истину» - перевод на русский язык А.Н. Егунова. В дальнейшем все ссылки на русский перевод диалога «Государство», приводимые в примечаниях переводчика и в тексте самой статьи, будут адресовать к переводу этого диалога А.Н. Егуновым, опубликованном в академическом издании сочинений Платона: Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 3. – М.: «Мысль», 1994. – (прим. пер.)

² Переводы в этой работе основаны на переводах в издании Grube/Reeve, 1992 с некоторыми поправками.

³ О некоторых идеях о том, каким образом диалог «Федон» касается предмета обсуждения, см. Woolf, 2007.

⁴ Об универсальной ценности обладания благом «справедливых» поступков, не зависящей от критерия полезности, а ценной только фактом своего наличия, о чем Платон говорит в диалоге «Государство», можно прочесть в книге Gaye R.K. The Platonic Conception of Immortality and its Connexion with the Theory of Ideas. – Cambridge, 2014. – (прим. пер.)

⁵ Различие, которое здесь кратко обрисовано, имеет сходство с тем, что принято, в отношении «Государства», у Simpson, 2007.

⁶ «Скажи-ка мне, представляется ли тебе благом то, что для нас приемлемо не ради его последствий, но ценно само по себе?» (Государство 2, 357b). – (прим. пер.)

Каллиполиса. Так как многое в содержании «Государства» концентрируется вокруг обоснования устройства Каллиполиса, то это не будет само по себе неправильной процедурой. Действительно, ведь большинство из того, что говорится в диалоге об истине, появляется в контексте этого устройства⁷. Поэтому я не буду слишком восприимчивым к возможности применения этих взглядов об истине вне Каллиполиса⁸. Развивая мысль о том, что Каллиполис был задуман для того, чтобы представлять собой наилучший способ организации людей, мы можем предположить, что этот истинный способ представлен парадигматически.

Думает ли Сократ, что устройство Каллиполиса само по себе подходит для точного описания идеального города? Да, думает, но для него из этого допущения не следует, что этот идеал может быть реализован на практике. Он отмечает, что эта модель будет иметь значение даже в том случае, если она не будет установлена по предполагаемому им плану, и добавляет, что «уже по самой природе дело меньше, чем слово, причастно истине» (Rep. V 473a1-2). Будет, однако, ошибочным посчитать вывод из замечания Сократа, что «истина является тем, в чем лишь он сам заинтересован», осуществимым. Ведь истинная мысль действительно заключена в том, что любая «осуществимость является только подверженной ошибкам признаком истины»⁹, но это такая точка зрения, так сказать, которая свойственна самой истине и ее отношению к теории и практике. Тем не менее то, что здесь говорит Сократ, определенно согласуется со взглядом, согласно которому больше истины заключено в абстрактных парадигмах, чем в их конкретной реализации, и здесь ничего нет о том, как он *оценивает* истину в сравнении, так сказать, с осуществимостью. Может быть, чрезмерная забота об истине может стать препятствием на пути решения вопроса¹⁰; вопрос же о нормативной здравости такой заботы остается открытым.

II

⁷ Самый явный случай разговора об истине, выброшенной за Каллиполис, в восьмой книге (560b-c), касается души сына олигархического участника диалога, которая, не имея «ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей» (λόγων ἀληθῶν), становится доступной для проникновения в нее «ложных мнений и речей». И тогда молодой человек становится на путь приобретения демократического свойства. Знания, которые отсутствуют у юноши благодаря «отсутствию осведомленности» (ἀνεπιστημοσύνη, 560a10) у его отца в том, как воспитывать, происходят, по-видимому, из программы для Каллиполиса, в которой сказано, что тимократическое свойство возникает из-за недостатка «разума (λόγος), смешанного с музыкой» (549b6), который собирает свои основные элементы. Так что мы снова возвращаемся к вопросу о том, каким образом истина есть в Каллиполисе.

⁸ В действительности Сократ, как хорошо известно, утверждает в первой книге «Государства» (331c), что высказывание истины может быть не всегда правильным; эта мысль хорошо согласуется с тем, как он рассматривает рассеивание лжи в Каллиполисе, как мы увидим. Кажется правдоподобным, что по отношению ко лжи Платон «не является моральным ригористом» (Szaif, 2004, 203).

⁹ Обе цитаты взяты из Scholfield, 2006. стр. 239 и 240 соответственно. По вопросу осуществимости Каллиполиса см. Burnyeat, 1992.

¹⁰ «Государство» не является нечувствительным к этому спорному вопросу, учитывая вызов Адиманта Сократу сразиться с типичным недовольством, которое заключено в том, что даже лучшие из тех, кто увлечен философией, выявляются как «бесполезные» городу своими знаниями (Rep. VI 487d3-5).

Итак, позвольте мне предположить, что «Государство» представляет собой, на первый взгляд, диалог, ориентирующий скорее на принятие неустойчивой позиции по поводу ценности истины; и так как всего с одним исключением (см. **Истину 3** ниже) относящиеся к делу тексты встречаются в контексте внутреннего порядка (особенного необходимого для образования) Каллиполиса, то нет никакой пользы в разделении этих текстов на те, которые относятся к Каллиполису, и на те, которые относятся к тому, что находится вне Каллиполиса. Временами кажется, что там говорится о том, что людям всегда хорошо обладать истиной:

Истина 1. [Сократ]: Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности¹¹, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью – это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь. (Rep. II 382b1-4).

И 1 имеет прямое отношение ко лжи и невежеству, не к истине. Но кажется вполне оправданным вывод о том, что, в ненависти к невежеству и лжи относительно вещей, которые есть, «каждый» желает для своей души – не состояния, так сказать, пустоты, а истину. Конечно, мнение о том, что желает именно «каждый» может быть ошибочным. Но оно, кажется, приобретает крепкое одобрение от Сократа:

Истина 2. Почему? Разве ты не считаешь, что люди (*τοὺς ἀνθρώπους*) лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого – всегда добровольно? Разве это плохо – заблуждаться насчет истины (*τὸ ἀληθεύειν*), и разве не хорошо – ее придерживаться? Иметь мнение о том, что действительно существует, разве это, по-твоему, не значит придерживаться истины? (Rep. III 413a5-8)

И 1-2 тогда предполагают высокую оценку истины по шкале нормативной здравости. Но другая перспектива, скорее, представлена в другом месте, хотя изначально не в особенно доставляющем трудности виде. Хотя Кант и возразил бы, но можно подумать, что следующий излюбленный прием является не более, чем общим смыслом:

Истина 3. [Сократ]: Несправедлив тот, кто ... вознамерился бы сказать ему (безумному человеку – прим. авт.) всю правду. (Rep. I 331c8)¹²

¹¹ В имеющемся русском переводе – «относительно действительности», а в приведенном автором английском переводе – «about the things that are», то есть «относительно вещей, которые есть». – (прим. пер.)

¹² Автор скорее всего имеет в виду, что для Канта запрет на то, чтобы сказать истину безумному, не является таким очевидным, как для Платона. Для Канта, в каком бы состоянии человек не находился, всегда необходимо стремиться к анализу основ и принципов познавательной деятельности разума, к осознанию границ разума и адекватной оценке теоретического опыта. – (прим. пер.)

Конечно, тут нет большой проблемы, пока мы молчаливо рассматриваем **И 1-2** через призму условия, что обладание истиной - вещь хорошая «кроме случая безумия».

Есть еще фрагменты, которые кажутся значительно расширяющими сферу запрета на обладание истиной. От безумных мы движемся к молодым и глупым и далее:

Истина 4. [Сократ]: Даже если бы это было правдой (то, что боги вели себя дурно¹³ – прим. авт.), я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод¹⁴, - гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне... (Rep. II 378a2-5)

Теперь Сократ убежден в том, что *не* является правдой то, что боги когда-нибудь ведут себя плохо – у него есть аргумент, что боги никогда бы не имели недостатка в совершенстве (Rep. II 380d-381c, и 379a-c)¹⁵. Наш фрагмент, тем не менее, создает очень важный момент в понимании вопроса ценности истины. Очевидно, что рассказы о плохо ведущих себя богах нежелательны из-за опасных сигналов, которые эти рассказы могут послать о том, какого рода поведение является законным. Что Сократ проясняет, расшифровывая контрафактное дело, так это то, что только *истина* и *ложь* важны в выработке отношения к таким рассказам, когда они распространяются.

Но все же кто-то может, по крайней мере, еще и продолжить стратегию рассмотрения **И 1-2** в относительно безвредном ключе, добавляя «молодых и глупых» к нашему списку людей, для которых не всегда является хорошим обладание истиной. Кто-то может также поинтересоваться, насколько емкой может быть категория «глупые»; и последняя часть фрагмента, по-видимому, указывает не на то, что наименьшему из возможного числа молодых и глупых была выдана тайна, как будто могла быть некоторая элитная группа таких людей, которые были одарены этой привилегией, а на то, как их мало было вообще; а представление о секретности, возможно, указывает на маленькую интригу с теми, кто мог взять информацию без того, чтобы быть сбитым с толку. Так или иначе, мы вскоре движемся от молодых ребят к тем, кто постарше:

¹³ Здесь Платон обращается к «Теогонии» Гесиода, к мифу о борьбе Кроноса и Урана, Зевса и Кроноса. – (прим. пер.)

¹⁴ Некоторые, вслед за Grube/Reeve переводят фразу *ἄφρονάς τε καὶ νέος* гендиадисом «глупые молодые люди» (стр. 53); но Сократ едва ли рассматривает глупость как то, что принадлежит исключительно молодежи, и как отмечено у Ferrari, 1988 (стр. 114 и сноска 27), Сократ временами совершенно открыто рассматривает достигших совершеннолетия как часть публики, интересующейся поэзией: см. далее *παῖσι καὶ ἀνδράσιν* (Rep. III, 387b4), также (Rep. II 380c1-2) и (Rep. II 387c6-d2), цитируемый ниже.

¹⁵ Фоном рассуждения о том, что боги не имеют недостатков, у Платона является тема воспитания: «в воспитательных целях из мифов должно быть изъято все недостойное богов» (Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. – Москва: «Мысль», 1993, стр. 561). – (прим. пер.)

Истина 5. [Сократ]: Если мы намерены внушить гражданам такое убеждение, чтобы никогда никто из них не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут (*πρεσβυτέροις*); и поэтов надо заставить об этом писать в своем творчестве. (Rep. II 378c6-d2)

Может быть, этот текст не уместен в качестве доказательства понижения значимости правды? Сократ ведь не говорит, что ложью является то, что не было никогда такого, чтобы каждый гражданин ненавидел другого. Однако очень тяжело поверить, что даже в Калиполисе, со свойственным ему акцентом на единство и гармонию, Сократ мог бы быть уверен в том, что такое никогда не случится¹⁶. Если двигаться ближе к делу, то Сократ, конечно, не создает необходимости для нас думать, что обстоятельство невозможности того, чтобы каждый гражданин ненавидел другого, *зависит* от того, что оно является истиной. Интерес Сократа заключен в полезном эффекте поведения граждан, настолько, что он заключает, что создание такого верования, истинного или нет, случится. Несомненно, Сократ надеется соорудить круг добродетели; порождение таких верований производит такой результат, посредством которого гражданские дружественные отношения станут максимальными; и наоборот, если гражданская вражда становится распространенной, задача убеждения станет соответственно этому сложнее. Но будет не объяснимо изощренным позволить последнему возражению ожидаемому результату, которое, по сути, есть возможность призыва ко лжи, наложить вето на весь проект. Правда здесь не может быть просто понята как нечто ясное и нормирующее.

И, наконец, есть такие виды лжи, иметь которые в душе желательно для каждого:

Истина 6. [Сократ]: Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей – а если это невозможно, так хоть остальных граждан – поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые, как мы недавно говорили, возникают по необходимости?¹⁷ (Rep. III 414b7-c2)

Выясняется, что Сократ и Главкон выступают более как скептики (415c) по отношению к осуществимости внедрения мифа о Металлах¹⁸, который намечается здесь; но их *желание* следовать этому мифу не вызывает вопроса. Они идут к тому, чтобы заключить, что хотя первое поколение граждан может и не быть поддающимся

¹⁶ Кто-нибудь может согласиться со строгой критикой у Brickhouse и Smith, 1983, отмечая для себя этот текст как «явную ложь» (стр. 83), хотя он мог бы быть не такой вопиющей ложью, если бы Сократ имел в виду Калиполис.

¹⁷ «Благородный вымысел», о котором уже шла речь ранее в диалоге – ложь, возникающая, например, ради спасения города от врагов. К этому фрагменту автор статьи подойдет далее. – (прим. пер.)

¹⁸ Миф у Гесиода («Труды и дни»), который начинается с того, что боги «создали прежде всего поколение людей золотое», но «землю теперь населяют железные люди», которые живут в несоизмеримо худших условиях, чем их предки. Смысл этой истории заключен в подчеркивании разности поколений. – (прим. пер.)

убеждению, то последующие поколения – могут быть (с-d). Кто убедит? Может быть, та часть диалога, где Сократ говорит в Шестой книге (497c-d; см. также 501a, и Третью книгу 412a-b), что ему понадобится провозгласить «теорию устройства» (*λόγος τῆς πολιτείας*), которое диалог «Государство» и намеревается завещать. Какая бы не была механика, основная позиция Сократа о поколениях здесь ясна: чем мы дальше от городского актуального создания, тем легче, по всем параметрам, будет основать вымышленный город; защита истины является главным препятствием утверждающемуся мифу¹⁹.

III

Мне кажется, к этому моменту, попытка поработать с **Истинами 1-2**, освобождая определенных действующих лиц от их заявлений, близка к провалу. Если есть такие существенные виды лжи, что даже правители прекрасно ее поглощают, вместе с принятием того, что возможности пресечения более широкого круга неудобных случаев правды, и рассеяния противоположности такой лжи, то эти тексты представляются бессмысленными в своих провозглашениях правды как универсального блага и лжи как ее противоположности.

Джулия Аннас²⁰ отметила возможное напряжение внутри Каллиполиса между любовью правителей к истине и их готовностью снабжать ложью, но если что-то преуменьшает проблему, так это отсутствие очевидного противоречия в любви представителя правителя – и даже в любви самого правителя – к определенному благу, что уравнивает противоположность блага с самим благом²¹. Сократ проводит разделение (Rep. II 382a-b), между «подлинной ложью», которую все ненавидят, - это та, которой кто-то обладает, но не знает об этом – и менее причиняющей беспокойство «словесной ложью», - той, которая осознается, что она есть²², и которая может быть полезна другим (II 382c7), но результатом ее будет, конечно, то, что ее получатель не будет ничего знать о ней. Это парадокс, возникший из-за идеи

¹⁹ Я думаю, не следует смягчать эту ситуацию приписыванию тексту совместно, например, с Kamtekar, 2006 (стр. 199), той идеи, что миф старается истолковать, выразить «моральные истины». В тексте ничего подобного нет, смысл существования мифа заключается в том, чтобы наполнять граждан, всеми правдами и неправдами, чувством обязательства к порядку Каллиполиса. Интерпретаторы «Государства», в целом, более склонны считать, что этот диалог сам по себе сообщает более глубокую истину для того, чтобы обосновать наличие в нем лжи. Смотрите ниже часть IV статьи.

²⁰ Annas J., 1981, стр. 166-167, см. также стр. 107.

²¹ Так Brickhouse и Smith 1983 где-то преувеличивают, утверждая, что можно иметь соблазн увидеть «парадокс первого порядка» (стр. 84) при сопоставлении любви к истине правителей с их готовностью использовать ложь.

²² Затем Сократ описывает эту ложь как «не беспримесную» (Rep. II 382c1-2). Такое описание «словесной» лжи не должно быть объяснено, вслед за Reeve, 1988 (стр. 209-210), тем, что этот (словесный) вид лжи направлен на то, чтобы выразить некую этическую истину или по крайней мере чтобы не ввести в заблуждение в этом отношении; даже если это и было причиной того, что Сократ рекомендует использовать такой вид лжи (в чем я сомневаюсь), он несомненно думает, что такая ложь может быть полезным средством только при определенных условиях (см. далее II c7: *πότε καὶ τῷ χρήσιμον*), так что вышеуказанный аспект лжи вряд ли является частью ее родового определения.

того, что для некоторых принимать ложь может быть желаемо, когда истина по общему мнению является благом (и она противоположна злу) для всех²³.

Как тогда, однако, можно примириться с очевидной щедростью в описании истин в **И 1-2**, в то время как обладание истиной рассматривается с ограничением в **И 3-6**, имея ввиду все, что говорится в обоих случаях? Я предполагаю, что вместо того чтобы определять **И 1-2** по отношению к такой категории людей, которые отстаивают свою логику с помощью **И 3-6** ценой здравого смысла, гораздо лучше для сглаживания напряжения использовать более обещающий подход - сделать так же, но по отношению не к людям, а к истине²⁴: идея о том, что истинами самими по себе всегда и везде хорошо обладать является ограниченной. Если прочесть **И 1-2** уже с учетом вышесказанного (как я покажу это далее в V части статьи, это можно сделать не теряя смысла этих фрагментов), то окажется, что эти фрагменты прекрасно сочетаются с точкой зрения, что когда мы касаемся истин вообще, то во многих случаях людям хорошо ими не обладать.

Истины, которыми всегда хорошо обладать, я обозначу как «философские» истины. Они будут, грубо говоря, теми истинами, которые появляются совместно с идеями, и именно такие истины должен отыскать философ в «Государстве». Все другие истины я назову нефилософскими. Это разделение, я покажу далее, укажет на то разделение, данное в книге 2 (357b-d), имеющееся между предметами, обладающими собственной ценностью, предметами, ценными из-за их результатов, и предметами, ценными и тем, и другим.

Дальнейшее объяснение различия между тем, что имеет ценность само по себе, и тем, что ценно по своему результату, будет предпринято ниже, в частях X и XI; но мое ключевое требование, как оно и подобает истине, заключено в том, что то, что ценно по своему результату, – зависимо от стремления к хорошему поведению того, кто обладает истинами в исследуемых вопросах, тогда как то, что ценно само по себе – нет. В этом смысле, ценность нефилософской истины чисто практическая.

IV

Этот дуализм, касающийся истины (философской и нефилософской), который, на мой взгляд, служит главной цели настоящей статьи, не обеспечит полного отражения всех позиций диалога. Например, есть какое-то сомнение в том, что истины математических наук можно воспринимать в качестве существенной подготовки к изучению идей, хотя при беглом взгляде на математические истины

²³ Тут могут сказать, что обладание истиной уже является благом, только меньшим, чем, например, благое поведение, и так говорят, чтобы отделаться от ситуации, где двое конфликтуют. Такая позиция уже является ответом на вопрос о нормативной здравости, но ответом отрицательным, что я буду обосновывать; по крайней мере, это является правильным подходом в отношении к нефилософской истине.

²⁴ То есть допустить разные виды истины. – (прим. пер.)

может показаться, что истинные математические знания близки этому²⁵. В том же духе мы должны подходить к установке на то, что есть четыре части разделенной Линии²⁶, и это надо сделать даже перед тем, как допустить особое положение идеи блага и то, что один из главных критериев Линии – критерий истины:

[Сократ]: И разве не согласишься ты признать такое разделение (линии – *прим. авт.*) в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому. (Rep. VI 510a8-10)

[Сократ]: Расположи их (четыре вида познавательной деятельности – *прим. авт.*) соответственно, считая, что, насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности. (Rep. VI 511e2-4)

Если рассматривать Линию, отбросив все сложные места, и не делая попытки это оправдать, то можно более четко увидеть важность отрицательного момента того факта, что мы не должны брать оттуда различные значения истины и привносить в наше рассмотрение. Последнее, что ожидал бы автор, желающий выразить, что понятие используется двусмысленно, это построение модели с единственной (хотя бы даже и разделенной) линией, как главной характеристикой такой модели. Сказать, что высшие части Линии обладают большей истиной, чем низшие, означает подразумевать то, что истина в обоих случаях, о которых мы говорим, имеет одно и то же качество²⁷. Когда мы двигаемся по Линии, мы двигаемся по такому же направлению; это кажется именно тем моментом, который линейный образ вообще предназначен реализовать. Поэтому, я буду говорить парадигматически, если не непреклонно, о разных группах истин, а не о разных смыслах истины.

То, что есть два смысла истины в «Государстве», отстаивается, однако, Брикхаусом и Смитом²⁸, которые заявляют, что и в греческом, и в английском, помимо «сентенциального» значения термина «истина», отвечающего за то, что есть суть дела, этот термин используется в оценивающем смысле как синоним слов «действительное» или «благое». Возможно заслуживает внимания, что эти авторы

²⁵ Математические знания способствуют обращению души «от становления к истинному бытию» (Rep. VII 525c5-6), что означает – к идеям. Геометрия существует ради (*ἔνεκα*) «познания вечного бытия» (VII 527b4), на что Главкон быстро делает ответный выпад, что геометрия есть знание о том, что вечно есть (527b6-7), хотя эта его мысль не получила явного одобрения у Сократа. О споре о роли математики в «Государстве», и ее связи с ценностью, см. Burnyeat 2000.

²⁶ Рассуждение о линии, иллюстрирующей два мира («умопостигаемый» и «видимый»), начинаются с фрагмента VI 509d. – (*прим. пер.*)

²⁷ Я говорю это без предубеждения по отношению к вопросу, для каких предметов в диалоге истина выступает их качеством. Также я не преследую цель ответить на вопрос, как именно надо говорить о вещах, обладающих большей или меньшей истиной (ясно, что «Совместное присутствие Противоположностей», о котором говорится, например, в Пятой книге (479a-d), является свойством чувственной, а не интеллигибельной области). Оба этих вопроса центральны для любой полноценной дискуссии о роли истины в «Государстве». Но попытка разобрать эти вопросы здесь скорее скроет, чем заострит вопрос о ценности, на котором я хочу сконцентрировать внимание.

²⁸ Brickhouse, Smith, 1983, 1986.

не показывают прямо в платоновском корпусе такие случаи употребления слова «истина», в целях засвидетельствовать тот смысл, что они ему приписывают. И не легко так же ухватить именно тот смысл, который предполагается ими, так как «действительное» и «благое» не являются очевидными друг другу синонимами (в обоих языках). Пример, который предлагают Брикхаус и Смит – «настоящий друг», – означает то, «когда мы хотим утвердить, что [кто то – прим. авт.] является на самом деле «настоящим» или «хорошим» другом»²⁹. Но «друг» уже является термином, содержащим в себе позитивную оценку, так что называя кого-то настоящим другом, мы вынуждены тем самым сказать что-то позитивное. Попробуйте заменить «хороший» на «он настоящий хам», и вы увидите, какой сомнительной является семантическая связь у слова «настоящий» с добротой.

Даже если «действительное» и «благое» соотносятся напрямую (как в том случае, когда утверждение «Сократ мудрый» будет истинным, если мудрость Сократа действительна), то парность «истинного» и «благого» гораздо более спорная, хотя это есть тот самый аспект, которому Брикхаус и Смит, имея в виду «Государство», придают особое значение в объяснении того, что истина в оценивающем смысле измеряет ту степень, с которой благо было реализовано в связи с соответствующей идеей, в чувственном мире. Так, они обращаются к утверждению Сократа в 6 книге «Государства» (501b-d) о том, что тот, кто является обожателем «истины и бытия» (*τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας*, 501d1-2), постарается произвести наилучшее из возможного отражение идей добродетели в городе. Но здесь мы имеем дело с такими вещами, которые, являясь добродетелями, уже тем самым являются чем-то благим. Так что воспроизводя в чувственном мире (настолько, насколько я могу) истину о справедливости – что является актуальным для вопроса справедливости – я, конечно, наделю мир степенями благости. Просто ошибочно заключить из этого, что платоническое использование слова «истина» может означать «благость»³⁰. Также можно заключить (взяв из «Федона», 65d-e и далее), что так как идея здоровья, пример «истины и бытия»³¹, снабжает здоровьем вещи чувственного мира, то для Платона «истина» может означать «здоровье»³².

²⁹ В тексте статьи в этом месте автор употребляет два слова: «real» и «good». В случае безотносительного использования этих слов, я их перевожу как «действительное» и «благое», а в случае использования этих же слов по отношению к слову «друг», я перевожу эти слова как «настоящий» и «хороший», что соответствует употреблению этих слов в русском языке в ситуации применения их к слову «друг». – (прим. пер.)

³⁰ Такое использование слова «истина» кажется предполагается у Johansen 1998, который говорит (с частичной ссылкой на миф о Металлах) об «историях, рассказанных правителями [Каллиполиса – прим. авт.], которые являются буквально ложью, но которые истинны в том смысле, что они выражают то, что является благом для города».

³¹ Сократ риторически спрашивает: отыщет ли кто-нибудь в объеме разных смыслов «самое истинное» (*τὸ ἀληθέστατον*, Phaedo 65e1-2) о здоровье и о других предметах, таких как размер и сила, и «что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности» (*ὅ τι γυγάνει ἕκαστον ὧν*, Phaedo 65d13-e1).

³² Хотя это утверждение получено только лишь благодаря забавному доверию к ссылке Сократа на то, что он называет «подлинным» (*ἀληθινή*) городом – город свиней – «здоровый» город (Rep. II 372e6-7), более серьезные вопросы поднимаются (которые здесь я трогать не буду) о том, почему город стяжателей, который «лихорадит» (II 372e8) и который очевидно не является подлинным, должен послужить стартовой площадкой для Каллиполиса.

Схожие применения темы морали присутствуют и в другом выводе диалога «Государство», на который ссылаются Брикхаус и Смит для того, чтобы подчеркнуть оценивающий смысл «истины»; этот вывод – утверждение Сократа в 508d-e, что идея блага производит истину. Сократ здесь касается отношения идеи блага к другим идеям, в частности – к идеям добродетелей (см. 505a, 506a и далее)³³. Благо вносит в них истину настолько, насколько оно причиняет им их бытие в качестве того, что они есть – такие объекты как добродетели должны быть благи³⁴. И опять, в этом никак не подразумевается то, что значением «истины» является «благо»; это усиливается требованием Сократа о том, что, хотя благо и является причиной истины, но считать истину «самим благом было бы неправильно» (VI 508e), так что рассматривать истину как синоним благодетели нелепо.

Исходя так же из другой перспективы, я не думаю, что будет правильным вместе с Кристофером Гиллом³⁵ сказать, что в своих недовольствах содержанием греческой поэзии, диалог «Государство» держит на службе «определенные особенные и расширенные смыслы «лжи»», разработанные для того, чтобы заботиться не только о фактической ложности, но и об этической неправоте³⁶. Наоборот, Сократ все время держит эти два понятия в раздельности, представляя свой главный критерий для приятия произведения «хорошо» (*καλόν*, II 377c2) ли оно, впоследствии утверждая, что поэты рассказывают лживые истории (377d4-5), а затем определяя получающееся искажение богов как особо проблематичное, если кто-то не лжет красиво (*καλῶς*, II 377d8). Оскорбляющая ложь о богах будет далека от чего-либо хорошего (II 377e): последующее за ложью изображение данного превосходства богов станет моральным уродством. Но это – мнения кого-либо заинтересованного не в увеличении объема термина «ложь» для того, чтобы им покрыть этическую неправоту, а заинтересованного в объяснении того, что его главное беспокойство – не ложь, как таковая, а ложь, которая представляет пример морального уродства; это позиция, которая основана на различении непристойного и лжи. И здесь, мне кажется, нет заслуживающего доверия свидетельства тому, что «Государству» свойственно этическое или оценочное прочтение пары истина/ложь.

V

³³ VI 505a: «идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное»; VI 506a: «справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неизвестно». – (прим. пер.)

³⁴ Смотрите об этом Sedley, 2007, стр. 269.

³⁵ Gill, 1993, стр. 46.

³⁶ Прочтение слов Сократа в пользу того, что этически позитивное содержание уподобляется истине, может быть и как у Ferrari, 1989, стр. 112: «что хочет Сократ выделить, так это то, что глубочайший этический смысл – совсем не ложь, а истина». Так же и у Morgan 2000, стр. 164, о поучительном мифе об образе, используемом в Каллиполисе, как о «внешности лжи, отражающей этическую истину».

Если принять во внимание, что обозначенный дуализм, при том, что он менее изысканный, чем в онтологии, которую имеет целью отразить, является наброском главной позиции диалога «Государство», то я понимаю это так:

(А). Философскими истинами всегда и везде хорошо обладать, и это потому, из-за соображений, которые мы обсудим, что обладание ими и они сами – хорошая вещь. Даже если обладание ими в дальнейшем в целом приведет к хорошим результатам, как в том случае, например, когда обладание ими способствует хорошим поступкам обладателя, актуальное обладание этими истинами имеет ценность независимо от рассмотрения их влияния на поведение.

(В). Нефилософскими истинами не всегда хорошо обладать, и это потому, что обладание ими и они сами по себе – вещь нехорошая. Хорошо или плохо ими обладать – зависит от каждого частного случая, от того, пользу или вред они принесут. А это будет, в свою очередь, зависеть главным образом от того, к хорошему или плохому поведению обладателя ими они наверняка приведут. Достаточно часто будет лучше (то есть, более благоприятно для хорошего поведения), по отношению к нефилософской области, обладать ложью, чем истиной.

В качестве начала защиты этих тезисов предлагаю обратить более пристальный взгляд на **И 1-2**, что позволит увидеть, что эти фрагменты могут быть прочтены несколько сужено в той степени, в какой вопрос об истинах, к которому эти фрагменты применимы, затронут. Оба высказывания, приведенные в этих фрагментах, говорят о том, что плохо обладать ложью или неведением по отношению к «вещам, которые есть». Последняя фраза, хотя и может быть использована не как специальный термин, относящийся к предметам мира, также имеет значение специального термина, который относится конкретно к идеям, а предметы мира, строго говоря, являются неподходящими для этого носителями эпитета «быть».

Несомненной правдой является то, что в этом месте диалога мы еще не были ознакомлены с идеями. Но, прочтя всю работу, мы имеем право поинтересоваться, имеется ли намек в **И 1-2** на то, что есть более широкая позиция по поводу ценности истины, в терминах тех истин (которые я обозначил как «философские»), к которым последующие отрывки могут быть применены. Когда к **Истинам 1-2** подходишь в первый раз, совершенно естественно их прочесть не в специальном ключе³⁷. Усвоив позднюю метафизику, однако, вряд ли мы намерены прочесть такие фразы как «вещи, которые есть» с невинно закрытыми глазами. Внимательный подход требует принимать в расчет метафизику при рассмотрении возможностей интерпретаций; более глубокие мысли о рассматриваемой истине побуждают нас так поступить.

³⁷ Действительно, **И 2** говорит о необходимости «иметь мнение» (δοξάζειν) о вещах, которые есть (III 413a8), что не соответствует поздней метафизической схеме, в которой знание принадлежит познанию, а не мнению о том, что есть; хотя Сократ едва ли мог предложить «**знание** о вещах, которые есть» в качестве адекватного общего описания для того, чем нужно обладать, чтобы получить истину, поиск чего является здесь его целью.

Даже в оригинальном контексте есть прямое указание на то, что к **Истине 1** при любых обстоятельствах не должен быть применен неограниченный кругозор. Несколькими строками ранее Сократ заявил, что никто охотно не владел бы ложью о прежних вещах, зато владел бы ложью о «самых важных предметах» (*τὰ κυριώτατα*, II 382a8). Что это за предметы – опять не определено, но важное требование на ограничение применения всего кругозора тем не менее здесь ясно указано, и оно будет удовлетворено по мере развертывания диалога³⁸.

А теперь я принимаю безоговорочно, что ярлык «бытие», вместе с родственными фразами, задействован для более теоретических контекстов об идеях в «Государстве». В этом отношении ключевым фрагментом является рассуждение о любителях зрелищ в пятой книге (V 475-480), которое старается установить, что только «F само по себе», противопоставленное многим F-вещам, может быть названо как «то, что есть», и эта фраза, в свою очередь, определяет границы того, что вообще может быть познано. Более того, в начале рассуждения Сократ отделяет любителей зрелищ от подлинных философов (любителей мудрости), называя последних теми, «кто любит усматривать истину» (V 475e4), так что здесь, кажется, мы видим возвращение к мысли о возможности отнести класс именно философских истин к знанию об идеях.

Заявив ранее, что будет ошибочным понимать **И 1-2** как истины, закрытые для определенной категории людей, я не отрицаю того, что Сократ считал, что только избранные могут достичь философской истины. «Толпе не присуще быть философом» - попадает он прямо в точку в шестой книге (VI 494a3)³⁹. Существенное различие состоит в том, что безумный и молодой – это такие характеристики, которые являются той причиной, согласно которой было бы плохо, если бы определенные истины были бы переданы. Тому, кто не имеет отношение к философии, тем, наоборот, не плохо передавать истины, а бессмысленно, и именно философские истины, поскольку они не могут быть восприняты такими людьми. С таким же успехом можно попробовать передать большинству из нас более утонченные истины квантовой теории. Если бы большинство было способно воспринимать философские истины, они бы извлекали из них выгоду точно так же, как и из чего-либо другого. В этом важном смысле ценность философской истины остается неопределенной; любой, кто воспринял ее, станет обладать благом.

³⁸ В более прямом контексте возможна скрытая ссылка на 377e6-7, где наиболее «значительное» (*τὸν μέγιστον*) касается поведения богов; и возможно предвидение отрывка III 392b1, в котором та же фраза применяется (в соответствии с тем, о чем тут говорится) к счастью и справедливости для людей; но это проявляется, когда мы доходим до VI 503e-504a, где указаны «самые высокие познания», требующие «более долгий путь» (504b2) диалектического исследования для раскрытия того, что есть идеи четырех кардинальных добродетелей (см. также 504a5-6). Идея блага сама по себе описана как «владычица» (*κυρία*) в интеллигибельной области, снабжая истиной и пониманием (VII 517c2).

³⁹ Относится ли это к загадке о распределении человеческих талантов - это вопрос, который тут я не буду рассматривать.

Однако, есть еще маленькая возможность заключить, что раз метафизика диалога все еще участвует в обсуждении, то мы можем говорить без дальнейших хлопот о специфическом наборе истин, которые могут быть обозначены как философские. Чтобы быть уверенным в этом, некоторое количество фрагментов действительно подтверждают связь между «тем, что есть», как оно относится к идеям, и истиной. Например:

[Сократ]: Когда она [душа – прим. авт.] устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их и так и этак, и кажется, что она лишилась ума. (Rep. VI 508d3-8)

Подобно этому, Сократ, после рассуждения о том, как философ-правитель усматривает идеи, устанавливая правильный вид города и граждан, спрашивает возможных критиков философии:

Какие же у них могут быть возражения? Разве только что философы не страстные поклонники истины и бытия? (Rep. VI 501d1-2)

Если мы знаем, что об этих критиках говорится в VI 499d, что они «большинство» (*τῶν πολλῶν*), и что они, по-видимому, являются тем же, что и «толпа» (*πλῆθος*), которая, как показано в VI 493e-494a не будет владеть тем, что есть такая вещь, как красота сама по себе, противопоставленная многим прекрасным вещам, то вполне вероятно, что то, что они признают, в их ртах не может иметь отношения к употреблению фразы «что есть» в ее специфическом аспекте⁴⁰. Тем не менее, и тут, и в дискуссии по поводу знания и веры в пятой книге диалога, которая вызвала здесь некоторый резонанс⁴¹, Сократ старается *исправить* критиков путем попытки убедить их в том, что взгляд философа - сверх мира множественности. В этом отношении, хотя даже критики и могут не воспринять знание об идеях (см. об этом Rep. V 476b-c), они могут быть подведены к восприятию первичного наброска метафизики Платона, к которому относится и «то, что есть», и то, которое может быть ими понято как обладающее особым референтом.

VI

⁴⁰ О предположении, что высказывание философа, по внешнему виду совпадающее с высказыванием обычного человека, обладает особым (онтологическим) значением, см. статью: Тихонов А.В. Диалог «Пир»: гипотеза об онтологической характеристике философии//Универсум платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиция в античности и в европейской философии. – СПбГУ, 2005. – стр. 21-27. – (прим. пер.)

⁴¹ В 476d-e стоит задача спокойно убедить (*πείθειν*, e1) сердитого возражающего; в 501c Сократ выражает надежду, что они убеждают (*πείθουσιν*, c5) тех, кто был зол и делают их кроткими.

Так это или нет, но имеются тексты, которые, как кажется, указывают на то, что тот факт, что философы остаются связанными с истиной, может быть истолкован более широко. Действительно, в следующих двух отрывках Сократ отказывается от своего критерия определения подлинной философской натуры:

[Людям, обладающим философской натурой, свойственны – прим. авт.] правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине (Rep. VI 485c3-4).

Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине. (Rep. VI 485d3-4)

Однако следует четко знать, что имеет в виду Сократ, определяя философскую натуру. Он не обязательно описывает свойства полностью оперенного философа, скорее он описывает свойства таких людей, которые могут стать такими; так, он ссылается на детство в приведенном выше фрагменте. Это ярко выражено в шестой книге (489e-490a), где Сократ говорит о том, что то, что они делали, являлось определением натуры, которая должна принадлежать тому, кто «собирается стать» (*ἑσόμενον*, a1) прекрасным и хорошим человеком; такой человек, говоря уже о подлинной философии, должен следовать за истиной «любыми средствами и всюду» (*πάντως καὶ παντῇ*, a2). Сократ далее приближается к тому, чтобы сказать, что им следует исследовать то, каким образом философская натура может извратиться (490e), а затем отмечает, что будет ли эта натура осуществлена либо она будет испорчена, зависит от того, какое образование она получает (492a).

Что отсюда следует, так это то, что особенность быть заинтересованным во всякого вида истине является не признаком зрелого философа, а признаком молодого человека, способного им стать. Приобретение философской истины не входит в курс обучения на ранних стадиях философского образования – известно, как Сократ отстраняет от участия в диалектике (пути по достижению философских истин) тех, кто слишком молод, чтобы пожинать ее плоды (Rep. VII 539a-d). Скорее представляет собой неослабевающий поиск, необходимый для обладания философской истиной, испытание тех, кто может пожинать плоды, когда станет для этого достаточно зрелым, чем то, когда будучи моложе, они показывают неослабевающий интерес к выяснению вещей в целом, то есть к критерию некоторого психологического правдоподобия.

Присутствие диалектики, в свою очередь, позволяет правильно рассмотреть те фрагменты, в которых философия и истина рассматриваются вместе, так как диалектика имеет большее отношение к философским (как я их называю) истинам, чем к истинам вообще. Так, жалуясь, что критики философии не слышали толком «прекрасных и благородных рассуждений» (*λόγωνίκαλῶν τε καὶ ἐλευθέρων*, Rep. VI 499a4), которые ищут правду «всеми средствами» (*ἐκ παντὸς τρόπου*, 499a6), Сократ конечно имеет в виду диалектический спор, говоря о таких рассуждениях, в

которых истина является обсуждаемым вопросом, касающимся природы справедливости, красоты и так далее. И точно так же, когда Сократ подразумевает то, что философская душа не будет содержать в себе ничего из лжи, а будет возмущаться, ухватив ложь других людей (*ἀμαθαινουσαἰᾶλίσκομένη*, VII 535e4), то вот это схватывание безошибочно отсылает нас к полному боли феномену диалектического опровержения⁴².

Это подтверждает то положение, что интерес философа как такового лежит к частичному виду истин, к тем, которые касаются идей. И соответственно этому получено право продолжить говорить о таких истинах, определенных как философские, как об особой категории диалога «Государство», раз метафизика этого диалога имела уже в виду⁴³.

VII

Давайте теперь перейдем к нефилософской области. В ней, как мы увидели, когда дело касается поверий, скажем, о поведении богов или о началах города, речь не идет о такой истине, свойственной им, и которая определяет то, что люди должны прийти к обладанию ею. Более того, как я докажу сейчас, происходит так, что эффект обладания этими поверьями, истинными или нет, заключен в его влиянии на действия человека.

Перед нами действительно два различных берега. Сначала я хочу разобрать вопрос о том, кому обладание подходящей нефилософской истиной принесет пользу, а потом вопрос о том, как она принесет пользу. Что касается первого вопроса, то представляется, что ответом здесь будет сам город как целое; это, в конце концов, совместимо с тем, как в диалоге заостряется внимание на благосостоянии города как целого, так и его частей (например, в IV 418e-421c). Это также обеспечит удовлетворительный альтернативный способ прочтения **И 1-2**, которые теперь будут сведены к положению, что обладать истиной есть действительное благо для каждого (допустим, для того, кто в разуме и кто зрел), а дальнейшие ограничения обладания, возникающие где-либо, будут признанием того, что иногда индивидуальное благо должно быть подчинено благу более значимому.

Нет никаких сомнений, что Сократ подтверждает то, что обладание подходящими верованиями (истинными или ложными) будет полезным городу как целому. Тем не менее, его главным критерием для определения того, какими верованиями стоит обладать, является благосостояние их обладателя, а не всего

⁴² О трудностях выбранного диалектического пути в Академии Платона см. статью Gaiser K. *Plato's Enigmatic Lecture «On the Good»* // *Phronesis*, 25, 1980. – стр. 5-36. – (прим. пер.)

⁴³ Эта категория является предметом обсуждения в двух важных метафизических заявлениях: это спор о настоящих удовольствиях в девятой книге диалога («то, что причастно вечно тождественному, подлинному и бессмертному, что само тождественно и возникает в тождественном», 585c2-3), и о подражательных искусствах в десятой книге (художник, рисующий кровать, например, находится «на третьем месте от истины» (597e7), так как он является исполнителем (в данном случае) идеи Кровати).

общества. В этом отношении подход Сократа не является утилитарным, в том смысле, что кто-то может принимать свое благосостояние как подтверждение причинения зла по отношению к служению более широкому благу, которому и он, тем самым, служит.

Так, в разговоре о том, почему рассказы о плохом поведении героев не должны быть произнесены, Сократ говорит о том, что «даже слушать об этом вредно» (*τοῖς γὰρ ἀκούουσιν βλαβερά*, Rep. III 391e4). Тогда те, кто услышат, будут обладать такими поверьями о героях, которые выставлены главными предметами зла, и это главный факт, удостоверяющий то, почему такие истории не должны произноситься. Говоря в общем, Сократ утверждает, что правителям города понадобится достаточно использовать ложь и обман «ради пользы (*ὠφελία*) тех, кто им подвластен» (Rep. V 459c2-d2; тут он предвосхищает появление подстроенных брачных лотерей)⁴⁴. И опять кажется ясным то, что оправдание обмана заключено в выражениях о пользе, дарованной тем, кто был введен в заблуждение.

Это положение усиливается здесь речью Сократа о видах лжи, розданной как вид «лекарства» (*φάρμακον*, 459d2), где правители выступают как доктора; эта тема уже была затронута в третьей книге (389b) (см. также II 382c-d). Тем, кто правителями не являются, строго запрещено поставлять разные виды лжи (389b-d), но это положение не имеет тенденции, даже частичной, преобразовать ложь в вещь, плохую саму по себе; все опасения, связанные с ложью скорее заключены в том, что лицо, не являющееся правителем, не будет экспертом по приемлемому распространению лжи (389b5-6)⁴⁵. Очевидно, первичной целью доктора, дающего пациенту лекарство, является принесение ему пользы. Это может иметь и более широкие позитивные эффекты⁴⁶, но для доктора, именно как доктора, благосостояние пациента является главной целью (см. также Rep. I 341c-e).

Когда Сократ упоминает о высказываниях лжи «как против неприятеля, так и ради своих граждан – для пользы своего государства» (Rep. III 389b9-10), он оставляет открытым положение о том, всем ли гражданам, которым была высказана ложь, в этом случае, она принесет пользу (например, предотвращая их от плохих

⁴⁴ Какую именно выгоду получают выбывшие из подстроенных лотерей остается неясным, но то, что Сократ оправдывает ложь, ссылаясь на тех, кому она была рассказана, является несомненным, особенно когда это оправдание дано (как мы сейчас увидим) в используемой Сократом медицинской терминологии.

⁴⁵ Далее там следует интересный поворот (c1-2): обычным гражданам не следует лгать своим правителям больше, чем больной лжет своему доктору. Испытание, приведенное в этом примере, приносит пользу тому, кто произносит ложь, а не тому, кто ее воспринимает, хотя, предположительно, доктора, как и правители, мешают нормальной реализации своей функции (и поэтому вредят) тем, что получают ложную информацию от лиц, не являющихся экспертами, и которым они служат.

⁴⁶ Как в метафоре, представленной во второй книге (382c-d), где Сократ упоминает, что ложь может быть «полезным лекарством» (*φάρμακον χρήσιμον*, c10-d1) для того, чтобы уберечь одного из тех, «кого мы называем друзьями» (*τῶν καλούμενων φίλον*, c9) от того, чтобы он не сделал чего либо плохого в безумии или по неведению. Хотя это отсылка к так называемым друзьям, поскольку невозможно быть подлинным другом невежественного или безумного (см. далее 382e3), происходящая в лекарственной основной теме, она показывает, что это те, кто остаются главными обладателями пользы, а плохие поступки будут плохими главным образом для тех, кто их производит, в соответствии с известным сократическим принципом (эта позиция, конечно, заявлена, с частичной отсылкой на несправедливые действия, в четвертой книге (444c-e)).

действий), или не всем. Здесь не будет ошибочным слово *ἔνεκα*, переведенное как «по отношению к»⁴⁷, понимать как «ради» граждан. Возможно даже обработка врагов ложью понималась как дарение врагам пользы в том смысле, что это убережет уже их, в свою очередь, от плохого поведения. Тот факт, что этот фрагмент диалога определен аналогией с медициной, позволяет такое предположить⁴⁸. В итоге можно заключить, что принципиальное для Сократа оправдание распространения лжи заключено в том, что ложь полезна тем, на кого она распространена.

VIII

Как ложь приносит им пользу? Как уже было отмечено, - помогая им вести себя скорее нормально, чем плохо. Полезное лекарство лжи может остановить друзей, которые, из-за безумия или неведения, «пытаются совершить что-нибудь плохое» (*κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν*, Rep. II 382c9-10)⁴⁹. Изображение богов как грешников, даже если они такими были, равноценно оповещению молодежи о том, что кто-то «не совершает ничего особенного» (*οὐδὲν ἄν θαυμαστὸν ποιοῖ*, II 378b2-3) при наисерьезнейшем правонарушении; подобное впечатление возникнет, если, например, Уран сделает так, как Гесиод «говорит что он сделал»⁵⁰ (*φῆσι δρᾶσαι αὐτὸν*, 377e8). Изображая жизнь в Аиде как несчастную, «они не правы, да и не полезно это для будущих воинов» (Rep. III 386b10-c2), и это придет в столкновение с заданием по выяснению тех солдат, которые предпочтут «поражению и рабству смерть в бою» (III 386b5-6). Теперь Сократ подразумевает, что приносящий пользу взгляд на Аид также истинен. Но здесь нет никакого указания на то, что приносящее пользу является таковым, поскольку оно истинно. На кону выгода практического характера: храброе поведение на поле боя, вызванное поощрением взгляда, что смерть не является большим злом.

Сократ же говорит во второй книге (382d3-4), что «не делаем ли мы ложь полезной, когда как можно более уподобляем ее истине»⁵¹. Но контекст здесь – особенные рассказы о богах; по поводу богов Сократ только что доказывал: что бы ни

⁴⁷ В используемом нами русском переводе слово *ἔνεκα* так и переводится, как предлагает Вулф – «ради». В английском переводе «Государства» вместо предлагаемого «for the sake of» («ради») стоит «on account of» - «по отношению к». – (прим. пер.)

⁴⁸ Против такого вывода можно сослаться на факт, что далее, в слегка насмешливом обсуждении заслуг подходов Асклепия к медицине, о пациенте, возвращенном к нормальной здоровой жизни, говорится, что делается это «чтобы не пострадали общественные дела» (III 407d4). С другой же стороны, дарение лечения неспособному к нормальной жизни описано как непригодное «и для себя, и для общества» (407e2, см. также 408b2-3). Для всех этих ободряющих фрагментов будет недостаточно только поддерживать мысль о том, что Сократ одобрил бы жертвование интересами человека ради более широкого блага города.

⁴⁹ Ложное информирование сумасшедшего друга, требующего возвращения одолженного ножа, который потерял, будет в духе прославленного примера Сократа в I 331.

⁵⁰ В используемом нами русском переводе: «будто Уран совершил поступок, упоминяемый Гесиодом». – (прим. пер.)

⁵¹ Перевод на английский, используемый Вулфом: «делая ложь как можно ближе к истине, мы тем самым (*οὕτω*) делаем ее полезной». – (прим. пер.)

происходило, они не могут быть плохими (II 380d-380c)⁵², и позиция Сократа здесь заключена в том, что будет без сомнения действительно неправильным рассказывать такие истории (или по крайней мере это будет непроверяемым из-за древности событий, которые они намереваются описать, 380d2), но в духе того, что уже было сказано об истине о богах (см. также Rep. II 377a4-5)⁵³, мы достигаем нужного практического результата примерного гражданства.

Необходимо отметить также, что мысль о создании лжи, похожей на правду, имеет менее полезный резонанс. Терминология, которую использует Платон, не может быть умышленным отображением известной истории Гесиода (Теогония, 27), в которой Музы объявляют, что они знают как «говорить ложь, похожую на правду»⁵⁴, и единственное правдоподобное прочтение этого фрагмента заключено в том, что Музы, с помощью хитрости своего искусства, могут сделать все похожим на правду (следовательно – убедительным), в каком бы это ни было отношении к действительности. С этой точки зрения задание для поэтов, рассматриваемое Сократом, будет родственным созданию завершенной риторики.

Более того, как мы видели ранее (II 4), когда дело доходит до поведения богов, Сократ ясно говорит о том, что они не должны быть изображены действующими плохо, даже если это было бы так. Правильный заключительный вывод будет состоять в том, что Сократ не думает, что обладание истиной в чьей-то душе о богах, герое, Аиде не является само по себе хорошей вещью. Более того, это обладание станет хорошей вещью, если его результатом будет хорошее поведение, и станет плохой – если повлечет плохое поведение. По такому же признаку, сообщение лжи по этим же темам – правильная вещь для сообщающего, если те, кто эту ложь воспринимают, получают выгоду в том, что ложь помогает им вести себя достойно.

IX

Я хочу далее выяснить, почему присутствует недостаток внимания к тому, что в «Государстве» истина присоединяется к нефилософской области; и выясню я это с помощью рассмотрения некоторых случаев с Помощниками⁵⁵. Они, мне кажется,

⁵² Герои могут быть тоже включены в эту рубрику как дети богов (391d5-e1), хотя когда дело доходит до рассказов о плохом поведении доблестного героя Ахилла, Сократ просто скажет: «все это, скажем мы, ложь» (*οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαί*, 391b7-8), и у кого-то могут быть другие основания отрицать истинную вещь, а не ложное поверье. Grube/Reeve уводят нас здесь от правильного понимания, переводя: «и не истина... так что мы отвергнем это» (стр. 67); греческому языку не свойственно такое заключение.

⁵³ Такие истории просто могут относиться к вещам, которые боги фактически могли сделать: нет смысла следовать Schofield, 2007 (стр. 143), читая вслед за ним беседу Сократа о делании лжи, похожей на правду как указание на контраст между «фактом» и «моральной правдой».

⁵⁴ *ψεῦδεαίλέγειν ἐτύμοισιν ὁμοίᾳ*; Сократ же говорит об *ἀφομοιοῦντες τῇ ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος* в 382d3. Обсуждение этих фрагментов (которое приемлет более полезное чтение) – см. Belfiore, 1985.

⁵⁵ То есть, со стражами-помощниками, на которых лежит обязанность охраны государства от внешних врагов. У Платона в «Государстве» стражи могут рассматриваться и в смысле правителей (например, 414a), поскольку правитель защищает свое государство и в более общем смысле, стоя на страже его гармоничности, а стражи-помощники ему помогают в этом. – (прим. пер.)

выступят пробным камнем для взгляда, который я отстаиваю, поскольку, во-первых, они, так сказать, лучшие из не-философов в Каллиполисе; так что если выяснится, что истинным будет либо ничто вообще, либо очень малый момент в тех поверьях, которыми *они* обладают, то отсюда можно заключить, что значение нефилософской истины в целом ограничено. Во-вторых, городская храбрость существует именно в добродетели защиты Помощниками своих верований о том, чего следует, а чего не следует бояться (преимущественно таких верований, которые касаются поражения и рабства, чего следует бояться, и боли и смерти – чего не следует); а это даст возможность спросить прямо: это тот случай, когда поверья Помощников должны быть истинны?

С одним возможным исключением (которое я вскоре затрону), официальное мнение о гражданской храбрости не упоминает истину. Так, Сократ говорит:

«Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части – благодаря тому, что в этой своей части оно обладает способностью постоянно сохранять то мнение об опасностях – а именно, что они заключаются в том-то и том-то, - которое внушил ей законодатель путем воспитания». (Rep. IV 429b8-c2)

«Той [сохранностью, то есть – мужеством – прим. авт.], что сохраняет определенное мнение об опасности, - что она такое и какова она. Образуется это мнение под воспитывающим действием закона». (Rep. IV 429c7-8)

«[Мы замышляем - прим. авт.] чтобы они по возможности лучше и убежденнее восприняли законы – словно окраску: их мнение об опасностях и обо все остальном станет прочным благодаря их природным задаткам и полученному ими соответствующему воспитанию, и эту окраску нельзя будет смыть...». (Rep. IV 430a2-b2)

«...или [наиважнейшая добродетель - прим. авт.] присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего закона о том, что опасно, а что нет». (Rep. IV 433c6-8)

Из фрагментов следует, что связь поверий Помощников о том, что является страшным, с тем, что является страшным из того, что законодатель объявил таковым, сильнее, чем связь «опасности» и того, чего действительно стоит бояться; и в фрагментах нет особых указаний на то, что цель законодателя состоит в том, чтобы утвердить закон ради передачи истины. Описание Сократом копии мужества в душе также не содержит ничего об истине:

«И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно». (Rep. IV 442b10-c2)⁵⁶

Может возникнуть парадокс в сознательном переносе лжи на другую часть души (если это происходит по той причине, когда то, что мы переносим, мыслится как то, что истиной не является), а если мы ложь перенесем от стражей-правителей к помощникам, то парадокса не будет⁵⁷. Но зато будет просто прагматическое принуждение по отношению к статусу истины сообщения о бытии, а не возражение об их лжи как таковой. Сократ в любом случае безмолвен по поводу статуса истины во всех этих заявлениях.

Что получает особое положение по отношению к мужеству, как города, так и души, так это не истинные поверья, а то, что делает город и душу хорошо укрепленными; то, что делает их непоколебимыми. Основная позиция, которая адресована к Помощникам – двойная. Поверья, на которые они рассчитывают, должны быть (1) такими, чтобы в принципе производить должное поведение, полностью отвечающее их обязанностям, и (2) в полной мере служащими против сил удовольствия и боли, которые такое поведение последовательно отражает. Держа это в уме, давайте перейдем к отрывку, который может показать, что гражданская храбрость является на самом деле защитой *истинного* поверья:

[Сократ]: Вот подобного рода способность и постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что нет, я называю и считаю мужеством, если ты не возражаешь.

[Главкон]: Я нисколько не возражаю, потому что, мне кажется, что мнение об этом предмете, которое, хотя оно и правильно, возникло помимо воспитания, как это замечается у животных и у рабов, ты не считаешь законным и называешь как-то иначе, только не мужеством.

⁵⁶ Привычный («школьный») для большинства читателей Платона способ принятия информации диалога «Государство» предполагает то, что в данном фрагменте происходит просто описание внутреннего устройства души воина. Вопрос о наличии истины в душе, что не может не затрагивать вопрос об ее организации, о копировании не имеющих предпосылки начал душевными началами, является особенностью авторского видения проблем диалога «Государство». О разборе внутренней жизни души интересно также исследование Ф. Корнфорда, который считает, что следование высшей форме Эроса, описанной в диалоге «Пир» (как любовь к «прекрасному самому по себе»), и является тем движением души к высшему Благу, о котором говорится в «Государстве» (в частности, в «мифе о пещере»). Но Корнфорд трактует сам Эрос особым образом, называя главной его характеристикой не «идеальность», а «единую силу или запас энергии» («a single force or fund of energy») (Cornford F.M. The doctrine of Eros in Plato's Symposium // Cornford F.M. The unwritten philosophy and other essays. – Cambridge, 1950. – стр. 71). Корнфорд считает Эрос той силой, которая определяет склад человеческой души, а значит и жизни, о которых речь идет в «Государстве». Без «страсти» («desire»), по Корнфорду, не существуют не только интеллектуальные, философские, умозрительные действия души, но и вообще любые душевные состояния, любые компоненты состава души. – (прим. пер.)

⁵⁷ Стражи, как потом будет подразумеваться, устанавливают в Каллиполисе моральные предписания на основе того, что они увидели – «высшую истину» (τὸ ἀληθέστατον, VI 484c7): то есть идеи. Совсем другой вопрос уже будет о том, что подтолкнуло Сократа рассматривать истину как содержание предписаний самих по себе.

Первое, что следует тут отметить, это слово, которым Сократ и Главкон описывают поверья, в вопросе о котором идет речь, - не «истинный» (*ἀληθής*), а «правильный» (*ὀρθή*). Хотя второе слово может просто функционировать как синоним первого, оно может также показывать то, что поверьям не обязательно быть истинными в смысле отображения фактов, но обязательно быть правильными в смысле соответствия своей цели⁵⁸, которая является, в первичном обсуждении, приданием простому мужественному поведению в городе военного вида.

Давайте, однако, допустим, по крайней мере, ради спора, что это слово несет смысл «истины» в этом фрагменте. Что может быть отобрано, при таком прочтении, свидетельствующее о важности того, что поверья Помощников являются истинными? Ясно то, как это понятие в этом случае сократилось. Так как Главкон вполне счастлив допустить (а Сократ соглашается), что обладание животными и рабами правильными поверьями о том, чего следует бояться, а чего – нет, не будет определено как мужество⁵⁹. Что позволяет нам говорить о добродетели, так это то, что поверья – воспринимаются как закон (*νόμιμον*, 430b8)⁶⁰, и это привито с помощью систематической образовательной программы, что делает их особенно невосприимчивыми к влиянию страстей. Утверждая то, что поверья Помощников истинны, истина как их аспект, по существу, снижается. Не является удивительным, если даже это не является нормальным, что большинство описаний их поверий запоминается тем, что в них отсутствует истина.

Х

До этих пор я обосновывал разделение между философскими и нефилософскими истинами, имеющееся в «Государстве», причем обосновывал так, что только философская истина заслуживает того, чтобы ею обладать в чистом виде. Что касается нефилософской, то я попытался показать, что ее ценность зависит от того, как обладание ею влияет на действия ее обладателя; если такая истина способствует хорошим действиям, то она является хорошей вещью для обладания, а если нет – то не является. Для Помощников, и, возможно, для еще более широкого круга людей, даже если с их верованиями, способствующими хорошему поведению, случится быть истиной, самое главное – быть хорошо укрепленными, иначе у нас нет

⁵⁸ Это является повторяющимся смыслом этого слова в «Государстве». См., например, V 451c5 (о правильном способе обладания женщинами и детьми), III 403a7 (о правильном способе любить); в общем, правильность (*ὀρθότης*) соотносится «не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы» (X 601d4-6).

⁵⁹ *ὀρθή*, применимое к рабам и животным, несет ту же потенциальную двусмысленность между истиной, с одной стороны, и способствованием желаемому поведению с другой (это относится к различным неприятным, но полезным задачам, выполнение которых может быть потребовано от рабов и животных).

⁶⁰ Прочтение манускриптов, принятое в Oxford Classical Texts Бернета. В Oxford Classical Texts Слингса используется *μνιμον* («прочный») Стобея. Это небольшие внесения для имеющихся тут целей для тех, кто принимает и то и другое прочтение, хотя манускрипты Стобея кажутся касающимися более ранних описаний гражданского мужества, в то время как различие условий Помощников более точное, чем простое их отличие от рабов и животных.

гарантии надежности в том, что касается хорошего поведения Помощника. Представляя программу воспитания во второй и третьей книгах, Сократ подчеркивает, как в юной душе «образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть» (II 377b2), что означает, что программа воспитания должна быть обеспечена тем, что молодые не должны приобретать поверья, «противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют» (377b6-8). Поверья, впитываемые молодежью, «становятся неизгладимыми и неизменными» (II 378e1). Сократ не рискует содержанием, которое полагает нужным. Укрепление, а не истина, вот что является предметом обсуждения.

В молчаливом присутствии истины в нефилософской области, я теперь хочу сосредоточиться еще немного на философской истине и подчеркнуть, что по отношению к философской истине в любом случае обладать ею ради нее самой ценно. Так как я предположил, что обладание ею ради нее самой отличается от той истины, которая считается таковой когда влияет на поступки или поведение, то я хочу показать, что философская истина рассматривается как определенно имеющая ценность безотносительно к эффектам, которые она производит на поведение своего обладателя. Это не означает, конечно, отрицания того, что обладание философской истиной влияет на поведение ее обладателя, и влияет позитивно. Знание о том, что есть справедливость, конечно, поможет его носителю вести себя справедливо в соответствующих ситуациях, и так далее. Но что я спрашиваю, однако, это то, будет ли обладание такими истинами ценным, даже если нет вопроса об их связи с действием.

Давайте мы разберем примеры, которые дает Сократ, классифицируя те блага, которые ценны как сами по себе, так и по своим результатам (II 357c2-4). Таких благ три: «разумение» (*φρονεῖν*), «зрение» (*ὁρᾶν*) и «здоровье» (*ὑγιαίνειν*). Теперь, о разумении и зрении в более общем смысле можно сказать, что это такие вещи, которые делают. А с другой стороны, *φρονεῖν* может также быть переведено как «быть сознательным», и в этом случае это слово относится более к состоянию или свойству, а не к активности; и это так же определенно истинно и для «быть здоровым». Проклассифицирует ли кто или нет зрение как чью-то активность, все равно будет трудно посчитать, имея в виду то простое, что на самом деле требует зрение (с участием некоторых внешних условий): что бы мои здоровые глаза были открытыми⁶¹, в случае моей активности или даже того или иного моего поведения.

Допуская определенную степень единства этих трех примеров, здесь мы можем увидеть, помимо самих глаголов, контраст между обладанием определенным свойством (разумением, зрением, здоровьем) и обладанием тем, что дает нам возможность свершить что-либо. Интуитивно мы и делаем как раз то, чтобы быть здоровым, сознательным и способным воспринимать не считаясь с дальнейшими

⁶¹ То есть, имеется повод посчитать и зрение не видом активности, а состоянием или свойством. – (прим. пер.)

вещами, которые помогают нам успешно это выполнить⁶²; но мы также ценим эти блага из-за того, что они очевидным образом способствуют продвижению наших планов и проектов; и кажется правильным сказать, что мы, в общем, способны действовать более успешно с ними, чем без них.

Если это является правдоподобным способом истолкования различия между тем предметом, который оценен сам по себе, и предметом, который оценен по его результатам⁶³, то далее нам следует показать, что обладание философскими истинами нами рассмотрено как нечто, что ценно само по себе. Твердое указание на то, что так все и есть, как мы рассмотрели, может быть найдено, возможно, в более неожиданном месте, а именно – в великолепных замечаниях о философских собаках во второй книге (375d-376b). Сократ и Главкон в 375b-с беспокоились о том, как можно найти в одном и том же человеке (потенциальном страже) одновременно такие качества, как суровость (к врагам) и мягкость (к друзьям). Сократ отмечает, что такие характеристики есть и у породистых собак, предоставляя им возможность, таким образом, сделать вывод, что не следует отчаиваться, ища это же у людей.

Затем Сократ добавляет, что это означает то, что хороший страж должен быть философским (II 375e9), и отмечает, что это качество также найдено и у собак! Как так? Сократ продолжает:

Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее еще ничем не обидел, а увидав знакомого, ласкается⁶⁴, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего... Разве нет в этом стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания? (Rep. II 376a5-7; II 376b6-7)

Кого-то юмор фрагмента может и не ошеломить, и он (рискуя испортить шутку) может даже спросить: что тут юмористичного? Подходящим ответом на это будет следующее: то, что кажется здесь преувеличением (мягко говоря), необходимо для обозначения даже самых натренированных собак «философскими». С другой стороны, здесь нет резона не принимать в расчет точку зрения Сократа о том, что является философским просто так, по своему внешнему виду. Действительно, если мы не примем его точку зрения на этот счет, то сам юмор *применения* его мнения к собакам теряет свою соль.

⁶² Это не нуждается в исключении (если мы хотим придать глаголам полное значение) идеи нашего наслаждения от использования глаз или разума, независимого от достижения, при их дальнейшем использовании, в каких-либо других отдельных целях.

⁶³ Я не заявляю, даже если это правильно, что это – единственный способ истолковать это различие, особенно по отношению ко второму элементу этого рассуждения. Когда Сократ обращается к вещам, оцененным только лишь по их результатам, он говорит, что такие вещи могут дать нам тот факт, что они «оплачиваются и дают нам разные другие преимущества» (357d1-2), указывая тем самым, что в уме он держит различные виды последствий, могущих быть оцененными, без уверенности в том, что эти последствия приведут к удачному действию.

⁶⁴ Слово, переведенное здесь как «приветствовать» – ἀσπάζεσθαι – возможно преднамеренно напоминает данную ранее во второй книге классификацию благ, где идет описание отношения обсуждаемой темы как к благам, оцененным просто за то, что они есть (357b6), так и к благам, оцененным по результатам, полученным из них (с4).

Отметьте, затем, один важный элемент его мнения. Собака доказывает о себе как о философской тем, что радуется тому, кого знает, даже если она никогда ничего хорошего от него не получала, и также злится, сталкиваясь с тем, кого она не знает, вне зависимости, страдала ли она от него. Сократ заключает, что она должна быть тогда любителем философского обучения, рассматривая знание и невежество таким образом.

Заслуживает ли это того, чтобы называться описанием собачей психологии или нет⁶⁵, Сократ отступает здесь от своего пути, чтобы выделить, что философ ценит знание за то, что оно есть само по себе, безотносительно к тому, какие дальнейшие последствия оно принесет. Затем он говорит о знании как о чем-то более подходящем, чем истина, так как мы обнаруживаем далее (с пятой книги и далее), что знание показывает, что его собственные объекты – это идеи, что отсылает к ограниченному классу истин, которые я называю философскими⁶⁶.

XI

Гипотеза тогда заключена в том, что обладать философскими истинами хорошо уже ради них самих, и это, в свою очередь, подразумевает благо безотносительно к каким-либо полезным эффектам, которые могут проявиться в случае обладания истинами в действиях. Теперь мне кажется, что очень строгой проверкой этой гипотезы будет следующее: представьте, что тот, кто обладает такими истинами, и тем самым предположительно находится в более предпочтительной позиции на основании обладания ими, имея возможность поступать хорошо, имел бы выбор не поступать вообще, а просто был бы в состоянии обладания такими истинами. Будет ли пребывание в таком состоянии такой ценностью, если бы он не был побужден выйти в мир и действовать? Здесь вот что должен сказать Сократ:

А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, - первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных. (Rep. VII 519b7-c6)

⁶⁵ Моя благодарность Нику Динайеру и Шолу Тору за инструкции в области того, как греки рассматривали этот вопрос.

⁶⁶ Я сомневаюсь, на самом деле, что на этом уровне имеется большой клин между знанием и истиной, допуская (как могут указать повторяющиеся опровержения актуальных попыток ответить на вопросы «Что есть F?» в платоновском корпусе) более высокую степень сложности в правильном рассмотрении идей. Я думаю, что просто имея сложную формулу в своей голове (потому что, так сказать, она ему была высказана и принята им всем сердцем), без действительного понимания, что она есть, такой человек интуитивно будет оценен как несущественный по отношению к обладанию истиной в том вопросе, который обсуждается.

Истина, о которой здесь говорит Сократ, очевидно похожа на ту, которую я назвал философской, так как Сократ только что сказал о желательности для души быть повернутой от земной области к усмотрению «истины» (*τὰ ἀληθῆ*), которая есть – идеи, их сущность; ее постижение дает нам истину о тех свойствах, которые идеи выражают⁶⁷. Те, у кого есть такое видение, предоставленные сами себе, говорит Сократ, «по доброй воле не станут действовать» (*ἐκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν*, 519c4-5)⁶⁸. И это несмотря на тот факт, о котором Сократ нас также информирует, что те, у кого такого видения нет, не смогут действовать так хорошо, как могли бы, так как у них будет отсутствовать единая цель, которую может предоставить постижение правильного знания (в большей степени, чем постижение более частичной информации) о добродетели⁶⁹.

Не следует сводить высказывание Сократа о нежелании действовать к публичной сфере. Это высказывание, конечно, будет частично касаться той его позиции, что философы Каллиполиса должны нести бремя управления, несмотря на всю привлекательность постоянной жизни за Пещерой. Но тот контраст, который Сократ подчеркивает в этом фрагменте, не ограничен общественной жизнью⁷⁰. Невоспитанный не справляется с тем, чтобы оптимально действовать в частном или общественном; те, кто не получил ничего, кроме воспитания, просто не будут желать действовать в частном или общественном, благодаря тому, что подразумевают в себе. Представляя себя уже поселенными на Островах Блаженных, они выносят себя за область действия, содержа в себе опыт своих собственных версий Небес, основанных на обладании истиной.

Так как философы Каллиполиса обязаны своему воспитанию, будучи выращенными им, и, возможно, без которого они бы не смогли достичь своего уровня (как во фрагменте VI 497a-с это, кажется, подразумевается), Сократ может, наконец, заявить, что управление – это как раз то, что им стоит делать (Rep. VII 520a-e), и раз справедливая жизнь лучше несправедливой (а это есть центральный предмет обсуждения в «Государстве»), жизнь, в которой разделяют с кем-то управление, по факту будет более лучшей для философа, чем ее более практичные альтернативы. По существу, Острова Блаженных представляются как местожительство только для

⁶⁷ Как зрение относится к видимым объектам, так и диалектика – к идеям, с благом в качестве окончательного предела (523a-b). Исходя из этого, можно посчитать общую цель любого действия определенной в основном постижением идеи блага. Ведя свою речь об истинных вещах (во множественном числе), Сократ кажется менее сконцентрированным в этом случае на особой роли идеи блага; это оставляет, по крайней мере, на заднем плане, то, что обозначено резонансом, возникшим между утверждением, что те, у кого отсутствует такая цель, будут раскритикованы в своих поступках «в частной и общественной жизни» (519c4) и более ранним допущением, что если кто-то будет действовать адекватно «как в частной, так и в общественной жизни» (517c4), то увидит благо.

⁶⁸ Сравните это место с 517c-d, где говорят о тех, кто поднимается к интеллигибельной области, что они «не хотят заниматься человеческими делами» (*οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν*, c7-8), и вместо этого стремятся просто «проводить время» (*ἀνωδιαιτρίβειν*, c8-d1).

⁶⁹ Сравните это знание с важностью диалектики для достижения «общего обзора» (*σύνοψις*) в 537c.

⁷⁰ Отметьте ответственность воспитанного философа в деле внесения определенных черт в «частный и общественный быт» (500d6) человека.

философов, и естественно, после их смерти (Rep. VII 540b6-7)⁷¹. Какой, однако, отзвук происходит из этого, так это понятие о том, что жизнь, в которой правят, не требует того, чтобы выступать идеалом, даже если идеал и достижимость не идут рука об руку. Тогда философская истина ценна сама по себе как раз в том смысле, что в мире, в котором не было бы никаких действий, чтобы совершить, она хороша тем, что ей просто обладают, и она была бы все же хорошей вещью для обладания.

ХII

Почему именно таким хорошим является обладание философской истиной самой по себе? Здесь, я думаю, есть два аспекта. Первый заключен в том, что совершенно ясно (и частично - по отношению к идее Блага), что тот, кто обладает философской истиной, обладает постижением фундаментальной природы реальности. И есть несравнимое ни с чем удовлетворение от обладания таким постижением:

[Сократ]: Чем же, думаем мы, считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины – в чем она состоит – и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? (Rep. IX 581d9-e1)

Таков, в любом случае, взгляд философа; но соединение разума и опытности, свойственное философу, означает, что ему также свойственна и правильность (IX 582e-583a).

Однако причина, по которой это состояние приносит удовлетворение, менее связана с фактом, что это состояние постигает фундаментальную природу реальности, чем с тем, что есть эта природа, а именно - упорядоченная структура. Эта структура такова, что она является окончательным обладателем ценности, и это так, потому что постигать ее, в свою очередь, тоже ценно. Более того, постижение структуры реальности снабжено ценностью напрямую таким образом, что тот, кто познает эту структуру не может ничего поделать, кроме как становиться подобным ей, насколько это возможно:

[Сократ]: Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься?.. Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. (Rep. VI 500c3-7; d1-2)

⁷¹ «Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям». – (прим. пер.)

Здесь можно поинтересоваться, не будет ли принятие структуры интеллигибельной области, что делает кого-либо божественным, расценено как результат постижения структуры ранее постижения того, из чего она состоит. То, на чем Сократ, кажется, хочет заострить здесь внимание, это убеждение в том, что и принятие, и постижение не являются действиями, следующими одно из другого, а являются действиями одновременными – и то, и другое у Сократа проходит в настоящем времени. В созерцании идей философ не может не быть связан с подражанием им, с тем, чтобы становиться как они, овладевая, насколько он сможет, качеством быть «божественным» (*θεῖος*), – безусловно наивысший термин одобрения в платоновском словаре. Здесь перед нами упорядоченная структура, которая, однако, имеет наивысшую ценность; тот, кто ее принимает – владеет самым желаемым.

Отметим, что, как можно ожидать от парадигмы неодушевленных предметов⁷², здесь напрямую о действии ничего не следует, кроме отрицательности; ссылка будет на несправедливость, не имеющую полномочий (VI 500c4). Однако это такое действие, о котором уже говорилось, что оно способствует гармоничной трояственности души⁷³ и защищает ее (IV 443e-44a). Тогда кажется правдоподобным, что причина, по которой правители должны править, данная требованиями справедливости, в конечном счете, заключена в защите их организованной структуры души. Постигание структуры души состоится только в том случае, если мы будем опираться на структуру интеллигибельной области при рассмотрении частей рациональной души. Если упорядоченная структура обладает максимальной ценностью, тогда правление будет условием утверждения этой ценности в душе философа Каллиполиса.

Философ, любя область разума, может вполне объяснимо чувствовать отвращение к возвращению и пребыванию в Пещере⁷⁴. Но дело состоит в том, что воплощенная душа философа не состоит только из чистого разума; упорядоченная структура троичной души требует для своего поддержания те самые действия, которые сообразны требованиям справедливости. Со смертью, с возможным отделением души от тела, сопровождающим ее, философ [page 37] переносится на Острова Блаженных, к жизни чистого разума, а с этим достижение сущностной природы души – уже в руках (см. X 611b-612a и далее)⁷⁵.

⁷² То, что такими объектами являются идеи (в большей степени, чем, скажем, астрономические сущности), кажется подтвержденным несколькими строками ранее, где речь о них идет как о «вечно тождественном» (c1), хотя далее слова Сократа органично применимы к порядку небесных тел; возможный преднамеренный выбор, данный поднятым нами фрагментом, заключен в том, что математические объекты имеют место в онтологии диалога.

⁷³ То есть, гармоничному сочетанию трех частей души. – (прим. пер.)

⁷⁴ См. «Миф о Пещере» в «Государстве»: VII 514a-517d. – (прим. пер.)

⁷⁵ Можно, мне кажется, в этих строках увидеть объяснение тому, почему философ на каком-то уровне возражает против того, чтобы управлять, но при этом в воплощенной жизни управлять готов.

ХІІІ

Где во всем этом находится отношение между ценностью и истиной? Случаи с воплощением отодвинем в сторону, давайте примем ту идею, что постигая истины интеллигибельной области, я постигаю ее организованную структуру, и что постигая организованную структуру – наивысшее местоположение ценности – я ее принимаю настолько, насколько возможно. Можно сказать, что обладание философской истиной означает быть в таком состоянии, которое есть высшая ценность. Подтверждена ли вследствие этого ценность философской истины в «Государстве»?

Позвольте мне подойти к этому вопросу, вернувшись к тому вопросу, который я обозначил в начале статьи: насколько нормативная здравость является истиной, в той мере, в которой мы касаемся «Государства»? Когда дело касается не-философских истин, ответ здесь состоит в том, как я, надеюсь, показал, что здравости нет никакой. Поскольку то, что здесь имеет значение, это, скорее, не то, что кто-то обладает истиной, а то, что, обладает практической пользой. Этим двум элементам временами будет сложно совпасть, а когда это случится – истина уже несущественна⁷⁶. Когда истина и польза совпадут, то, как ясно показывает Сократ, значимым является практическая выгода; даже в тех случаях, где их соотношение еще плотнее (как, например, в случае истин о богах), Сократ находит время на то, чтобы убедить, что если были рассказы о плохо ведущих себя богах, то они не должны быть рассказаны.

Совсем по-другому дело будет обстоять в случае с философской истиной. Определенно, тут не просто совпадение в том, что определяющая структура реальности, раз она интеллигибельная, упорядочена. Идея Блага является тем, что «придает познаваемым вещам истинность» и является «причиной знания и познаваемости истины» (Rep. VI 508d10-e3). Подразумеваемый смысл этого заключен в том, что быть интеллигибельной областью означает, так сказать, быть гарантированным идеей Блага; то, что есть интеллигибельное, то благое по необходимости. И если главное утверждение блага есть упорядоченная структура, то тогда истины интеллигибельной области выразят такую благость. Тесная связь между философской истиной и порядком была подчеркнута уже в Шестой книге (486d7-11), когда Сократ и Главкон согласились в том, что истина родственна «соразмерности» (*ἐμμετρία*), причем так, что если у кого-то мысль обладает ею, то это легко бы приводило его к «идее всего сущего».

Я думаю, это позволит нам отстоять за философской истиной нормативную здравость. Так как обладание ею по необходимости провозглашает благо, истолкованное как упорядоченная структура. Так что вопрос об разъединении философской истины и блага тут не стоит; всегда и везде, поскольку это утверждается упорядоченной структурой, ею хорошо обладать. Но все еще остается достаточно

⁷⁶ «Если ложь или обман помогут в благоприятствовании индивидуальному моральному развитию, то он [Платон – прим. авт.] использовал бы их» (De Chiara-Quenzer, 1994, стр. 43). Также смотрите Page, 1991, стр. 8-9.

важная оговорка. Мы имеем право спросить: что, если *per impossibile*⁷⁷, философская истина *была бы* разъединена с благом? Тот факт, что можно, в соответствии со сведениями самого диалога «Государство», прекрасно отдавать себе отчет в том, что благость заключена в упорядоченной структуре, без такой важной вещи, как упоминание понятия истины, делает этот вопрос законным. Философские истины имеют ценность, так сказать, не из-за того, что они истинны, а из-за того, что они философские; такая ценность заключена в выражении порядка интеллигибельной области, которую они наделяют благом. Если бы в интеллигибельной области не было упорядоченной структуры (чего не может быть по общему признанию), истины бы этой области не несли бы никакой особой ценности.

А это означает, что при окончательном анализе будет ошибочным по отношению к философской истине, определять ее ценность в качестве быть истиной. Как это повлияет на нашу оценку установки диалога «Государство»? С одной стороны, нет прямого доказательства того, что концептуальная делимость порядка и истины направлена на подрыв нормативной здравости истины. Но их делимость должна подорвать ее; и можно быть вполне уверенным в том, что Платон не имел ни малейшего беспокойства о том, что будет допущено, что истина как таковая, оторванная от порядка, не будет содержать нормативной здравости; и косвенное свидетельство этому, повсюду присутствующее в позиции диалога по отношению к не-философской истине, является существенным. И если так, то тогда практически никто не предположит, что истина, какого вида бы она не была, является источником ценности в «Государстве»⁷⁸.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Annas J. *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.
2. Belfiore E. «Lies Unlike the Truth»: Plato on Hesiod, *Theogony* 27, *Transactions of the American Philological Association* 115, 1985, 47-57.
3. Brickhouse T., Smith N. «Justice and Dishonesty in Plato's *Republic*», *Southern Journal of Philosophy* 21, 1983, 79-96.
4. Burnyeat M.F. «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City» in J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, 1992.
5. Burnyeat M.F. «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», *Proceedings of the British Academy* 103, 2000, 1-81.

⁷⁷ Как невозможное – лат. – (прим. пер.)

⁷⁸ Более ранние версии этой статьи были представлены на семинаре Бостонского регионального colloquium по античной философии в Университете Бостона в сентябре 2006-го года, и на встрече В-клуба Университета Кембридж в феврале 2007 года. Моя искренняя благодарность Дэвиду Ручнику и Малколму Скофилду, уважаемым организаторам, за их гостеприимство, и спасибо аудитории в обеих встречах за активное обсуждение доклада. Так же я благодарю членов семинара философского отделения Королевского Лондонского Колледжа, кому адресована сокращенная версия этой статьи, представленная в ноябре 2006 года, за полезные вопросы и комментарии.

6. De Chiara-Quenzer D. «To Lie or Not to Lie: Plato's *Republic*», *Polis* 13, 1994, 31-45.
7. Ferrari G.R.F. «Plato on Poetry», in G.A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1, Cambridge, 1989.
8. Ferrari G.R.F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2007.
9. Gill C. «Plato on Falsehood – Not Fiction», in C. Gill, T.P. Wisemann (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, 1993.
10. Grube G.M.A., rev. C.D.C. Reeve. *Plato, Republic*, Indianapolis, 1992.
11. Johansen T. «Truth, Lies and History in Plato's *Timaeus-Critias*», *Histos* 2, 1998.
12. Kamtekar R. «Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, 167-202.
13. Morgan K. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, 2000.
14. Page C. «The Truth about Lies in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, 11, 1-33, 1991.
15. Reeve C.D.C. *Philosopher-Kings*, Princeton, 1988.
16. Schofield M. *Plato: Political Philosophy*, Oxford, 2006.
17. Schofield M. «The Noble Lie», in Ferarri (ed.), 2007.
18. Sedley D. «Philosophy, Forms and the aret of Ruling» in Ferarri (ed.), 2007.
19. Simpson D. «Truth, Truthfulness and Philosophy in Plato and Nietzsche», *British Journal for the History of Philosophy* 15, 2007, 339-360.
20. Szaif J. «Die Alêtheia in Platons Tugendlehre», in M. van Ackeren (ed.), *Platon Verstehen*, Darmstadt, 2004.
21. Woolf R. «Misology and Truth», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, 2007, 1-16.



ИСКУССТВО САМОФОРМИРОВАНИЯ, ИЛИ ФУКО О ПЛАТОНЕ И ДЕРРИДА

ПОЛ АЛЛЕН МИЛЛЕР

Факультет языкознания, литературы и культуры,
Университет Южной Каролины
(Южная Каролина, Соединенные Штаты Америки)

Профессор

Контакт: pamiller@sc.edu

АННОТАЦИЯ. В данной статье рассматривается толкование Фуко философии Платона и античной философии в рамках его непрерывного диалога и дебатов с Деррида. Основной тезис состоит в том, что этот спор не только служит мотивом для спора Фуко с античной философией, но также напрямую разоблачает основные различия между философскими концепциями Фуко и Деррида.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная философия, забота о себе, Платон, платонизм, Фуко, интерпретация Платона Фуко, Деррида, полемика Фуко и Деррида.

ПЕРЕВОД НА РУССКИЙ ЯЗЫК. Перевод статьи и комментарии к ней выполнены М. Подгорной по изданию: Paul Allen Miller (2005), *The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida*, *Foucault Studies*, №2. Р. 54-74, при поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 13-33-01295a2 («Телеология и проблема морального самосовершенствования: Платон и Фуко»).



THE ART OF SELF-FASHIONING, OR FOUCAULT ON PLATO AND DERRIDA

PAUL ALLEN MILLER

Department of Languages, Literatures, and Cultures,
University of South Carolina
(South Carolina, United States of America)

Professor

Contact: pamiller@sc.edu

ABSTRACT. This paper examines Foucault's reading of Plato and ancient philosophy as part of his continuing dialogue and debate with Derrida. It contends that this debate not only in part motivates Foucault's turn to antiquity, but also is directly revelatory of the most basic differences between Foucault's and Derrida's conceptions of philosophy.

KEY WORDS: Ancient philosophy, Self-Fashioning, Plato, Platonism, Foucault on Plato, Derrida, Foucault's debate with Derrida

ACKNOWLEDGMENT: The study and translation of the article (Paul Allen Miller (2005), The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida, Foucault Studies, №2. P. 54-74) was performed by M. Podgornaya with financial support of RHSF, project "The Teleology and the Problem of the Moral Perfection: Plato and Foucault" № 13-33-01295a2.

Мишель Фуко начал лекцию 1982 года «Герменевтика субъекта» в Коллеж де Франс с тщательного толкования «Алкивиада»¹. Этот диалог, который сегодня рассматривается некоторыми как псевдоплатонический², в античные времена высоко ценился и считался подлинным. Одной из причин его широкой популярности была его тема — необходимость заботы о себе (*epimeleisthai heautou*)³, определенная как забота о душе, пропедевтическая по отношению к введению в государственные дела. По этой причине во времена поздней античности, когда изучение философии преимущественно превратилось в упражнение по написанию текстовых комментариев и когда чтение сборника работ Платона проходило по структурированному курсу обучения, как правило, «Алкивиад» был первой читаемой работой, в то время как «Филеб» часто последней из читаемых. «Алкивиад» воспринимался как содержащий в себе поучительные указания по отношению к философии как средства заботы о себе и дающий общий обзор философии Платона⁴.

Фуко видел в «Алкивиаде» первое и наиболее полное построение теории этики самотождественности, которая должна была составить объект его внимания в последние годы жизни. Для него она представляла не только как четкая теоретизация одного из ведущих мотивов собрания Платона, но также давала модель самотождественности, которая сделала возможной этику заботы о себе стоиков в первые два века периода Римской империи⁵. Это была та поздняя форма самообразования и развития, которую Фуко напрямую противопоставлял христианской модели признания вины и самопожертвования, которую видел в основе

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-82*, ed. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2001). Смотрите также резюме диалога в его неопубликованной лекции от 16 февраля 1983 в курсе *Управление собой и другими* (1983), записи которого доступны в Мемориальном Институте современного книгоиздания и печати. Я благодарен за то, что Институт сделал эти записи доступными для меня. (Имеется русский перевод курсов лекций Фуко «Герменевтика субъекта» (2007, пер. А. Погоняйло) и «Управление собой и другими» (2011, пер. А. Дьякова), здесь используются авторские ссылки на данные работы, - прим. пер.).

² Для обзора проблемы и веской аргументации подлинности диалога, смотрите Nicholas Denyer, *Plato: Alcibiades* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 14-26. Для краткого обзора последнего стилометрического исследования смотрите see Leonard Brandwood, «Stylometry and Chronology», *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 112. О позиции Фуко и обновленной библиографии о состоянии полемики во Франции, смотрите Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 71, и сопровождающее примечание Гроса. Издание под редакцией М. Кроизета из «Коллекции Бюде», ссылающееся на указанную работу Фуко, решительно отклоняет все сомнения в подлинности диалога. Maurice Croiset, ed. and trans., *Platon: Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, 9th ed. (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1960), 49-53. Original = 1920.

³ *epimeleisthai* (др.-греч. ἐπι-μελεῖα ἥ) — в общем смысле забота, радение, попечение, у Платона — усиленное попечение о чем-либо; (*heautou* — др.-греч. ἑαυτοῦ ἧς, οὗ — обычно используется для 3-го лица, реже для 1-го и 2-го) — себя самого, себя самой. При использовании этих слов в сочетании у Платона по смыслу они сливаются в одно «самозабота» (как самопознание — τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν). — (прим. пер.)

⁴ Foucault, *L'herméneutique*, 164; Denyer, *Plato: Alcibiades*, 14; Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), 238-40.

⁵ Foucault, *L'herméneutique*, 65. В его заключительном курсе в 1984 году Фуко читал лекции посвященные заботе о себе в Лахете, Апологии Сократа, Критоне и Федоне. Смотрите Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1998), 163.

современных технологий самодисциплины и самоупорядочивания⁶. Стойки, начиная с первоначальной модели Платона, предложили форму самотождественности альтернативную и для христианского архетипа и для модели описанной позднее и прямо осуждаемой Фуко в его средних работах, таких как «Надзирать и наказывать» и «Воля к истине». Именно на этой альтернативной модели Фуко и сконцентрировал свое внимание в последние годы жизни⁷.

В данной работе я буду изучать толкование философии Платона и античной философии Фуко в рамках его продолжающегося диалога и дебатов с Деррида по вопросу важности и интерпретации работ Платона в современной философии. Этот спор, следует утверждать, отчасти не только служит мотивом для спора Фуко с античной философией, но также напрямую разоблачает основные различия между философскими концепциями Фуко и Деррида в отношении философского замысла. Если объяснять очень схематично, то там, где Деррида продолжает интересоваться происхождение и природа метафизики, Фуко в своих поздних интервью и лекциях по античной философии, так же, как и в «Истории сексуальности», предлагает прямое ее опровержение, в то же время вкратце обрисовывая философию практики. Однако в конце этой работы я выскажу сомнение в том, что трактовки работ Платона Фуко и Деррида действительно являются взаимоисключающими.

Тем не менее мое утверждение заключается вовсе не в том, что дискуссия Фуко и Деррида явилась исключительным или даже необходимым мотивом отношения Фуко к античности. Любое подобное изменение в сложной философской работе явно имеет много причин. Более того, было бы напрасно и не по-фукониански строить гипотезы о его точных внутренних мотивах. Кроме того, убедительно подтверждаются явные этические и политические проблемы, послужившие мотивом для этого изменения. В последних двух томах «Истории сексуальности» и его лекциях в Коллеж де Франс того же периода, Фуко стремился к разработке этики, основанной не на юридических, авторитарных или дисциплинарных структурах современности, но на том, что он именует «искусством» или «стилизацией» существования⁸. Целью этой стилизации было не самопоглощение, а предложение новых средств противостояния нормализующим структурам рынка, научных и

⁶ Foucault, *L'herméneutique*, 242, 247; Frédéric Gros, "Situation du Cours," in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-82*, ed. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2001), 490-93, 507; Michel Sennellart, "La pratique de la direction de conscience," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros and Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 157.

⁷ Foucault, "L'herméneutique du sujet," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 364; James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993), 322, 340.

⁸ J. Miller, *Passion*, 323-22, 340, 346-47; David H. J. Larmour, Paul Allen Miller, and Charles Platter, "Introduction: Situating the *History of Sexuality*," *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, eds. David H. J. Larmour, Paul Allen Miller, and Charles Platter (Princeton: Princeton University Press, 1998), 22-33; Alain Vezier, "Incipit Philosophia," *Rethinking Sexuality*, 67-68, 71. Об отношении между поздней фуконианской этической мыслью и англо-американской «этикой добродетели» смотрите Neil Levy, "Foucault as Virtue Ethicist," *Foucault Studies* 1 (2004): 20-31, где, по моему мнению, недостаточно подчеркнута важность эстетики у позднего Фуко, но тем не менее отмечены некоторые важные моменты пересечения между этими двумя образами мысли.

социальных организаций, и государства⁹. Этика и эстетика существования, основанная на истории субъективации, была отчасти средством сопротивления превращенной в товар, сексуализированной и стандартизированной капиталистической современностью¹⁰. Целью данного исследования является реконструкция части комплексной диалогической ситуации, из которой и развилось это отношение к этике и античности. Эта работа задумана в том же духе, что и работа Арнольда Девидсона «Фуко и его собеседники»¹¹.

Мы можем условно датировать происхождение этической позиции Фуко 1970 годом, а его похвалу книге Делеза «Логика смысла» — 1969 годом. В этой самобытной работе Делез начинает атаку на коварную философию Платона, которая, как он считает, заражает западную мысль. Используя логическое различие стоиков между телами и событиями, так же, как Льюис Кэрролл в «Алисе в Стране чудес» и «Алисе в Зазеркалье», он задается целью разрушить доктрины Платона, посвященные изображению, воспоминанию и имитации идеального оригинала, в надежде на обнаружение альтернативной философской традиции, которая дает привилегию поверхности перед глубиной и явлению перед сутью¹². Для Делеза доктрина стоиков представляет логическую инверсию метафизики Платона. Согласно логике стоиков, идеал, в особенности потому, что он «бесплотен», всегда является скорее эффектом поверхности тела, чем безусловным гарантом существенной отличительной черты. Не представляя более мир строгого определения, как в «Филебе» Платона, идеал теперь ассоциируется с миром становления и безграничности: «Мир становления и безграничности сам становится явлением, идеальным, бесплотным, со всеми присущими ему изменениями»¹³. Для Делеза доктрина стоиков является открытой системой с расширяющимися и мультипланарными поверхностями, как противопоставление закрытой системе метафизики Платона. Она представляет собой скорее возможность новых траекторий, нежели укрепление идеальной сущности, которую считают стягивающей и определяющей мир становления.

В своей хвалебной рецензии Фуко оспаривает тот факт, что метод реконструкции Делезом этой системы «в точности фрейдистский». Он основывается на внимательном характерном толковании опущений, замен и вытеснений, которые

⁹ Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out* (New York and London: Routledge, 1992), 180-81; Gros, "Situation du cours," 524-25.

¹⁰ Jorge Davila, "Éthique de la parole et jeu de la vérité," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 207. Об отношении между дисциплинарными методами и капиталом смотрите Foucault, "Les techniques de soi," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 785; Foucault, "La société punitive," *Dits et écrits*, vol. 2, 466-70; Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 135; and Ron Sakolsky, "'Disciplinary Power,' the Labor Process, and the Constitution of the Laboring Subject," *Rethinking MARXISM* 5.4 (1992): 114-26.

¹¹ Davidson, *Foucault and His Interlocutors* (Chicago: Chicago University Press, 1997).

¹² Thomas Benatouil, "Deux usages du stoicisme: Deleuze, Foucault," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 20.

¹³ Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 17.

составляют историю западной философии, и предлагает восстановление не потерянной глубины, а потерянной поверхности. Основной идеей рецензии является призыв вернуться не только к античной философии, но, в точности, к тем текстам и явлениям из античности, которые были наименее изучены и наиболее обделены вниманием:

Мы должны не презирать эллинистическую путаницу или римскую банальность, а вслушаться в то, что было сказано на великой поверхности империи; мы должны быть внимательными к тому, что происходило тысячи раз, что рассыпано повсюду: сверкающие битвы, убитые генералы, горящие триремы, отравившиеся королевы, победы, неизменно ведущие к новым переворотам, нескончаемое типовое Действие, вечное событие.¹⁴

И хотя окончательное толкование философии стоиков Фуко будет очень отличаться от подобного толкования Делеза, оно сосредоточено скорее на развитии искусства существования, нежели на логике, противоположной логике Платона. Не смотря на то, что Фуко и Делез позднее отдалились друг от друга в политическом и философском смыслах, тем не менее, даже в этот ранний период мы можем видеть заинтересованность Фуко в философии стоиков, а также киников, и таких нарочито маргинальных личностях, как Диоген Лаэртский.

Что более важно, в этой же самой рецензии мы можем видеть его появляющуюся убежденность в том, что противоположность классической метафизики учения Платона, которое он, Деррида и Делез считали противоположащей западной мысли, может и сама быть найдена в учении Платона. Фуко признает, что дискурс, противопоставленный метафизическому учению Платона, может быть обнаружен не только в поздних работах стоиков, но также и в работах досократиков, личности самого Сократа и работе Платона «Софист»¹⁵. В более поздней работе Фуко это восприятие внутренней неоднородности трудов Платона приведет его скорее к толкованию диалогов как взаимосвязанной сети индивидуальных текстов,

¹⁴ Foucault, "Theatrum Philosophicum," *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 172. Original = 1970, переиздано под тем же названием в *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 2, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 75-99. – (прим. авт.) См. Приложение М.Фуко к книге Ж.Делеза «Логика смысла», Фуко М. *Theatrum Philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. — С. 445 (Философские технологии). – (прим. пер.)

¹⁵ Foucault, "Theatrum Philosophicum," 166-69; Benatouil. "Deux usages du stoicisme," 24, 30-31, 36; Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)," *The Final Foucault*, eds. James Bernauer and David Rasmussen (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 112. В тот же самый период в его речи при вступлении в должность в Коллеж де Франс, Фуко уже намечает возвращение к Платону и софистам, чтобы исследовать разграничение между истинными и ложными дискурсами, которое устанавливает философия, существенное отличие этого разграничения от понятие правды, воплощенной в высказываниях классических поэтов, таких как Гесиод. Смотрите *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), 16-17, 6.

нежели к попытке подчинить их одному всеобъемлющему видению¹⁶. Он понимает Платона на манер Пьера Адо: в меньшей степени — как абстрактного теоретика, в большей — как защитника специфического образа мыслящей жизни¹⁷.

Это прагматичное толкование во многих отношениях отделено от основного направления философского учения Платона начала XX века во Франции, представленного работами таких личностей, как А.-Ж. Фестюжьер¹⁸, Л. Робин¹⁹, О. Дие²⁰, Н.-И. Буссуля²¹. Для этой более поздней традиции толкование Деррида «Федра» и «Филеба» в его труде «Фармация Платона» и «О почтовой открытке» было наследием и ответом. Это замечание важно, потому что Фуко в конце жизни не просто переносит непрерывный диалог, а позднее и дискуссию с Делезом, на свое отношение к Платону, но и свое толкование Адо на заинтересованность телом и сексуальностью; он также продолжает полемику с Деррида, которая уходит своими корнями в его лекцию «История безумия», прочитанную в 1963 году. Действительно, платоновский подтекст остается одной из наиболее постоянных тем в дискуссиях, полемике и диалогах, которые составляют французскую постструктуралистскую мысль.

То, что критика Деррида задела Фуко за живое, становится ясно исходя из того факта, что он ждал девять лет, прежде чем ответить, и когда сделал это, то игнорировал те части аргументов Деррида, которые напрямую относились к конструированию западного рассудка посредством сократовской диалектики. Вместо этого в 1972 году он тихо отстранился от издания книги, в изначальном вступлении к которой утверждал, что у греческого слова *logos*²² не было антонима²³. Такие широкие обобщения, касающиеся античной философии, более не были уместны. Как Фуко

¹⁶ Anissa Castel-Bouchouchi, "Foucault et le paradoxe du platonisme," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 176, 186-87. В защиту такого подхода к диалогам смотрите Matthew Kenney, *Seducing the Soul: Erôs and Protreptic in the Platonic Dialogues*. Dissertation. University of South Carolina (2003), 8-27.

¹⁷ Hadot, "Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy," trans. Arnold I. Davidson and Paula Wissing, *Foucault and His Interlocutors*, ed. Arnold I. Davidson (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 211-12; Hadot, *Que'est-ce que la philosophie antique?*, 102-03.

¹⁸ Тем не менее, было бы неправильно недооценивать влияние этих более ранних классических французских платонистов на позднюю постмодернистскую мысль. Таким образом, Фестюжьер определяет *philosophie* как "*le soin de l'âme*" ["забота о душе"] и начинает главу в своей работе "*Внутренняя жизнь*" с вопроса из Алкивиада, *ti estin k heautou epimeleisthai?* ["что есть забота о себе?"]. A. J Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2nd ed. (Paris: Vrin, 1950), 61, 130. Original = 1935.

¹⁹ Léon Robin, "Notice," *Platon: Le Banquet* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1929), vii-cxxi; *La théorie platonicienne de l'amour*, 2nd ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), original = 1933; "Notice," *Platon: Phèdre* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1985), vii-ccv. Original = 1933.

²⁰ Auguste Diès, "Notice," *Platon: Philèbe* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1941), vii-cxii.

²¹ Nicolas-Isidore Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952).

²² *logos* (др.-греч. λόγος ὁ) — слово, речь. У Платона в текстах так же встречается в значениях «логическое положение, суждение, формулировка»; «философское определение»; «предсказание, прорицание»; разговор, беседа»; «сказка, басня»; «предмет обсуждения, вопрос, тема»; «разумение, разум»; «предположение»; «отчет, объяснение». — (прим. пер.)

²³ Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hyman, 1990), 74-76, 118.

допустил в начале второго тома «Истории сексуальности», ему стало ясно, что родословные современности могли бы иметь силу, если бы их отличие и основание в античности были твердо сформированы²⁴.

Тем не менее, ни «Историю сексуальности», ни лекции Фуко в Коллеж де Франс в течение 1980-х годов не следует рассматривать как уступку Деррида; они скорее составляют непрекращающийся ответ на его критику²⁵. В его первоначальном ответе на эссе Деррида, Фуко спорил с тем, что точка зрения Деррида является исключительно философской, что она стремилась свести историю к системе, заключенной в сократический *logos* и что она относилась к социально и политически запечатленным дискурсивным практикам лишь как к текстовым следам²⁶. Двенадцатью годами позднее, когда были опубликованы второй и третий том «Истории сексуальности», более строго философские рассуждения в отношении Платона, Аристотеля и Сенеки неизменно толковались в свете античной медицины, наставлений, посвященных ведению домашнего хозяйства, таких как «Домострой» Ксенофонта, и в соответствии с ранними работами Плиния. Таким образом, в то время как Фуко допускал аргумент Деррида о том, что было невозможно составить родословную западной мысли без тщательного рассмотрения ее более ранних образцов, он отказывался придавать философским текстам какой-либо особый статус. Они всегда рассматривались как часть большей совокупности соответствующих дискурсивных практик, в противоположность разрозненным текстам традиционной философии, «наиболее убедительным» и поздним представителем которой он считал Деррида²⁷.

Фактически более поздние толкования Фуко философии Платона, остаются глубоко вовлеченными в его полемику с Деррида о происхождении и становлении западной мысли. Поле его ответа многоуровнево и часто полностью не явно. Но значение этой непрекращающейся полемики не следует недооценивать, если мы не хотим упустить обе философские стадии развивающегося понимания Фуко *logos* Сократа и центрального положения Платона относительно дебатов, которые сформировали французскую интеллектуальную сцену во второй половине XX века.

Так, в начале курса «Герменевтика субъекта», читавшегося в 1982 году, до его последнего толкования «Алкивиада», Фуко пишет заметку о исторической

²⁴ Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1984), 11-14.

²⁵ Согласно всем свидетельствам, дискуссия продолжала по-прежнему привлекать Деррида. Смотрите его анализ амбивалентной позиции Фрейда в *Истории безумия* и более позднюю работу Фуко, "To Do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis," trans. Pascale-Ann Brault and Michael Naas, *Foucault and His Interlocutors*, ed. Arnold I. Davidson (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

²⁶ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence de l'oeuvre* (Paris: Gallimard, 1972), 584, 602. В том же году в японском журнале вышел более краткий ответ Фуко Деррида. Эта работа по сути не отличается от вышеупомянутой. Смотрите Foucault, "Réponse à Derrida," *Dits et écrits* vol.2, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 281-95.

²⁷ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," 602. See Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*, 2nd ed. (Paris: Livre de Poche, 1985), 131; and Boyne, *Foucault and Derrida*, 75.

значимости концепции «заботы о себе» в ее сократической, эллинистической и римской версиях. Практика заботы о себе связана с контекстом истории западной философии в отношении того, что называется «познание себя». Для Фуко практика бытия субъекта никогда не может быть отделена от ее отношения к специфическим концепциям, практике знаний и истины, даже несмотря на то, что относительный приоритет или вторая роль этих технологий самосоздания по отношению к области знаний может радикально исторически меняться. В этом месте своего объяснения Фуко подчеркнуто ссылается на исключение безумия Декартом из его первого размышления, как на пример того способа, посредством которого условия доступа субъекта к истине становятся все более определенными в пределах области знаний в современный период, как противопоставление знанию, основанному на доступе субъекта к истине, в те периоды времени, когда этика заботы о себе являлась превалирующей. Издатель тома немедленно улавливает ссылку на более раннюю полемику с Деррида в сопровождающем тоне²⁸. В лекции тема возвращается к более поздней полемике. Был ли это вопрос о том, составляют ли «Размышления» Декарта действительные духовные упражнения в их античном виде или это были исключительно текстовые исследования? И вновь эта ссылка не избежала внимания ни редактора, ни, как можно себе представить, слушателей Фуко²⁹: напомним, что понимание практики Декарта как действительного размышления было ключевым для ответа Фуко Деррида (поскольку тот, кто мечтает, все еще может думать и, следовательно, размышлять, но тот, кто безумен, не может заниматься этой методической практикой мысли)³⁰.

Действительно, доказательство небольшого возражения толкованию Деррида «Федра» Платона и позднее сомнение в письме может наблюдаться в том, что Фуко отдает привилегии стоикам во всех своих поздних работах³¹. Фуко замечает, что в философии стоиков и всех философов римского периода, исключение письма полностью отвергается³². Следуя Адо, он обращает внимание на то, что философская педагогика изменилась³³. «Платоновская культура диалога уступила место культуре

²⁸ Foucault, *L'herméneutique*, 19.

²⁹ Там же, 340-41.

³⁰ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," 591.

³¹ Свидетельства фуконианского контрдискурса Деррида могут быть найдены уже в *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966). В своих ранних работах *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) и *La voix et la phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), Деррида обосновывает, что западная метафизика сформировалась через систематическое исключение письма в пользу голоса и осознание собственного бытия. Однако в *Словах и вещах* Фуко приводит доводы в пользу альтернативной традиции, относящейся к философии эпохи Возрождения, когда письмо преобладало (с. 53). Эта тема позднее была развита в курсе 1982 года в Коллеж де Франс, где Монтень определенно отмечен как наследник поздней античной традиции заботы о себе (*L'herméneutique*, 240; "A propos de la généalogie de l'éthique," 410), тема, позднее повторенная Адо Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique*, 395, 413) и (*The Art of Living*). *Слова и вещи* Фуко были изданы за год до того, как Деррида издал три вышеуказанных книги, но идеи последнего а тот момент уже были в обращении в форме лекций и материалов конференций.

³² Foucault, "L'herméneutique du sujet," 361.

³³ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, 271-72.

тишины и искусству слушать»³⁴. Обосновывая это, Фуко неявно оспаривает идею существования альтернативной для неоплатонической философской традиции, из которой исходит Деррида, традиции, с основной целью скорее в практике, нежели в *logos*, и главной проблемой которой скорее является этика формирования «я», нежели метафизика присутствия.

В самом деле, в то время как Деррида никогда не упоминается, внимательный читатель «Dits et écrits»³⁵ Фуко может обнаружить тщательное опровержение всех основных пунктов, обозначенных в «Фармации Платона», начиная с самого *pharmakon*³⁶. Как следует помнить, *pharmakon*³⁷, символизирует подозрительный статус письменности как чего-то внешнего и в то же время являющегося неотъемлемой частью самого *logos*. Таким образом, у Платона в «Федре» есть аргумент Аммона о том, что письменность — это *pharmakon*, который позволяет людям казаться знающими больше путем повторения ими слов других людей, как делает Федр в случае с Лисием, в отличие от получения настоящего знания путем активного участия в диалектике. Напротив, Фуко указывает на то, что даже такой последователь учения Платона, как Плутарх, рекомендует изучение дискурсов других в качестве *pharmakon*, или лекарства, которое уберегает душу от болезней³⁸. Категоричность этой модели происходит из обучения и предписанных духовных упражнений. Сократовская *epimelia heautou* («забота о себе»), как обозначено в «Алкивиаде» в практике философии римского периода, стала неразрывна с письменностью³⁹.

Таким образом, то, что Платон, в соответствии с толкованием Деррида, считает вредным, римская философия, в соответствии с Фуко, считает полезным. Там, где Платон, согласно Деррида, отвергал письменность, понимая ее лишь как *hypomnêsis*⁴⁰ вместо *mnêmê*⁴¹, философы империи, по наблюдению Фуко, напрямую

³⁴ Foucault, «Les techniques de soi», 796.

³⁵ «Dits et écrits» — четырехтомный сборник трудов М. Фуко. Не был централизованно переведен и издан на русский язык, но большинство работ можно найти в трехтомном российском издании «Интеллектуалы и власть»: Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М.Скуратова. — М.: Праксис, 2002; Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б.М. Скуратова. — М.: Праксис, 2005; Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. Б.М. Скуратова под общей ред. В.П. Большакова. — М.: Праксис, 2006. — Ч.3. — (прим. пер.)

³⁶ По крайней мере, в одном случае, интервьюеры Фуко очевидно приглашают его поместить в определенный контекст свою работу относительно проблематики, исследуемой Деррида в «La Pharmacie». Ответ Фуко резко переключается на дискуссию об истории и техническом статусе *hypomnêmata*, поступок, которым он, кажется, отказывается от контакта с Деррида, одновременно принимая его на его собственных условиях («A propos de la généalogie de l'éthique», 624-25).

³⁷ *pharmakon* (др.-греч. φάρμακον τό) — в самом общем смысле — зелье, снадобье, лекарство, у Платона в текстах периодически предстает как средство, способ обрести память и мудрость; существуют и вариации, когда у Платона φάρμακον используется в значении — «отрава, яд», а также, «красящее вещество, краска». — (прим. пер.)

³⁸ Foucault, «L'herméneutique du sujet», 360; Foucault *L'herméneutique du sujet*, 310.

³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. 1 (Paris: Maspero, 1965), 112.

⁴⁰ *hypomnêsis* (др.-греч. ὑπόμνησις, εως ή) — воспоминание. У Платона, используя в связке с φάρμακον (См. сноску vi), означает средство не для запоминания, а для припоминания. — (прим. пер.)

защищали *hypomnēmata*⁴² или записные книжки⁴³, не как замену памяти, которые Платон понимал как жизненно-необходимые и неотъемлемые части души, но как форму практики, технологии заботы о себе⁴⁴. Письменность скорее не разрушает присутствие *logos* или представляет формы дискурса, чей автор никогда не присутствует для защиты целостности своих намерений, а в действительности представляет отсутствующую сторону как присутствующую, согласно Сенеке⁴⁵. Графема не чужеродный элемент, который угрожает внутренней сущности души, а скорее технология, которая делает возможной внутреннюю сущность. Фуко утверждает:

Hypomnēmata должны быть переосмыслены в контексте очень чувствительного вопроса того периода. В глубоко традиционной культуре, ценящей уже сказанное, повторение дискурса, практику «цитирования» старых и авторитетных людей, начала развиваться этика, совершенно открыто ориентированная на заботу о себе, на такие цели, как уход в себя, погружение в себя, жизнь наедине с собой, обретение самодостаточности, извлечение пользы из самого себя и наслаждение собой. В этом и состоит цель *hypomnēmata*: сделать воспоминание фрагментарного *logos'a*, переданного в процессе обучения, слушания или чтения, средством установления максимально соразмерных и совершенных отношений с самим собой.⁴⁶

Таким образом, Фуко тщательно и ненавязчиво берется за каждую основную тему Деррида, принимая во внимание роль письма в составлении западной философской мысли: *pharmakon*, *mnēmē* против *hypomnēsis*, присутствие против отсутствия, внутренность против внешности и демонстрирует существование контртрадиции, которую Деррида игнорирует. Эта контртрадиция подобна тому, как Фуко в ответе на атаку Деррида на «Историю безумия», дает привилегию практике перед абстракциями чистого разума и становлению «я» перед смысловой структурой текста. Таким образом, неудивительно, что немедленно следуя его дискуссии о Декарте в «Герменевтике субъекта», Фуко возвращается к дискуссии о практике

⁴¹ *mnēmē* (др.-греч. μνήμη ἡ) — память — сила памяти, запоминание; Платон также использует *μνήμη* в качестве — «памятная запись, заметка». Если в тексте *Μνήμη* дается с заглавной буквы, то речь может идти о мифологической матери муз Мнемес (Мнемосине) или «Памяти» (Платон, «Теэтет»). — (прим. пер.)

⁴² Важность *hypomnēmata*, как жанра философского письма, который был разработан, чтобы служить духовной практикой и, следовательно, техникой самости, был сначала обсужден Адо применительно к *Meditations* Маркуса Орилиуса (*La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (Paris: Fayard, 1992) 40-49; Arnold Davidson, "Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy," *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Hadot to Foucault*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 10-11.

⁴³ *hypomnēmata* (др.-греч. ὑπό-μνημα, ατος τό) — воспоминание, набросок, черновик, копия; записки, летопись. В вариации использования Фуко *hypomnēmata* предстает как «записные книжки». — (прим. пер.)

⁴⁴ Foucault, "L'écriture de soi," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard), 417-19; Foucault, "L'herméneutique du sujet," 360-61; Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 343.

⁴⁵ Foucault, "L'écriture de soi," 425.

⁴⁶ Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique," 625-26. — (прим. авт.) В рус. пер. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Философско-литературный журнал «ЛОГОС» № 2 (65) 2008, стр. 153, Перевод с английского Андрея Корбута. — (прим. пер.)

философии в I-II веках нашей эры, где он демонстрирует, что чтение, посредством практики размышления, напрямую было связано в практике стоиков с письменностью, и таким образом, письмо занимало центральную позицию в заботе о себе⁴⁷.

Последнее и наиболее явное доказательство этого понимания Фуко работ Платона в свете его непрекращающегося столкновения с Деррида может быть услышано в записях курса 1983 года «Управление собой и другими». Этот курс посвящен глубокому изучению *parhêssia*⁴⁸, греческому термину, обозначающему изложение правды или откровенной речи⁴⁹. Он ведет хронику этого слова по мере того, как оно превращается из в основном политического термина в V веке до нашей эры в афинской политике и развивается в понятие, которое ссылается на смелость философа говорить правду, во-первых, правителю, и, во-вторых, его ученику, который в очень разном мире I и II веков нашей эры Римской империи очень часто мог являться его начальником и патроном. В последнем случае это был способ философского руководства сознанием по произведению самотождественности идеальной прозрачности в осознании его ответственности⁵⁰. Наряду с этим исследованием курс описывает обширное детальное и временами выдающееся толкование работы Эврипида «Ион» (12, 19, 26 января и 2 февраля), так же, как более краткие интерпретации «Финикинянок», «Вакханок» и «Ореста» (2 февраля). Вдобавок имеются исследования конкретных отрывков из Полибия (12 января), Фукидида (2 февраля), Исократа (2 февраля). Остальная часть курса сосредоточена на работах Платона и описывает конкретные отрывки из «Государства» (9 февраля), «Законов» (9 февраля) и писем (9 февраля).

Ключевая для нашего исследования дискуссия появляется в рамках продолжительного толкования седьмого письма Платона, проведенного 16 февраля 1983 года. После исследования подлинности писем во время данной встречи⁵¹, Фуко

⁴⁷ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 341.

⁴⁸ *parhêssia* (др.-греч. *παρρησία* ή) — откровенная речь, откровенность, прямота; у Платона в тексте может встречаться в качестве негативно окрашенной категории, как «невоздержность на язык». – (прим. пер.)

⁴⁹ Для рассмотрения понятия см. Флинна "Foucault as Parrhesiast." В подтверждение знания Фуко сохранившегося трактата Филодемуса *Peri Parrhêsias*, в то время, когда он еще не был переведен ни на один из современных языков, см. Foucault, *L'herméneutique*, 372, и David Konstan, "PARRHÊSIA: Ancient Philosophy in Opposition," *MYTHOS and LOGOS: How to Regain the Love of Wisdom*, eds. Albert A. Anderson, Steven V. Hicks, and Lech Witkowski (Amsterdam: Rodopi, 2004), 27. Текст Филодемуса теперь доступен на английском языке под заголовком *On Frank Criticism: Introduction, Translation and Notes* by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom, and James Ware (Atlanta: Scholars Press, 1998).

⁵⁰ Смотрите *L'herméneutique du sujet* as well, 232, 357-63, and 382-89. О изменяющихся значений *parrhêsia* от классического до эллинистического периода, см. Konstan, "Friendship, Frankness, and Flattery," *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies of Friendship in the New Testament World*, ed. John T. Fitzgerald (Leiden: Brill, 1996), 7-19.

⁵¹ Фуко утверждает, что письма 6, 7, и 8 подлинны, в то время как другие, более вероятно, являются поддельными. Купер указывает, что седьмое письмо «наименее маловероятно вышло из-под пера Платона», хотя датируется тем же периодом и демонстрирует обстоятельное знакомство с биографией и философией Платона. John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1635. Ирвин отклоняет его как псевдописьмо, но соглашается, что оно должно датироваться тем же периодом и принадлежать руке «кого-то, кто хорошо знал Платона». Его примечание содержит детальную английскую библиографию по этому вопросу. Terrence Irwin, "Plato:

обращает свое внимание на двойные проблемы философского знания и отказа от письменности, как эти проблемы сформулированы в седьмом письме. Само письмо адресовано последователям Диона Сиракузского после смерти последнего. Они ищут совета в отношении того, как продолжать оппозицию тирании Дионисия II. В рамках своего ответа Платон кратко обрисовывает обстоятельства, при которых он предпринял свой второй визит к Дионисию II по настоянию Диона и его друзей, в своей попытке обратить юного тирана в философа и убедить его отменить изгнание Диона. Когда-то Платон уже пытался наставлять Дионисия и почти не имел успеха. Тем не менее Дионисий заявил о своей продолжающейся заинтересованности в философии во время отсутствия Платона и вел диалоги со своими придворными. Поэтому Платон решил проверить его по возвращении. Он обсуждал с ним ряд вопросов, по всей видимости, на высоком уровне абстракции и, возможно, включал в обсуждение такие сложные понятия, как формы правосудия и добро как первые природные принципы (344d). Целью было представить ему сложность философских исканий и посмотреть, вдохновит ли это Дионисия начать напряженно трудиться, чтобы вести жизнь философа. «Те люди, что в действительности не являются философами, но имеют слой мнений, поверхностных подобно загару, полученному под лучами солнца, когда понимают, как много надо учиться и какой это великий труд, и сколь дисциплинированной должна быть их жизнь, чтобы соответствовать той цели, которую они преследуют, заключают, что эта задача им не по силам» (340d)⁵². Неудивительно, что юный тиран не прошел эту проверку. Но, как отмечает Платон, ходили слухи, что Дионисий позднее написал книгу, основанную на их дискуссиях. Именно в этом контексте Платон с энтузиазмом пускается в отступление от темы природы философского знания и его отношения к письму.

Он рассуждает о том, что Дионисий или любой другой писатель не мог бы быть серьезным, если бы попытался объяснить основную доктрину Платона или доктрину любого другого философа в письменном виде. Подобное исключение письма, конечно же, показалось бы предоставляющим прямое доказательство тезису

The Intellectual Background.” *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 51. Джулия Аннас отмечает, что такие подделки были общераспространенным риторическим жанром, практикуемым в античности повсеместно, Annas, “Plato,” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., eds. Simon Hornblower and Antony Spawforth (Oxford: Oxford University Press, 1996). Брэндвуд, однако, указывает, что седьмое письмо — стилометрически совместимо с поздними диалогами (“Stylometry and Chronology,” 111-13), а Пеннер отмечает неразрывность темы и мотива письма с этими работами. Terry Penner, “Socrates and the Early Dialogues,” *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 130. Суиле, редактор издания писем в «Коллекции Бюде», которое стало исходным текстом для Фуко, собрал оба мнения и превосходную историю споров, окружающих письма в целом (v-xxxi), а также то, что является, по моему мнению, убедительной защитой подлинности седьмого письма (xxxiii-lviii). Joseph Souilhé, ed. and trans., *Platon: Lettres* (Paris: Société d’Edition «Les Belles Lettres», 1960). См. также защиту Морроу подлинности седьмого и восьмого писем (Glenn R. Morrow, *Studies in the Platonic Epistles: With a Translation and Notes* [Urbana: University of Illinois Press, 1935], 11-22) and Festugière on the Seventh (*Contemplation*, 61n. 1).

⁵² Morrow “Letters,” *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1658. Все другие переводы писем из этого выпуска. Платон лишь однажды попытался читать лекции о пользе философии. Аристотель говорит нам, что это было абсолютно невразумительно (*Метафизика* А.6).

Деррида о фоноцентрической природе *logos* на заре западной философии. Более того, кажущееся противоречивым разногласие Платона с подтвержденным фактом, который он сам написал, показалось бы примером в точности того вида апории и неразрешимости, которые Деррида прослеживает в своем подробном исследовании термина *pharmakon* и систематических штудиях собрания сочинений Платона.

Однако Фуко приводит иное толкование этого письма. Он замечает, что Платон говорит о существовании пяти аспектов знания о любом реальном объекте: название, определение, образ, знания, которыми обладает наш ум об этом объекте (научные знания, рассуждения и верное мнение) и сам объект в своей абстрактной идеальности (342). Поскольку первые два элемента зависят от языка и потому изменчивы, а третий элемент зависит от индивидуальных материальных реализаций, что прояснено в дискуссии Платона о примере круга, постольку в то же время эти три элемента необходимы для формирования четвертого элемента, они никогда не будут адекватными по отношению к *epistheme*⁵³ самого предмета. Следовательно, «ни один разумный человек не осмелится выражать свои глубочайшие мысли словами, в особенности в форме, которая неизменна, как истина письменных границ» (343a).

Согласно Фуко, проблема заключается не в письме как таковом, но в философии, рассматриваемой скорее как практика, нежели как набор «формул»⁵⁴. В соответствии с седьмым письмом, мы достигаем знания о «реальных» объектах не через прямое восприятие органами чувств, не через запоминание абстрактных формул, но посредством процесса приближения, опровержения и переформулирования, который характеризует сократическо-платонический *elenchus*⁵⁵. Более того, *elenchus* добиваются в интенсивном переносе между учителем и учеником, пробужденном Сократом в начале «Алкивиада»⁵⁶, когда он признается в

⁵³ *epistheme* (др.-греч. ἐπιστήμη ἡ) — умение, искусство, опытность — наиболее общие значения; Платон так же использует в качестве — «достоверное знание», «научная отрасль», «дисциплина». — (прим. пер.)

⁵⁴ Фуко, кажется, перефразирует Souilhé (*Platon: Lettres*, I), но смотрите также Festugière (*Contemplation*, 191), а так же Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, 106.

⁵⁵ *elenchus* (др.-греч. ἔλεγχος ὁ) — опровержение, возражение; у Платона так же встречается как «разбор, отчет». — (прим. пер.) Irwin, "Plato: The Intellectual Background," 65-66, 68-69; Penner, "Socrates and the Early Dialogues," 139-47; Gail Fine, "Inquiry in the Meno," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 203-11; Nehamas, *The Art of Living*, 82-87. Фуко ясно дает понять это в конце курса 9 апреля 1983 при обсуждении *elenchus* и «Горгия». — (прим. авт.)

⁵⁶ Souilhé, *Platon: Lettres*, liv-iv; Kenney, *Seducing the Soul*, 28-90. Фуко отмечает, что термин для определения этих отношений — *sunousia* («существовать вместе с кем-то»), который часто имеет эротический смысл; затем он утверждает, что оно не несет этого смысла в контексте седьмого письма, в то же время предостерегая нас от «сверхинтерпретации». Трудно понять, как всерьез можно воспринять это замечание. С одной стороны, это могла быть преднамеренная попытка внушить его аудитории, предостерегая против преждевременного или поверхностного психоаналитического чтения. С другой стороны, Фуко хорошо знает об эротической структуре «Алкивиада» и его отношение к пьяному входу Алкивиада на Пире является загвоздкой лакановского прочтения этого позднего диалога. Привлекая внимание к возможности эротического прочтения *sunousia* перед аудиторией не-эллинистов и одновременно предупреждая против него, Фуко также привлекает наше внимание к интенсивным эмоциональным отношениям между учителем и учеником и предостерегает нас против опрометчивой ассимиляции его к чисто половому моменту. Конечно, древние сатирические тексты показывают, что эта ассимиляция была так же распространена в дофрейдистскую эру, как и сегодня. Смотрите Juvenal 2 и *Satyricon* 85-87, а так же Daniel McGlathery, "Reversals of Platonic

своей любви к юноше, и описанном Лаканом в его толковании «Пира»⁵⁷. Седьмое письмо изложено ясно.

У меня нет ни одной письменной работы об этом и никогда не будет. Поскольку это знание это не то, что может быть облечено в слова (*rheton*)⁵⁸ подобно другим наукам; но после долгого непрекращающегося взаимодействия (*sunousias*)⁵⁹ между учителем и учеником в совместном преследовании цели, внезапно (*exaiphnes*)⁶⁰, подобно свету, вспыхнувшему, когда зажигают огонь, оно рождается в душе, и немедленно подпитывает себя (341c-d).

Чтобы аудитория Фуко не упускала большую важность выделения им этого отрывка по отношению к его пониманию письма и устной речи в возникновении западной формальной мысли (и, следовательно, его повторного чтения Платона через призму практики заботы о себе), философ останавливается, чтобы обратиться к толкованию Деррида этой же проблематики как фона для его собственного толкования. Если перефразировать, Фуко говорит: «Понимаете, платоновское исключение письма, следовательно, не имеет ничего общего с рождением логоцентризма в западной философии». «Логоцентризм», конечно же, это термин Деррида для составления западной мысли под знаком бытия трансцендентального, обозначающего себя, что, в свою очередь, является заявлением в фоноцентризме, которое дает привилегию устной речи перед письменностью, как немедленную передачу знания в самосознание⁶¹.

Фуко продолжает, замечая, что Платон фактически не противопоставляет письменность *logos* в этом отрывке, а утверждает несоответствие *logos* вещи в себе в ее абстрактной идеальности. Проблема письма, в таком случае, — это не проблема его отличия от полного значения, а проблема строгости, ухода от вопроса и ответа перекрестного процесса, который ведет к вспышке озарения в напряженных

Love in Petronius's *Satyricon*," *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, eds. David H. J. Armour, Paul Allen Miller, and Charles Platter (Princeton: Princeton University Press, 1998). По эротике как существенной протррептической стратегии у Платона смотрите превосходное Kenney *Seducing the Soul*.

⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire livre VIII: Le transfert*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1991). Смотрите Пир, 211 a-b. Для сравнения этого пассажа с седьмым письмом смотрите Robin (*Le Banquet*, xci).

⁵⁸ *rheton* (др.-греч. ῥητόν τό) — договоренность, условие; высказывание, могущее быть сказанным; мат. рациональное число. — (прим. пер.)

⁵⁹ *sunousias* (др.-греч. συνουσία ἡ) — у Платона, даже если рассмотреть только диалог «Пир», предстает в целой палитре значений: общение, знакомство, посещение, попойка, пиршество, беседа, собеседование, посещение учителя, учение, половые сношения и соитие. Именно поэтому данная категория является настолько неоднозначной. — (прим. пер.)

⁶⁰ О центральном положении этого понятия в платонической метафизике, смотрите Boussoulas (*L'être et la composition des mixtes*, pp.77-82). — (прим. авт.) *exaiphnes* (др.-греч. αἰφνης) — внезапно, вдруг. Вслед за автором хотелось бы отметить, что данное «вдруг» действительно одна из центральных категорий в теории познания Платона. По данному вопросу: Романенко Ю. М. Анамнезис и диалектика в теории познания Платона // Материалы историко-философской конференции «Универсум платоновской мысли V» / 1997. URL: <http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/1997/5-2.htm> — (прим. пер.)

⁶¹ Derrida, *De la Grammatologie*, part 1.

отношениях между учителем и учеником. «Отказ от письменности сделан не во имя *logos*, а во имя чего-то положительного. Он сделан во имя *tribe* (племя — Прим. пер.), упражнения, работы, кропотливого отношения себя к себе. Это западная цель, которая задействуется в постоянном неприятии письменности и *logos*». Подобно тому, как в 1972 году Фуко опубликовал свой ответ на лекцию Деррида 1963 года, в 1983 году он продолжает считать последнего «убедительным» представителем определенной традиции обучающей философии во Франции, традиции, которая придает значение системам, категориям и метафизике, как противопоставлению отношениям, технологиям и практикам, которые были главной целью Фуко⁶².

Конечно же, в ответе Фуко на «Фармацию Платона» имеется ряд возможных недостатков, некоторые из них скорее кажущиеся, чем реальные. Первый — это мнимое противоречие между отрицанием Платона письменности в пользу прямой, межличностной практики диалектики и фактом того, что Платон был очень плодовитым писателем и писал с особым тщанием. Как было замечено ранее, для Деррида это противоречие было воплощено в амбивалентности слова *pharmakon* и в письме самом по себе в «Федре» и во всем собрании сочинений Платона. И хотя ответы Фуко и Деррида на эту проблему не являются логически взаимоисключающими, ответ Фуко убедительнее: он твердо переносит основание из теории в практику. Он начинает с того, что привлекает наше внимание к отрывку 344с в седьмом письме: «То, о чем я говорил, вкратце сводится к следующему: когда бы мы ни увидели книгу, неважно, является ли она правилами законодателя (*nomothetes*) или сочинением на любую тему, мы можем быть уверены, что если автор действительно *серьезен* (курсив автора — Прим. пер.), эта книга не содержит его лучших мыслей; их сохранили вместе с его наиболее ценным имуществом». Фуко быстро замечает кажущееся противоречие «Законам» и «Государству», в которых Платон, кажется, играет именно роль *nomothetes* или законодателя. Затем он говорит, что Платон также придумывает и излагает ряд мифов, таких как рассказ Аристофана об Андрогине в «Пире», процессию из колесниц на небе из выдающейся речи Сократа в «Федре» или историю Ир, которая завершает «Государство». Фуко утверждает, что эти мифы также не «серьезны» в том смысле, что их нельзя понимать буквально. Они скорее являются вызовом мысли и таким образом, перепроверкой отношения нас самих к себе и другим. Затем философ задается вопросом, а не является ли это реальной философской работой «Законов» и также «Государства»: не предоставлять готовых рецептов и формул для совершенного состояния, а побуждать читателей задаться вопросом о природе управления собой и другими и найти лучшие правила для каждого. В связи с этим Фуко цитирует предположительно псевдоплатоновское пятое письмо, которое, как он считает, отражает мысли если не

⁶² Gros "Situation du cours," 506; Flynn, "Foucault's Mapping of History," *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 29.

самого Платона, то платоников⁶³. Это письмо утверждает, что работа философа как советника в отношении государства заключается не в навязывании конституции, но в том, чтобы прислушиваться к каждому отдельному голосу конституции и помочь ей «заговорить на своем языке с людьми и богами» (321d-e). Если мы принимаем эту точку зрения, так же, как представление из седьмого письма о том, что философия не может быть сведена к «формулам» и вместо этого мы должны найти систему, в которой люди могут жить свободно и согласно лучшим законам, тогда представление о том, что «Государство» и «Законы» — это актуальные проекты реального государства, становится несообразной. Таким образом, заключает Фуко, эти диалоги не стоит воспринимать «всерьез», но следует читать таким же образом, как и мифы⁶⁴.

В действительности, «Государство» наиболее явным образом подтверждает это умозаключение, когда Сократ говорит, что не хочет обсуждать возможность реализации его плана, а скорее позволить себе «грезить подобно праздному мечтателю в одиночной прогулке» (458a-b)⁶⁵. Позднее, когда он и Главкон обсуждают, стал бы идеальный философ принимать участие в политике, мы находим следующий обмен мнениями:

Главкон: Ты имеешь в виду, что он будет делать так в обществе, которое мы описывали, и которое мы теоретически обосновали; но я сомневаюсь, будет ли когда-либо существовать такое общество на земле.

Сократ: Возможно... оно запасено в качестве образца на небесах, где тот, кто хочет, может увидеть его и обнаружить в собственной душе. Но не имеет значения, существует ли оно, или будет когда-либо существовать... (592a-b)⁶⁶.

Философ должен будет быть новым художником, который скорее преданно воспроизводит гармоничные формы красоты и справедливости в самих себе (500c-501b), нежели копии копий, как художник-подражатель, который исключен из 10-й книги. Его более возвышенная выдумка, указывает за пределы средств представления и актуализации, как в мифе об Ир. Афинянин в «Законах», отвечая воображаемой петиции от лица трагиков, говорит: «Целое наше государство было построено для того, чтобы быть “репрезентацией” прекраснейшей и благороднейшей жизни... Итак, мы поэты, подобно вам»⁶⁷.

⁶³ Souilhé, *Lettres de Platon*, lxxxix-xci.

⁶⁴ Смотрите Elizabeth Asmis, “Plato on Poetic Creativity,” *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 338.

⁶⁵ Desmond Lee, ed. and trans., *Plato: The Republic*, 2nd rev. ed. (London: Penguin, 1987), 178-79. Все переводы *Государства* из этого издания.

⁶⁶ О переводе смотрите примечание в Lee, *Plato: The Republic* and Adam’s important discussion *ad loc.* James Adam, *The Republic of Plato*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

⁶⁷ Trevor J. Saunders, *Laws*, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1483-84; Asmis, “Plato on Poetic Creativity,” 338; Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 88.

Более веское возражение на критику Деррида со стороны Фуко заключается в его сосредоточенности на седьмом письме: поскольку, в то время как возможно утверждать, что текст письма не обесценивает письменность в пользу *logos* как трансцендентального гаранта значения, а скорее фокусируется на философии как на межличностной практике образования объекта, нельзя сказать того же самого о «Федре», который является основной целью изложения Деррида. Миф о Тоте проясняет, что сама письменность понималась как противопоставление *epistheme* и *тпете*, поскольку Аммон не осуждает письменность как часть более широкого обличения сведения философии к словесным формулам, как это делает Платон в седьмом письме, но он осуждает изобретение письменности самой по себе, как ведущей к пренебрежению памятью (*mnemes ameletesiai*)⁶⁸. *Mneme* и *epistheme*, как в «Меноне»⁶⁹, приравниваются друг к другу в мифе, рассказанном в великолепной речи Сократа. Формы, как здесь разъяснено, предоставляют трансцендентальную гарантию значения, и именно наша память о формах составляет реальное знание и вызывает нашу любовь к мудрости (*philosophia*)⁷⁰:

Душа, никогда не видевшая истины, не примет человеческую форму. Так как необходимо, чтобы человек понимал, что говорится (*legotemnon*)⁷¹ в соответствии с формой (*eidos*)⁷², язык, исходящий из множества чувственных ощущений для объединения их путем рассуждения (*logismoι*)⁷³ в единство (*hen*)⁷⁴ (249b-c)⁷⁵.

Здесь письменность страдает от той же степени онтологической неполноценности, от которой страдает поэзия в 10 книге «Государства» и от

⁶⁸ *Ameletêsia* — альфа-ограничивающая форма слова *meletaō* («забота о»), которая дает нам *epimelia* Фуконианской *epimelia heautou* или «заботы о себе.» — (прим. авт.) *mnemes ameletesiai* (*mnemes*) (др.-греч. ἀμελεία ἡ) — беззаботность, небрежность, нерадение, у Платона встречается как «безразличие». — (прим. пер.)

⁶⁹ Walter Hamilton, ed and trans., *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII* (London: Penguin, 1973), 55 n.2.

⁷⁰ *philosophia* (др.-греч. φιλο-σοφία ἡ) — помимо тривиальных «любви к мудрости», «любви к знанию» и «любезности», используется Платоном как «изыскания», «исследования». — (прим. пер.)

⁷¹ *legotemnon* (др.-греч. λεγόμενον) — названное, упомянутое, проговоренное, уже высказанное. — (прим. пер.)

⁷² *eidos* (др.-греч. εἶδος, εὖς τό) — вид, внешность, образ, облик, по виду, на вид. Может использоваться описательно: вид, характер, род. У Платона встречается в значении «логического вида». Как часть философской доктрины Платона выступает в качестве эйдоса, идеи, используя как прилагательное придает значение эйдетического = идеального, абсолютного. — (прим. пер.)

⁷³ *logismoι* (др.-греч. λογισμοί) — помыслы, рассуждения. Этот термин так же используется, чтобы описать агрессивные или развратные мысли. — (прим. пер.)

⁷⁴ *hen* (др.-греч. ἓν) — отвечая на вопрос «где», используется как прдлог «в», несет смысл вовлеченности во что-либо, имеет значения: посредством, соответственно, согласно, по; одно из центральных понятий классической античной философии в значении — единое, единство. — (прим. пер.)

⁷⁵ Перевод — мой собственный (автора оригинальной статьи — прим.пер.). Пассаж очень спорный. Поскольку существуют три очень разных перевода, смотрите Claudio Moreschini and Paul Vicaire, eds., *Platon: Phèdre* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1985); Alexander Nehamas and Paul Woodruff, eds. and trans., *Plato: Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995); and Hamilton, *Plato: Phaedrus*. Нехамас и Вудрафф принимают исправление Бэдхэма с ионта на иона, что меняет тему последнего раздела. Это соответствует их полной интерпретации диалога как движущегося от трансцендентального видения форм, найденных в «Государстве» к более постоянному, почти аристотелевскому видению, найденному в «Филебе» (xlii-xliii).

которой также страдает любовник, физически завершающий свое желание к прекрасному юноше в великолепной речи Сократа. Каждый должен быть исключен из мира безупречного присутствия, составленного формами, только для того, чтобы вернуться через черный ход под маской Эроса, как посредник в «Пире», письменность о душе в «Федре» или миф об Ир в конце «Государства».

Конечно же, Фуко после такого провокационного действия, как выделение Деррида для критики, не является настолько неразумным и настолько скверным специалистом, чтобы пренебречь «Федром». Он обращается к этому произведению двумя неделями позднее, 2 марта, включая его в большую дискуссию об отношении между философией и риторикой. Эта лекция не содержит прямого указания на Деррида. Первые два текста для нее взяты из «Апологии». В одном Сократ объявляет, что он не будет использовать речь, созданную *logographos*⁷⁶, но обратится к суду в своей обычной манере (18a). Таким образом, он противопоставляет его *etimos logos* («правдивую речь»)⁷⁷ фальшивой или выдуманной речи, которую обычно слышат в суде⁷⁸. Во втором тексте он объясняет почему, если он намерен говорить правду, он тем не менее не выступает на собрании (31c-32). Ответ заключается в том, что на него не обратили бы внимания и наверняка лишили бы жизни прежде. В обоих текстах, как их понимает Фуко, делается акцент на Платоне как *parrhesiast*⁷⁹, и на философии как на эффективном говорении правды. Затем Фуко обращает свое внимание на великолепную речь Сократа как на еще один пример *etimos logos*. Его аргумент состоит в том, что в «Федре» Сократа правдивая речь напрямую противопоставляется попытке Лисия проявить риторическое мастерство в речи, которую произносит Федр. Позднее в диалоге на Лисия ссылаются напрямую как на *logographos*, и Федр, теперь обращенный в то, что он считает точкой зрения Сократа, презирает его за это. Тем не менее, как отмечает Фуко, Сократ осуждает Федра за это и указывает, что вопрос скорее не в том, является ли *logos graphos* («письменный»)⁸⁰, а в том, является ли он *aischros* («постыдный»)⁸¹ (258d). Чтобы

⁷⁶ *logographos* (др.-греч. λογο-γράφος ὁ) — прозаик, историк, логограф, составитель речей для других. Применительно к речи, наделяет ее значениями «созданная, составленная, написанная». — (прим. пер.)

⁷⁷ *etimos* (др.-греч. ἐτοῖμος) — уготованный, т. е. неминуемый, предстоящий, неизбежный. В связке с *logos* (См. сноску vi) возможна трактовка «правдивая речь»: правда как нечто уготованное. — (прим. пер.)

⁷⁸ Фактически, прилагательное *etimos* не появляется нигде в «Апологии», хотя фразы *ton t'alêthê legonta* [«говорить правду»] (17b4-5), *pasan tèn alêtheian* [«вся правда»] (17b8), и *t'alêthê legein* [«сказать правду»] (18a6) присутствуют. Фраза *etimos logos* появляется, однако, происходит это в «Федре», где это приписано Стесихору и служит, чтобы представить великую речь Сократа (243a9). Невозможно сказать, преднамеренный ли это сплав, и Фуко предполагает собственную аргументацию «Федра» или это простой промах, учитывая, что мы имеем дело с устной речью и еще не имеем доступа к официальной расшифровке стенограммы.

⁷⁹ *parrhesiast* (др.-греч. παρρησιαστής, ὁ) — тот, кто говорит правду, откровенно высказывающийся, прямодушный человек. — (прим. пер.)

⁸⁰ является ли *logos graphos* (др.-греч. γράφω) — у Платона встречается также в целой палитре значений: записывать, писать; в письменной форме предлагать; рисовать, изображать, писать, расписывать, раскрашивать; в ряде сочетаний привлечь к судебной ответственности, придать суду, предъявлять обвинение; в сочетании с *logos graphos* — письменный, написанный. — (прим. пер.)

⁸¹ *aischros* (др.-греч. αἰσχρός) — позорный, постыдный, гнусный, непристойный. — (прим. пер.)

мы не упустили отклики Деррида на эти тексты, Фуко подчеркивает, что *logos* используется Платоном и для письменной, и для устной речи.

В завершение он спорит с утверждением Федра о том, что для хорошей речи человек, произносящий ее, должен знать правду. Но Сократ не удовлетворен этим. В этой модели риторика воспринимается как дополнение и украшение, лишь внешняя сторона. Однако знание правды не дается заранее, но является функцией дискурса, поскольку практикуется посредством *elenchus*, как обсуждается в седьмом письме⁸². С этого момента он заключает, что истинное искусство риторики — это не что иное, как *psychagogia*, способность «вести за собой души»⁸³. Диалектика, а не риторический набор речей в манере Лисия, является истинным примером этого искусства. Уловки риторики, найденные в руководствах, ценны лишь в той степени, в какой они подчиняются диалектике (и ее *etimos logos*). Фактически диалектика предъявляет двойное требование, знание сути и *psychagogia*. Это две стороны одной медали. Лишь посредством движения души мы приходим к знанию сути, и через знание природы сути мы приходим к знанию души. Таким образом, согласно Фуко, великолепная речь Сократа выполняет лишь функцию примера *etimos logos*, то есть предвосхищения обсуждения риторики в финальной части диалога, и, следовательно, указания связи, которая существует между доступом к правде и душой.

Интерпретация Фуко — это *tour de force* (превосходная работа — Прим. пер.). Он предлагает толкование диалога, который сразу же объединяет два раздела и переосмысливает «Федра» не как размышление об отношении письма к *logos*, и, следовательно, к душе, но как риторическое отношение к призванию философии говорить правду и вести других к правде. Тем не менее состоятельность собственного способа выражения предположений и важных наблюдений Фуко в отношении того, как «Федр» может толковаться с точки зрения философии как набора навыков, которые в первую очередь нацелены на отношение себя к себе и затем на отношение себя к правде, не доказывает, что толкование Деррида несостоятельно. Во-первых, Фуко никогда не предлагает противоположное толкование мифа о Тоте, которое является наиболее сильным доказательством Деррида. Во-вторых, он никогда не адресует способ, которым словарь письменности в качестве *pharmakon* относится к мифу о Фармакее, открывающему диалог или относящемуся к природе Эроса, как описано в альтернативных речах, ни, несмотря на утверждение Фуко об обратном, дискурс любви не может быть сведен лишь к иллюстрации проблемы правдивой речи как противопоставления риторике⁸⁴. В-третьих, Фуко излишне упрощает то, что Деррида подразумевает под письменностью. Как разъясняет Деррида критику

⁸² Это разумное заключение, но Фуко не цитирует этот специфический пассаж, и я не знаю, где в «Федре» Сократ действительно говорит это.

⁸³ *psychagogia* (др.-греч. ψυχαγωγία ή) — духовное руководство, именно у Платона предстает как некое искусство руководства душами. — (прим. пер.)

⁸⁴ Что не означает, что это не может служить иллюстрацией. См G. R. F. Ferrari, "Platonic Love," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Гуссерля в «Голосе и феномене», не может быть значения без какой-либо формы надписи. Все языки представляют материализацию мысли, зашифровывание концептуального в знаках, неважно, является ли это средство колебанием воздуха, синаптическими разрядами мозга или бумагой и чернилами. Но у мысли нет реальности за пределами этой материализации, таким образом, письмо всегда предшествует речи. Язык — это не просто средство выражения мысли, но то, что делает мысль возможной. Письменность, согласно Деррида, представляет формализацию мысли, которая в одно и то же время неизбежна и тем не менее отдаляет мысль, как чистое значение, от себя⁸⁵. Попытка исключить письменность из западной метафизики — это попытка восстановить потерянные корни, мир чистого значения, который, подобно формам, всегда лежит в основе, но никогда не присутствует. Таким образом, замечание Фуко о том, что Платон использует *logos* и для устной речи, и для письма, в итоге неправильно. Как замечает Феррари, «Более не существует такой вещи, по крайней мере, в философии, как чистая речь. Речь это всегда речь-в-свете-письменности, средство, осознанно выбранное»⁸⁶.

В конце концов, несмотря на полемическое упрямство Фуко и веское доказательство, что, по меньшей мере, частично, именно соперничество с Деррида заставило Фуко обратиться к Платону, неясно, что оба уровня анализа взаимоисключающие. Как замечает Александр Нехамас в ответ на утверждение Адо о том, что античная философия была озабочена лишь теорией как стимулом и поддержкой образа жизни: «Нет нужды говорить, что теория никогда не была очень далека и очень часто была ближе, чем верил Адо»⁸⁷. В то время как, Фуко, без сомнения, прав в том, чтобы сосредоточить нас на проблематике заботы о себе в античной философии и отношении субъекта к правде как набору навыков, мы не можем пренебрегать тем фактом, что именно в связи с платоновскими диалогами сама возможность формулирования в строгой манере вопросов о природе добра, справедливости, достоинств и знания, начинает формальное существование в современной мысли⁸⁸. Платон является основателем западной метафизики, концептуальное и эпистемологическое обоснование этой онтологии, как знает любой читатель «Иона»⁸⁹, с самого начала было освобождением от преимущественно

⁸⁵ Catherine H Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 201-16; Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual: Commitment, Subjectivity and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 201.

⁸⁶ Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 219-20.

⁸⁷ Nehamas, *The Art of Living*, 164.

⁸⁸ Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle Illustrated with Essays and Notes*, vol. 1 (London: Longman's, 1866), 45.

⁸⁹ По поводу обсуждения недавних чтений «Иона» относительно «изгнания» поэтов в «Государстве» и разработки зрелых метафизических теорий Платона смотрите Ледбеттер, которая принимает строгое различие между ранними сократическими диалогами и более поздними платоническими диалогами. Grace M. Ledbetter, *Poetics Before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 78-99.

устных и поэтических структур мысли, которые преобладали в греческом образовании и культуре, по меньшей мере, до середины V века до нашей эры⁹⁰.

Отношение Платона к письменности неясно, и то, что эта проблематизация связана с концепцией названной философией, достигаемой как духовная практика посредством *elenchus* Сократа, не исключает того, что она является теоретической загадкой. Отношение письменности к мысли и фундаментальным реалиям, которые делают возможным строгое концептуальное исследование, чревато амбивалентностью и противоречиями. Проблема внешней стороны и надписи, в случае ли поэзии, как в доктрине *mimesis* (подражание) из «Государства»; в случае ли сексуальной привлекательности, как это сформулировано в «Федре» и «Пире»; или в отношении письменности к мысли и реальности, как это определено в «Федре» и в седьмом письме, является центральной для Платона. Доктрины воспоминания и духовного очищения, которые Платон описывает в великолепных средних диалогах и интегрирует в его общую теорию знания, конечно же, имеют свои корни, как показали Вернан⁹¹ и Морган⁹², в традиционных греческих и пифагорейских практиках. Но духовная практика, в конечном счете, неотделима от теоретических ценностей, какими бы неформальными, подсознательными или временными они ни были. Кроме того, структуры мысли, которые делают возможным *elenchus* Сократа, непостижимы вне культуры формализованной абстракции и, следовательно, письма.

⁹⁰ Это был Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), который наиболее решительно, хотя и несколько однобоко, продемонстрировал это. Его текст остается фундаментальным. Смотрите Nightingale, *Genres in Dialogue*, 17; Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 34; John Miles Foley, *The Theory of Oral Composition: History and Methodology* (Bloomington: University of Indiana Press, 1988), 62; Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 1; Bruno Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: Da Omero al V secolo* (Rome: Editori Latera, 1984), 53; Asmis "Plato on Poetic Creativity," 361 n.1; Peter W. Rose, *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 337; хотя его наиболее чрезмерные претензии, особенно к письменной грамотности и прямым причинно-следственным связям внутри нее сегодня подвергнуты сомнению, смотрите Thomas, *Oral Tradition*, 3, 17n.2, 26; Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 17; William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989), 50n.23; Rose, *Sons of the Gods*, pp.116-17). Смотрите также Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale* (Paris: Seuil, 1983) 34, 46; Jack Goody and Ian Watt, "The Consequences of Literacy," *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) 53; Harry Berger, Jr., "Phaedrus and the Politics of Inscriptions," ed. Steven Shankman, *Plato and Postmodernism* (Glenside, PA: Aldine Press, 1994: 82); Thomas, *Literacy and Orality*, p.18; and Harvey J. Graff, *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Culture and Society* (Bloomington: University of Indiana Press, 1987), 5; О поэзии как доминирующей форме *paideia* и нехватке любой существенной формы книжной торговли до конца V века до н.э., см Grant, *The Ethics of Aristotle*, 50; Anthony Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Berkeley: University of California Press, 1980), 174; Harris, *Ancient Literacy*, 57-59, 84-93; Graff, *Legacies of Literacy*, 26; Thomas, *Literacy and Orality*, 8, 13, 51; *Oral Tradition*, 21; Leslie Kurke, *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 88; Gregory Nagy, *Greek Myth and Poetics* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) 38; Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 404.

⁹¹ Vernant, *Mythe et pensée*, vol. 1, 92-117.

⁹² Michael L. Morgan, "Plato and Greek Religion," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Благодарственное слово

Я должен выразить признательность своим коллегам Джил Франк, Дэвиду Констану, Микаэле Джейнан и Чарльзу Платтэру, которые читали различные варианты этой работы и сделали бесценные замечания, направленные на ее улучшение. Я также хотел бы выразить свою благодарность издателям «Исследований Фуко» Стюарту Элдену, Клэр О`Фаррел и Алану Розенбергу и анонимным рецензентам журнала, чья помощь и поддержка значительно улучшили окончательный вариант данной работы.

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

25-28 мая 2016 г.

г. Ростов-на-Дону,
Южный федеральный университет

ИЗБРАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ: ТЕЗИСЫ И ДОКЛАДЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ИДЕЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И.А.ИЛЬИНА

БОЙКО Л.А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ КУБГУ
(КРАСНОДАР)

1. Творчество выдающегося русского мыслителя, философа и правоведа И.А. Ильина (1883-1954) – одна из самых ярких страниц русской религиозной философии серебряного века. Последняя, как известно, базировалась на принципах православно-христианской теологии (святоотеческая мудрость), диалектической методологии немецкого идеализма и соловьевской религиозной метафизике всеединства. Все эти три оставляющих отразились в философии Ильина, автора одного из лучших исследований о философии Гегеля («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и Человека») и метафизике христианского духа («Путь к очевидности», «Аксиомы религиозного опыта» и другие произведения).

2. Помимо вышеуказанных историко-философских предпосылок, несомненное влияние на философские воззрения Ильина оказала и аристотелевская метафизика. Первым обращением к ее бесценным идеям мы находим в ранней работе Ильина «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*», где русский философ актуализирует аристотелевскую мысль о мудрости и свободе человека, превзошедшего при помощи «мыслящего себя ума» все природное и конечное в себе самом.

3. Однако, наибольшее влияние метафизики Стагирита на философию И.А.Ильина мы находим в таком его фундаментальном произведении, как «Религиозный смысл философии: три речи 1914-1923». В этой работе русский мыслитель определяет аристотелевскую философию как «духовный опыт и философическое созерцание», как «предметное раскрытие жизни духа» или «разумное утверждение духовного Предмета». Философия, таким образом, есть «метафизика, вырастающая из подлинного религиозного откровения», есть та «вершина духовного горения, которая религиозно питает и завершает культуру народа как живого единства ...».

4. Актуализация аристотелевского духовно-метафизического идеала стала важнейшей интенцией не только философии И.А. Ильина, но и всей русской религиозной метафизики серебряного века в целом.

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ «ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ ВСЕОБЩЕГО В ПРИРОДЕ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

БОЙКО П.Е.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ЗАВЕДУЮЩИЙ
КАФЕДРОЙ ФИЛОСОФИИ КУБГУ (КРАСНОДАР)

1. В ситуации современного идейно-методологического кризиса христианской теологии, вопрос об актуализации методологического потенциала аристотелевской «философской теологии» приобретает особую значимость. Ее конкретное содержание заключается в необходимости диалектического снятия представленческой природы позитивно-теологического мышления и его движении к актуальной бесконечности и конкретной всеобщности «философской теологии». Основы последней, как известно, были заложены Аристотелем.

2. Аристотель определяет свою философию как науку Божественную, ее предметом являются «Божественные предметы», поэтому Аристотель называет ее теологией, учением о Боге. «Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что... бог один иметь лишь мог бы этот дар, человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания... Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта - в двойном смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше - нет ни одной» [Аристотель. Метафизика. Книга I, глава 2].

3. Согласно учению Аристотеля существует четыре первоначала: материальная причина; формальная причина; движущая причина и целевая причина. Они, в свою очередь, делятся на две группы; материальную и формально-движущее-целевую. Именно этой триединой причиной у Аристотеля оказывается Бог.

В качестве формальной причины Бог – вместилище всех метафизических, сверхъестественных, обособленных от материи сущностей: «вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность» [Аристотель. Метафизика. Книга XII, глава 7].

В качестве движущей причины Бог – перводвигатель. Бог «движет как предмет желания, и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания – это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле

прекрасно» (там же). Движущая причина у Аристотеля оказывается и целевой. В понимании Аристотеля любовь к Богу – это любовь к себе, достижение «энтелехии» (осуществления) в деятельности.

4. Таким образом, видим, что Бог Аристотеля – это «философский» Бог, Логический Абсолют. Под «жизнью Бога» он понимает исключительно деятельность его мышления, собственно, сам Бог и есть истинный и деятельный разум.

«Аристотелевский» Бог – это «разум, который мыслит сам себя...и мысль Его есть мышление о мышлении» [Аристотель. Метафизика. Книга XII., глава 9]. Мысля Сам Себя, Бог, тем самым, мыслит самое божественное и самое ценное. Один из главных Его признаков – конкретное тождество субъекта и объекта, состоящее в совпадении предмета мысли и мысли о предмете, таким образом, Бог Аристотеля – это конкретно-всеобщее, т.е. абсолютное тождество мышления и бытия.

5. Актуализация аристотелевской всеобщей диалектики мышления и бытия как методологии абсолютной теологии христианства – важнейшая тенденция нашего времени.

АРИСТОТЕЛЬ И ОТКРЫТОЕ БУДУЩЕЕ¹

БУТАКОВ П. А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, СТАРШИЙ НАУЧНЫЙ
СОТРУДНИК ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ И ПРАВА СО РАН
(НОВОСИБИРСК)

Проблема природы и структуры времени занимает важное место в современной физике, метафизике, логике и семантике². Основная полемика ведется между последователями статической и динамической концепций времени. Наиболее популярной статической концепцией является этернализм, или теория «блок-вселенной», где все события прошлого, настоящего и будущего являются одинаково реальными и актуальными. Среди динамических концепций лидируют презентизм, в котором реально только настоящее, и теория растущей вселенной («растущей блок-вселенной»), в которой реальны настоящее и прошлое, но не будущее. Одним из основных аргументов против этернализма является неизбежность детерминированного или зафиксированного будущего, при котором свобода выбора представляется невозможной. Для полноценной свободы необходимо, чтобы будущее оставалось открытым, неопределенным. Концепция открытого будущего

¹ Исследование проведено в рамках проекта РГНФ № 14-03-00502

² Sattig T. The Language and Reality of Time. Clarendon Press, Oxford. 2006.

совместима с презентизмом и с теорией растущей вселенной, но исключает этернализм³.

Вопрос об открытом будущем сводится к вопросу об онтологическом статусе будущих случайных событий. Истоки постановки этой проблемы мы находим у Аристотеля в его рассуждениях о завтрашнем морском сражении (*De Int.* IX). Согласно Аристотелю, пропозиции о том, что завтра состоится (или не состоится) морское сражение не могут быть ни истинными, ни ложными, в противном случае мы бы имели дело с логическим фатализмом. В современной логике это привело к созданию неклассических логик: модальных, многозначных и временных. Помимо логики, значимость аргумента Аристотеля состоит в том, что если пропозиции о будущих случайных событиях не имеют истинностного значения, значит будущее открыто. Аристотель ясно называет будущее событие «не сущим» (*De Int.* IX, 19b), что исключает этерналистские воззрения.

При этом открытое будущее представляет проблему для традиционной семантики, где пропозиции либо имеют истинностное значение, либо не имеют, и не могут, не имея его сегодня, обрести его в будущем. По-видимому, эта проблема требует разработки новой, релятивистской или темпоральной семантики, но, возможно, все же имеет решение в рамках традиционной⁴.

ЗАЗЕРКАЛЬЕ ПЛАТОНИЗМА: ЛОСЕВСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЗМИХНОВСКИЙ С.И.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КУБГУ (КРАСНОДАР)

Стремясь дать общее определение учению Аристотеля и показать его место в истории античной философии, А.Ф. Лосев использует термин «поздняя классика». По сути, это закономерный финал целой эпохи, предел выйти за который, не нарушив собственных принципов, она не могла. Система Аристотеля вобрала в себя и вывела на новый уровень осмысления важнейшие достижения предыдущих ступеней греческой мысли. Прежде всего, платонизма, который А.Ф. Лосев называет «высокой», или «зрелой» классикой. Именно поэтому вопрос о том, является ли учение Аристотеля оригинальной концепцией или простым продолжением теории Платона считается центральным не только для древней, но и для всей мировой философии. Его решение невозможно без выявления специфики аристотелевского подхода.

Первое, что бросается в глаза русскому мыслителю – дистинктивно-дескриптивный характер работ Аристотеля, выражающийся в излишнем внимании к

³ Johnson D. K. "God, Fatalism, and Temporal Ontology". *Religious Studies*, Vol. 45, No. 4. 2009. P. 435-454.

⁴ Brogaard B. "Sea Battle Semantics". *The Philosophical Quarterly* Vol. 58, No. 231. 2008. P. 326-335.

деталю и поиске тончайших терминологических различий для их описания. При этом подлинно научным признаётся лишь такое познание, которое во всем единичном ищет общее. Субстанциальность последнего не подлежит сомнению. Но останавливаться на диалектике общих категорий Аристотель не собирается. Не отрицая важности идеи самой по себе, он исследует её становление. Его интересует, как идея движется сама и приводит в движение материю, порождая вещи. Внимание переносится на её оформляющую силу, потенцию и энергию, которые обозначаются понятием «энтелехия». В нем кроется сущность этой философии, а также ключ к пониманию того, почему Аристотелю чужд даже намёк на дуализм идеи и вещи, в котором нередко упрекают Платона.

Таким образом, для А.Ф. Лосева аристотелизм «... есть не столько отрицание платонизма, сколько перевод его с того пути, который мы называли диалектикой категорий, на путь, который мы теперь должны назвать потенциально-энергетической и эйдетически оформляющей энтелехией»⁵.

КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛА У АРИСТОТЕЛЯ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ А.Ф. ЛОСЕВА

КАСМЫНИНА Г.И.
АСПИРАНТ КУБГУ (КРАСНОДАР)

Проблема символа – одна из основных в творчестве «последнего русского философа» – А.Ф. Лосева. В рамках историко-философского осмысления символизма заслуживает внимания лосевская интерпретация аристотелевской эстетики; категория символа играет одну из ключевых ролей для вскрытия существа эстетического мировоззрения Аристотеля.

Аристотелевский символ представляет собой соединение многих тенденций; символы делятся на «имена» и «знаки» (условные и природные символы). Частным случаем символа у Стагирита выступают слова; которые определяются как отношение трех элементов, а именно вещей, звукоочетаний и представлений в душе.

Аристотель создал знаковую концепцию, которую он изложил в своей работе «Об истолковании». Итак, то, что в звукоочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письмена — знаки того, что в звукоочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукоочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в

⁵ Лосев, А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / Лосев, Алексей Федорович; А.Ф. Лосев. – 2-е изд. – М.: ЧеРо, 1998. С. 31.

звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления⁶.

В понимании А.Ф. Лосева, аристотелевская «чтойность» есть «выраженный эйдос», который обладает символической природой. Это – «чистейшая форма принципиального символизма... Феноменологически описываемого и констатируемого»⁷.

Таким образом, согласно Лосеву, вся философия Аристотеля есть «феноменологический символизм», являющийся необходимой ступенью развития всеобщего, т.е. логико-диалектического понимания символа.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАКТАТА АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА «ПРОТИВ АКАДЕМИКОВ».

КРАПЕНИЦКИЙ А.А.
АСПИРАНТ КУБГУ (КРАСНОДАР)

Аврелий Августин и его философское творчество является связующим звеном между философией античности и Нового времени, он является автором семи «свободных наук», которые призваны возвысить и привести человека к познанию высшей истины - Бога. Для построения подобной системы необходимо было удостоверение в истине и снятие тех точек зрения, которые стараются обосновать принципиальную ее непостижимость. В античности такой позиции придерживались скептики, как пирроновские, так и представители платоновской академии. Опровержению позиции последних посвящен диалог «Против Академиков». Но, тем не менее, аспекты данного диалога намного сложнее и разнообразней, чем кажется на первый взгляд.

Во-первых, философское сознание различается внутри себя на теоретическое и практическое, что делает необходимым при рассмотрении диалога увидеть единство моментов через снятие их конечного характера. Но большинство исследователей концентрируется лишь на одном моменте, пытаясь нивелировать другой⁸. Разрозненное восприятие диалога не позволяет увидеть философского движения, которое постепенно заставляет скептицизм занять последовательную точку зрения, а лишь затем приступает к последовательному опровержению.

Во-вторых, скептицизм является необходимым моментом в философском познании, а значит нужно понять его позитивную функцию в философии вообще и в

⁶ Аристотель Об истолковании. М, 1978. С.93.

⁷ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С.509.

⁸ Dennis, Ph. W. The Three Augustines of Contra Academicos. Department of Theology Fordham University, Bronx, NY., 2007 - 26 p.; Topping, Ryan N. S. Happiness and Wisdom Augustine's Early theology of Education, 2012. Catholic University of America Press - 252 p.; Heil, John. Augustine's Attack on Skepticism: The Contra Academicos. The Harvard Theological Review, Vol. 65, No. 1 (Jan., 1972), pp. 99-116.

философии Августина в частности. Например, есть исследователи, которые предлагают различать августиновский скептицизм, направленный на поиск, от академического, сосредоточенного на сомнениях⁹. Позитивный же вклад академиков состоял в опровержении догматического реализма и намек на свет разума и его всеобщие законы, т.е. платонизм в его неоплатонической форме¹⁰.

В-третьих, выяснив предыдущие моменты, нам нужно сконцентрироваться на диалоге и понять:

- противоречивое отношение Августина к академическому скептицизму, а именно его разделение на эзотерический и экзотерический, а также, почему в позднейшем своем творчестве он указывал, что «Против академиков» убирает все препятствия на пути к истине;

- экспликацию позиций Академии, стоицизма и эпикурейства;

- роль неоплатонизма и христианства в диалоге.

АРИСТОТЕЛЬ ПОСЛЕ ВИТГЕНШТЕЙНА: ПРОБЛЕМА БЕСКОНЕЧНОГО¹¹

РОДИН К.А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, СИБИРСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ТЕЛЕКОММУНИКАЦИЙ И
ИНФОРМАТИКИ (НОВОСИБИРСК)

Согласно Аристотелю бесконечное существующее (тема бесконечного развернута в трактате «Физика»: глава 3 прежде всего) необходимо понимать только как потенциально существующее. Нетрудно противопоставить потенциальной бесконечности Аристотеля актуальную бесконечность Платона (принимаемую Платоном хотя бы и в качестве гипотезы). В диалоге «Парменид» Парменид говорит: существующее единое – одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное (верно, что теория множеств с допущением актуально существующих бесконечных множеств восходит к наследию Платона). Однако есть некоторые более тонкие различия (нежели различие между актуальным и потенциальным существованием) в рамках проблемы бесконечного. Для случая бесконечной делимости некоторой величины уместно провести различие: обладает ли данная – сама по себе конечная – величина свойством бесконечной делимости или же бесконечное существует не как свойство (величины), но как процесс бесконечного деления (Аристотель говорит о

⁹ Heffernan, George. Doubt and Quest in Augustine's Conversion Narrative - From Academic Skepticism to Augustinian Skepticism, 2002. Webessay on Augustinian Skepticism. - 68p.

¹⁰ Wills, Bernard. Ancient Scepticism And The Contra Academicos Of St. Augustine. Animus 4 (1999) www.swgc.mun.ca/animus - pp. 108-123.

¹¹ Работа выполнена при финансовой поддержке (в виде) гранта Президента Российской Федерации (МК-5659.2016.6).

бесконечности как о незавершенном и по-видимому не имеющем телоса процессе, но не говорит прямо о свойстве быть бесконечно делимым). Для Аристотеля говорить относительно бездвижного мира (без изменения и, следовательно, без возможности счета) о счетности как о свойстве – бессмысленно. Следовательно, нет актуального множества бесконечных частей вне процесса деления (который никогда не приводит к бесконечному числу частей и сам бесконечен только в смысле возможности продолжать деление до бесконечности). В философии математики XX века в споре различных программ обоснования математики (логицизм, формализм, интуиционизм) проблема бесконечности в очередной раз вышла на первый план.

На примере философии математики Л. Витгенштейна видна принципиальная важность древнего спора об актуальной и/или потенциальной бесконечности (собственно предмет нашего доклада и сравнительного исследования).

СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИДЕИ АРИСТОТЕЛЯ

СКРИПНИК К.Д.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ЮЖНЫЙ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (РОСТОВ-НА-ДОНУ)

Важнейшим пунктом семиотических рассматриваний Аристотеля стало рассмотрение семиотических проблем отдельно от теории языка: проблемы невербального знака, собственно σημεῖα, σημεῖον, или τεκμήριον, отделены от знака лингвистического, который именуется им σύμβολον. Данное различие выходит на первый план в «Об истолковании», где выстраивается определенная иерархия знаков: письменные знаки есть символы устных звуков, устные звуки являются знаками и символами ментальных впечатлений, являющихся представлениями в душе. Различия между τεκμήριον и σημεῖον, имеются и проявляются как в «Аналитиках», так и в анализе риторических силлогизмов в «Риторике»: это различие лишь в плане выражения, но не в плане содержания. Ментальные впечатления одинаковы для всех людей – в этом находит выражение предлагаемое и принимаемое Аристотелем определение знака. С современной точки зрения в подобном определении имплицитно содержатся истоки как теории референции, так и теории значения, которые будут «разведены» уже стоиками. Для Аристотеля различия в знаках есть различие лишь в плане выражения, но не в плане содержания. Теория знаков занимает у Аристотеля промежуточное место между логикой и риторикой, он обращается к ней и в «Аналитиках», и в «Риторике» в процессе анализа роли знаков и приобретении знания. В «Первой Аналитике» предлагается несколько иное определение знака с акцентом на его инструментальную роль. В предлагаемом докладе проводится сравнение различных определений знака, предлагаемых Аристотелем, демонстрируется их роль в силлогизмах, построенных по различным фигурам, и в риторических силлогизмах – энтимемах.

Демонстрируется влияние аристотелевских рассмотрений на последующее развитие семиотических идей в стоической и эпикурейской философских школах, в частности, на их исследования «вывода из знаков» или «вывода на основании знаков». Указывается и более отдаленное влияние, примером которого является известный «*ordo orandi*» Боэция.

ПОЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ КАК ИСТОЧНИК ГЕРМЕНЕВТИКИ РАССКАЗА П. РИКЁРА

СОКОЛОВА Л.Ю.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, САНКТ-
ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (САНКТ-
ПЕТЕРБУРГ)

В герменевтике рассказа П. Рикёр использует многие понятия аристотелевской поэтики, особенно сказания (*muthos*) как «склада событий», соединяющего действие, и совершаемого в трагедии подражания (*mimesis*) действию. Французский философ формулирует гипотезу о связи между нарративом и экзистенциальным временем, согласно которой «время, в некотором роде, это референт рассказа, а функция рассказа состоит в придании времени формы человеческого опыта»¹². Аристотелевское понимание интриги как «склада событий», утверждает Рикёр, имеет универсальное значение и применимо к любому рассказу, в том числе к современным романам «без конца» (Д. Джойс), где также есть единство событий. Благодаря интриге рассказ получает интеллигибельный характер, однако Аристотель связывал последний не с хронологией («после чего-либо»), а со следованием событий по логике «необходимости или вероятности», («вследствие чего-либо»)¹³. Поэтому его понимание интриги, заключенное в рамки греческого представления о рациональности как логическом выводе из очевидных посылок, Рикёр трансформирует, связывая рассказ со временем как *distentio animi*, когда душа, согласно Августину, объемлет тройное настоящее. Тем самым рассказ получает основание не в аристотелевской логике следования событий, противопоставленной хронологии рассказа, но во времени, а «рассказанное» время приобретает смысл, становится понятным, соединяя изменяющиеся события жизни. Этот ход мысли обнаруживает связь философии Рикёра с немецким историзмом (В. Дильтей, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер).

Также в аристотелевском учении о подражании Рикёр видит опору для своего реалистического тезиса о референциальности дискурса, связи рассказа и мира. Так, в акте чтения происходит «преображение» мира, достигается внелингвистическая

¹² Ricœur P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995., p. 63

¹³ Аристотель. Поэтика. 1452 а 19-21

реальность: обнаруживаются новые измерения опыта, трансформируя читательское видение, культурно-историческую реальность.

АРИСТОТЕЛЬ И ГИППОКРАТ О ДОЛГОТЕ И КРАТКОСТИ ЖИЗНИ: ДВА ПОДХОДА К ОДНОЙ ТЕМЕ¹⁴

СОЛОПОВА М.А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, СТАРШИЙ НАУЧНЫЙ
СОТРУДНИК ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН (МОСКВА)

Аристотель и Гиппократ были авторами первых в истории античной философии текстов, в которых ставился вопрос о краткости и длительности жизни. Гиппократ известен классическим афоризмом «Жизнь коротка, искусство долго», с которого начинается его книга «Афоризмов». Аристотель – автор трактата «О долготе и краткости жизни», первого подробного исследования данного вопроса. Контексты постановки вопроса о краткости жизни у врача Гиппократа и философа Аристотеля различны. Гиппократ сопоставляет краткость человеческой жизни и «долготу» искусства медицины, делая практические выводы из факта скоротечности жизни для врача. Аристотель в трактате «О долготе и краткости жизни» рассуждает на тему о краткости и длительности жизни как философ-физик, имея в виду всех живых существ, от растений до людей. Он обсуждает естественнонаучные причины, по которым у разных живых существ жизнь бывает более или менее длинной, рассматривая краткость жизни в связи с пониманием бренности всякого тела в подлунном мире. Из четырех фундаментальных качеств (влажное, сухое, горячее и холодное) Аристотель считает влажное и горячее более важными для жизнедеятельности, поэтому видит в преобладании этих составляющих причины долготы жизни у живых существ (принимая во внимание и питание, и условия окружающей среды, величину, пол, устройство живых существ, их образ жизни).

АРИСТОТЕЛЬ И АВГУСТИН КАК ИСТОРИКИ ФИЛОСОФИИ

ТАЩИАН А.А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КУБГУ (КРАСНОДАР)

Аристотель и Августин, при всем видимом расхождении их мировоззренческих установок, несомненно, едины в том, что оба являются

¹⁴ Литература к докладу: *Aristoteles. On length and shortness of life* // Aristotle. On the soul. Parva naturalia. On breath. / With an English translation by W.S. Hett. Cambridge; London: Harvard university press, 2000. P. 394-409.; *Гиппократ. Афоризмы* // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М.: Сварог, 1994. С. 691-735.; *Солопова М.А. Vita brevis: К толкованию первого афоризма Гиппократа* // Философский журнал. 2012. № 1(8). С. 5-25.

мыслителями, завершающими эпохальные периоды в развитии античной философии. Учение Аристотеля венчало собой период античной классики, тогда как августиновская доктрина, будучи христиански модифицированным неоплатонизмом, итожила античную «постклассику», то есть эллинистическую философию, и античное мышление в целом. В этой связи неудивительно, что оба мыслителя были предельно внимательны к концепциям своих предшественников.

Главное, однако, то, в какой форме выражается историко-философское содержание. Необходимо поэтому указать, что в противоположность лишенному философской рефлексии и имеющему форму лишь *филодоксии* изложению истории философии в описаниях Диогена Лаэртского, Аристотель и Августин стремятся рассматривать многообразное особенное содержание истории философии, исходя из единого всеобщего принципа. Так, Аристотель в своей «Метафизике» истолковывает прежние философские достижения «физиологов» как пока еще несовершенные попытки сформулировать развитое им учение о первопричинах. Тем самым он утверждает, что историко-философский процесс телеологически определен, отчего в его стадиях нужно видеть ступени в осуществлении конкретной целостности. С еще большей определенностью этот «целеполагающий» принцип высказывается Августином в его письме к Диоскору. В соответствии с ним историко-философское изучение не вправе останавливаться на том, как исследовались философские проблемы в сочинениях исторических мыслителей, но должно толковать их так, как они определены сами по себе. Поэтому в изложении историко-философских доктрин следует опираться не на то, чем они оказываются для себя, а на то, какое значение они обретают в финальности христианского платонизма (что продемонстрировано святым отцом в трактате «Против академиков»).

Таким образом, касательно историко-философских концепций Стагирита и гиппонца требуется заключить, что они представляют собой первую собственно философскую, а именно, *метафизическую* форму самой истории философии, в которой делается начальный шаг к преодолению опытного, или донаучного, отношению к ее предмету. Вместе с тем, надо также отдавать себе отчет в том, что поскольку метафизическая история философии есть лишь первый подступ к ее логике, она еще абстрактна в своем принципе, отчего находит ему определенность не в целостности понятия истории философии, а в частном моменте содержания ее идеи (учение о причинах Аристотеля) или вовсе в дофилософской форме религиозного представления (как у Августина). Как следствие, устанавливаемая в их метафизической истории связь между особенными философскими учениями остается случайной, поверхностной, а способ изложения – догматическим.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ О ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЭТИКУ ЦИЦЕРОНА

ТИТАРЕНКО И.Н.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ (ТАГАНРОГ)

Этические идеи Аристотеля имели огромное влияние на последующее развитие философии, в том числе на эллинистические школы и учения древнеримских философов. В свете этого представляется интересным проанализировать идеи Аристотеля о соотношении деятельной и созерцательной жизни и определить их влияние на этические идеи Цицерона. Как известно, Аристотель выдвинул идею о трех возможных образах жизни – жизни, наполненной наслаждениями (ἀπολαυστικός), практической жизни (πρακτικός) и созерцательной жизни (θεωρητικός) (*Eth. Nic.* 1095b-1096a). Аристотель выше всего ставил жизнь созерцательную (*Eth. Nic.* 1177a). Блаженство связывал он именно с созерцательной деятельностью. Эти идеи (опосредованно через перипатетиков и Антиоха Аскалонского) повлияли на Цицерона, рассматривавшего в качестве естественных для человека два вида деятельности – созерцание и практическую деятельность (*De fin.* V, 21, 58; V, 18, 48). Блаженную жизнь Цицерон, в отличие от Аристотеля, связывает с сочетанием этих двух видов деятельности. При этом Цицерон не вполне точно воспроизводит перипатетическую теорию. Понятия «делать (agere)» и «действие (actio)» у римского философа должны были бы выступать эквивалентом перипатетического понятия «практическая деятельность, поступки (πράξις)». Однако Цицерон причисляет к понятию actio занятие науками, которое Аристотель относил не к поступкам, а к созерцанию. Это позволяет заключить, что римский философ смешивает перипатетические термины πράξις и ἐνέργεια, что является не столько неточностью¹⁵, сколько сознательным шагом, обусловленным влиянием на Цицерона теории Антиоха Аскалонского, считавшего активной жизнью любой род деятельности, включая и то, что обычно считалось созерцанием¹⁶. Аналогичным образом Цицерон расширяет сферу практической деятельности за счет деятельности духовной, а активную жизнь противопоставляет праздному досугу и наслаждению (*De rep.* I, 1).

¹⁵ Никольский Б. Комментарии к трактату Цицерона «О пределах блага и зла» // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. С.410.

¹⁶ Диллон Дж. Средние платоники. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Алетеия, 2002. С.85.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ИСТИНЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ФУКО

ШАШЛОВА Е.И.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ ЮЖНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА (РОСТОВ-НА-ДОНУ)

Является ли историческое исследование Фуко об эволюции истины в Античности историко-философским? Данный вопрос призывает проанализировать историческую методологию Фуко и ее сопряженность с философской проблематикой. Все крупные работы Фуко представляют собой исторические исследования (Разума/Неразумия, гуманитарных наук, тюрьмы, сексуальности, истины и субъекта). Основной методологией становится археология. Описанная в 60-х гг. археология знания воплощает неосуществившуюся дискуссию между французской исторической эпистемологией и историей идей Новой исторической школы (об отсутствии данного диалога между влиятельными французскими направлениями пишет Р.Шартье). Несмотря на общность некоторых установок Школы Анналов и Фуко (отказ от традиции, предшественников и влияния в качестве принципов анализа исторических фактов), Фуко противопоставляет свою историю, которую мы можем применить к философии, истории Школы Анналов. Как отмечает П. Вен, Фуко не принимает «общество» как фундаменталистскую категорию, подобную природе, и направляет свои исследования не на поиск априорных оснований, но на их историзацию. Можно предположить, что именно Фуко осуществляет необходимый синтез эпистемологической проблематики, разработанной историками знания Башляр, Койре и Кангилемом, и проблематизации истории идей. Именно археология и генеалогия Фуко становится новым принципом комплексного историко-философского исследования. У Фуко ключевыми моментами в истории философии являются сюжеты, связанные с трансформацией Разума, истины и субъекта. По существу, именно поздний этап творчества, посвященный этике, становится иллюстрацией судьбы западноевропейской философии в духе Хайдеггера, т.к. современный философский этос, продолжающий критическую мысль Канта, Фуко укореняет в античном разделении «познания себя» от «заботы о себе», потому что поиск истины закрепляется только за первым – эпистемологическим принципом. Называя этот способ отношения с истиной «картезианским моментом», присущим именно древней философии, Фуко показывает причину существования современных форм исследования истины. Мы можем предположить, что методология истории знания Фуко является историко-философской методологией, направленной на реконструкцию взаимодействия истины, порядка функционирования знания и субъекта. Именно эти три понятия (истина, порядок знания и субъект) составляют для Фуко существо философского этоса, а их историческое исследование

представляет одну из парадигм историко-философской методологии. При этом, одним из следствий такого подхода можно назвать определение истории философии не как консервативного исследования прошлого (воспроизводящего традицию мысли), но как борьбы против установления истины и всякого рода репрессивных механизмов политики знания.

ОБ ОДНОЙ ЛОГИКО-СЕМИОТИЧЕСКОЙ НОВАЦИИ АРИСТОТЕЛЯ

ШИЯН Т.А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ПРАВОСЛАВНЫЙ
СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (МОСКВА)

Насколько известно, Аристотель первым стал систематически изучать способы рассуждений, построил первую логическую систему и, тем самым, создал логику как науку. Технически это стало возможным только благодаря нахождению способа обобщенного представления предложений, используемых в рассуждениях. В случае Аристотеля это обобщенное представление осуществлялось путем замены терминов, фигурирующих в атрибутивных высказываниях, буквами древнегреческого алфавита, которые понимались как некоторые известные, хоть и произвольные термины. Обычно современные исследователи не акцентируют внимания на данном приеме, хотя уже в античности использование буквенных обозначений считалось характерной чертой логики Аристотеля и его последователей (свидетельства Александра Афродисийского, Аммония Гермия, Иоанна Филопона). Более того, высказывалось мнение (например, в «Очерках по истории математики» Бурбаки), что Аристотель в этом был не оригинален и использовал применявшийся уже до него в античной «математике» прием. На мой взгляд, это суждение ошибочно и, по видимости, обусловлено недостаточным различением трех функций современных буквенных обозначений: переменных/неизвестных, параметров и условных имен.

Тезисы, защищаемые автором, следующие: (1) буквенные обозначения, используемые в «Первой Аналитике» Аристотеля, являются «параметрами» (знаками некоторых конкретных, известных, но произвольно выбранных объектов, в данном случае – терминов), (2) применение «параметров» не известно ни античной «математике», ни древнегреческой или древневосточной логистике, и, таким образом, (3) семиотический прием, использованный «Первой Аналитике» и послуживший семиотическим фундаментом построения первой логической системы в частности и логики как науки в целом, был новацией Аристотеля.

ПЛАТОНОВСКИЙ «ФЕДОН» КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ УЧЕНИЯ ВТОРОЙ АНАЛИТИКИ

ЮНУСОВ А.Т.

МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА, АСПИРАНТ (МОСКВА)

В предлагаемом докладе рассматривается проблема происхождения доктрины научного знания (ἐπιστήμη), излагаемой во «Второй Аналитике» Аристотеля, и связи этой доктрины с местом 99е-106е «Федона» Платона.

Задача интерпретации источников, из которых Аристотель мог почерпнуть идеи, которые легли в основу учения «Второй Аналитики», крайне сложна и практически не затронута вниманием исследователей. Их тех немногих, кто ее касался, одни настаивали на том, что истоки учения Аристотеля о научном знании следует искать в античной математике¹⁷; другие, напротив, утверждали, что связь «Второй Аналитики» с математическим знанием поверхностна и ключ к идеям этого трактата надо искать в биологических трактатах самого Аристотеля¹⁸; наконец третьи искали параллели между «Второй Аналитикой» и текстами Платона. Пожалуй, наиболее интересные результаты были достигнуты именно на третьем пути – прежде всего это касается фундаментальной работы Фридриха Сольмсена¹⁹. Однако, несмотря на то, что Сольмсен осветил в своей работе большинство важных параллелей между «Второй Аналитикой» и текстами платоновского корпуса, есть один важный фрагмент этого корпуса, который ускользнул от его внимания – а именно отрывок 99е-106е «Федона». В то же время этот фрагмент был тщательно исследован американским филологом Полом Шори²⁰, который видел в нем источник аристотелевского учения о силлогизме вообще. Шори был прав в том, что касается важности этого фрагмента для логического учения Аристотеля, однако, судя по всему, ошибся с трактатом – это место прежде всего отсылает не к «Первой», а к «Второй Аналитике». Более того, параллели между этим местом и учением «Второй Аналитики» настолько существенны, что в определенном смысле можно сказать, что самая основа учения Аристотеля о научном знании уже изложена Платоном в «Федоне».

¹⁷ Smith, R. The Mathematical Origins of Aristotle's Syllogistic // Archive for History of Exact Sciences. – 1978. – № 3 (19). – PP. 201-209.

¹⁸ Kullman, W. Die Funktion der mathematischen Beispiele in Aristoteles' *Analytica posteriora* // Aristotle on Science: the *Posterior Analytics*. – Padova; Editrice Antenore, 1981. – PP. 245-270.

¹⁹ Solmsen, F. Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1929. – PP. 78-151, 254-293.

²⁰ Shorey, P. The origin of the Syllogism // Classical Philology. – 1924. – №1 (19). – PP.1-19.

МНОГОМЕРНОСТЬ АРИСТОТЕЛЕВСКИХ ОБЪЕКТОВ

КУСКОВА С.М.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, МОСКОВСКИЙ
ПСИХОЛОГО-СОЦИАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (ЭЛЕКТРОСТАЛЬ)

MULTI-DIMENSIONED ARISTOTELIAN OBJECTS

SVETLANA KUSKOVA

DEPARTMENT OF HUMANITIES, ELECTROSTAL BRANCH OF
MOSCOW PSYCHOLOGICAL-SOCIAL UNIVERSITY, RUSSIA.

Abstract. This paper justifies Aristotelian system of categories for its adequacy to his ontology of individuals. The first entity has qualitative, quantitative, space and time parameters, which may be given to corresponding mental acts. Each category determined the structure containing individual variable in the logical language. The predicates designate a property or a relation. The first or second position in the relative formula indicates an active or passive role of the individual in the process. Time and space are the categories equal to property and relation because all of them are dimensions of an entity.

Главной целью познания любого предмета является постижение его сущности, проявленной во множестве внешних характеристик. Разные типы онтологий, лежащих в основании разных картин мира, могут быть согласованы с помощью единой системы правил категориального анализа. Философские категории понимаются или как фундаментальные характеристики самого бытия, или как инструменты познания и формы представления знаний для субъекта. Первый подход, разработанный Аристотелем, с одной стороны, требовал сильных онтологических допущений, а с другой стороны, прояснял такие аспекты мира, которые не видны с противоположной позиции.

Система категорий Аристотеля выявляет структуру мира, доступную как обыденному, так и научному сознанию. Это соразмерный человеку мир: его единицы не слишком большие (как факты и положения дел), не слишком малые (как невидимые частицы), а средние (вещи и их параметры, схватываемые единым актом и называемые единым словом). В онтологии Аристотеля выделяются элементы, существующие сами по себе со своими собственными характеристиками, и составленные из них сложные структуры, свойства которых зависят от свойств исходных элементов. Исходные объекты – сущности – задают отношения между частями сложной системы.

Аристотель называет сущность тем, что эта вещь есть сама по себе: «Сущность есть в первичном смысле сущее, т.е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» [Метафизика VII, 1, 1028 30]. Все остальные категории сказываются о сущности и от неё зависимы не только в бытии, но и в познании. Зная, что такое огонь, мы заключаем о его способности нагревать и поджигать другие вещи. Эта способность не существует без огня и не познаётся без предварительного знания о самом огне. Так же и человек не сводится к системе социальных отношений, в которых он участвует, и к совершаемым им поступкам, а обладает внутренней сутью, инвариантной к любым обстоятельствам. В предмете есть нечто, благодаря чему он всегда остаётся самим собой. Это первая сущность.

Первые сущности равноправны, ни одна из них не более реальна, чем другая, ни одна не имеет противоположности. Поэтому знание о сущности не требует необходимой информации о других сущностях. Оно составляет самую трудную познавательную задачу. Если основные объекты не находятся ни в каких мыслимых отношениях друг с другом, то они недоступны научному знанию. Для того, чтобы быть познанным, объект должен стоять в отношении к субъекту и к другим объектам. Предмет науки – общее и связанное. Поэтому Аристотель в определении сущности указывает два их типа: вот этот конкретный индивид и ближайший вид.

«Сущность, называемая так в самом основном первичном и безусловном смысле, - это та, которая не говорит ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида – «живое существо». Поэтому о них говорят как о вторых сущностях...» [Категории V, 2а 10-15]

Однако, результат схваченной сознанием первой сущности, такой, как «этот человек» или «эта лошадь», становится предметом общего знания, а не только единичного чувствования, благодаря чему-то, что прибавляется к сущности. Она не дана в изоляции от других сущностей, от познающего субъекта и от познавательной ситуации. Поэтому к существенным признакам объекта относятся не только те, что присущи ему самому по себе, но и те, что ставят его в отношение с другими объектами. Так, познание живого существа требует информации о его взаимодействии со средой. Здесь Аристотель применяет эссенциалистский подход к построению онтологии. Принимается существование объектов, обладающих определёнными характеристиками до всякого познания и до включения их в ту или иную систему отношений. Из этих объектов строятся сложные системы. Свойства систем зависят от исходных свойств элементов, поэтому с каждым типом элементов связан класс возможных структур, куда он будет входить, и класс других элементов, с которыми он может соединяться. Например, по свойствам химического элемента можно судить о сложных веществах, которые этот элемент содержат. От характера материала зависит, какую форму ему можно придавать: нельзя делать пилу из дерева или стекла.

Эссенциалистский подход выделяет нередуцируемые сущности, лежащие в основании мира и инвариантные к познавательным процедурам. Какие бы части мира мы не объявляли элементарными, сохраняется общий принцип составления целого из частей, сами отношения «состоять из», «быть неделимым», условия отождествления и различения предметов.

Прежде, чем установить элемента с другими в составе сложной структуры, его надо схватить, идентифицировать, выделить по некоторому свойству. В первичном акте познания дано, что «х есть А». Сначала постулируют, что есть этот предмет. Позднее устанавливают количественные характеристики предмета, из чего он состоит, с чем и как связан, что в нём изменчиво, а что неподвижно. Наличие безотносительных свойств – неустраняемая предпосылка дальнейшего открытия иных свойств и отношений.

Альтернативная онтология рассматривает структуры, содержащие объекты, свойства которых всецело определяются их положением внутри структуры, местом, способом вхождения в неё и связями с другими объектами. Хотя в современной философии доминирует структуралистский подход, мы считаем, что эссенциализм имеет свои преимущества в решении некоторых познавательных задач. Имеются такие свойства объекта, которые не зависят от его вхождений в системы и которые запрещают ему в те или иные системы включаться. Поэтому эссенциализм, восходящий к Аристотелю, имеет перспективы в обосновании метафизики.

Индивид рассматривается как самостоятельный объект, если он подводится под категорию первой сущности. Этот же индивид, выступающий в роли части сложной системы, понимается как субстрат. У Аристотеля индивид сохраняет собственные свойства при любом вхождении в любое множество, как, например, человек остаётся самим собой при смене социальной группы, а камень из разрушенной стены, используемый в новой постройке, всё тот же. Заметим, что первая сущность не столь проста: она содержит внутреннее ядро, независимое ни от чего, и внешние диспозиции, позволяющие ей вступать в одни соединения, и запрещающие вступать в другие соединения. Первая сущность не полностью определена, а допускает, что из неё может быть составлено что-то общее, то есть, может выступать материей для чего-то.

Вторые сущности – классы, свойства, отношения - «менее реальные», потому что составляются из первых сущностей.

Сущность может быть дана в разных проекциях. Они составляют основные категории. В языке, состоящем из высказываний субъектно-предикатной структуры, аспекты сущности описываются предикатами разных типов, содержащих логическую информацию о том, что может сказываться о сущности, и о том, как это может сказываться. Первые сущности обозначаются только субъектом категорического высказывания. Вторые – как субъектом, так и предикатом. Иные категории выступают предикатами для всех категорий. Основанием для выделения категорий выступает, согласно Аристотелю, способ высказывания о сущности.

Каждому способу связывания сущности с её характеристикой соответствует:

1) перспектива её данности сознанию;

2) измерение самой сущности, независимое от её участия в том или ином событии.

Способность предмета иметь те или иные качества - это неотъемлемая характеристика предмета вообще. То, что качество должно быть присуще тому или иному предмету – характеристика качества как категории. Эти аспекты связи сущности с другими типами реальности показывает структура языкового выражения: А есть В или В присуще А. Предикат В включает обе части: категорию и её конкретное значение. Например, «Человек есть способный изготавливать орудия труда». «Крит есть находящийся в Средиземном море». В зависимости от категорий, предикаты выражают реляционные, пространственные, временные, позиционные и иные свойства.

Процесс познания направлен от отдельного объекта к системе отношений, в которую он включён. Сам объект имеет 9 «измерений» в силу своего онтологического статуса. Эти измерения отражаются в познании посредством 9 категорий. Категория понимается же – это абстракция от многообразия характеристик объекта, одно определённое его измерение целостного объекта.

Соответствие порядка познания и порядка бытия характерно для метафизики Аристотеля.

Согласно Аристотелю, существенные свойства предмета выражают его суть бытия. Эти свойства – необходимые условия существования предмета. Для живого организма это – питание, для человека – труд, для зрения – свет. Объект существует, если он стоит в отношении к другим объектам. Поскольку существенные свойства предмета определяются формой его бытия среди других вещей, демаркация собственных / реляционных свойств не совпадает с различием существенных / несущественных свойств. Онтологический статус объектов и их параметров показан в языке аристотелевской логики, оперирующей предложениями субъектно-предикатной структуры. Способы предикации субъекту названий разных категорий соответствуют «измерениям» сущности.

А состоит из В – количество;

А является В – качество;

А находится в В – место;

А происходит в В – время;

А проявляет В – состояние;

А присуще В – обладание;

А относится к В – отношение;

А совершает В – действие;

А подвергается В – страдание.

Аристотелевские категории мы рассматриваем как способы образования структур из сущностей: индивидов и видов.

Первую сущность можно выразить так: «... есть А». В языковом выражении место для индивидуальных переменных может занимать имя того или иного конкретного

предмета. Выражению соответствует объективная структура, состоящая из формы и материи. Форму обозначаем именем А, материю – многоточием, показывая, что это место в структуре могут занимать разные вещи. Например, мы указываем на разное в разных обстоятельствах, говоря «Нечто есть этот дом». Вторая сущность обозначается общим термином, входящим в качестве субъекта А или предиката В в высказывание: «А есть В». «Дом есть строение».

Если вместо «В» подставить другие термины, «С» или «D», например, «человеческое жилище», значение термина «А» не изменится. Содержит ли дом 5 или 6 комнат, стоит ли на горе или у моря, построен давно или недавно – он всегда останется домом. Вторая сущность, как и первая, имеет жёсткие внутренние характеристики.

Структура мышления, представленная в языке, совпадает со структурой реальности по типам сущего и их связям. Сущее означает вместе сущность и существование. Категории Аристотеля характеризуют разные измерения бытия сущности. Она может быть мыслима в разных аспектах, связанных с существованием. Аристотель намечает разные трактовки существования, которые будут реализованы философией Нового времени.

Существовать – значит:

Обладать качеством;

Состоять в отношениях;

Длиться во времени;

Находиться в пространстве;

Воздействовать и испытывать воздействие;

Проявлять состояния.

Мы заявляем, что предмет не существует, если он не имеет качеств, характерных для него, не соотносится с тем, что безусловно реально, никогда и нигде не встречается, ни на что не влияет и не испытывает ничего влияния, не проявляет своих состояний (например, организм не подаёт признаков жизни).

Сущность связана с существованием не так, как с другими категориями. Они могут либо принадлежать, либо не принадлежать сущности. Например, тело занимает место, а число – нет. Человек претерпевает страдание, а Бог – нет. Животное движется, а логический вывод – нет. По отношению к бытию у сущности есть три возможности: быть актуально, быть потенциально или не быть.

Различаются свойства, принадлежащие сущности самой по себе, и свойства, связанные с её вхождением в систему, проявляемые в отношении к иному. Свойства сущности по отношению к уму выявляют категории.

Субстрат, подставляемый в пустое функциональное место, у нас обозначаемое многоточием (...) или составляющий область переменной «х», дан чувственному восприятию.

Форма (...Rⁿ...), в которую подставляется то или иное содержимое, дана в чистом мышлении.

Соединение объектов чувства с объектами мысли в структуре (aRb) есть актуально сущий предмет познания.

Бытие в возможности для Аристотеля означает, что предмет может обрести то или иное качество, вступить в то или иное отношение, возникнуть в то или иное время – то есть определения этого предмета посредством категорий получают разные значения. Например, строительное искусство может быть реализовано этим зодчим для этого дома в этой местности, или при других обстоятельствах. Предмет мышления также есть чистая возможность. Когда она реализуется, факт «дом построен» существует в действительности. Предмет понятия – бытие в возможности, а предмет суждения – бытие в действительности. Один и тот же факт не может быть таким или иным, он только такой как есть со всеми деталями.

При множестве трактовок сущности (эта вещь, вид, род, субстрат) она существует, а именно, выступает значением квантифицируемой переменной в соответствующих формах: $P(\dots)$, $(\dots R \dots)$, $(\dots_{x,y,z})$, $(\dots_t)$, $(\dots Rb)$, $(aR \dots)$, $(\dots^n)$. Они означают: нечто обладает свойством P , находится в отношении R , занимает место с координатами x,y,z , происходит во время t , воздействует на b страдает от a и проявляет состояния n . Категории характеризуют способы вхождения сущности в структуру и выражаются символами предикатов и индексами параметров. Эти термины не могут стоять на месте субъекта в простом суждении, их предикатами не могут быть термины более широкого рода. На месте субъекта стоят только имена нормальных классов «Все люди смертны», «Все камни тонут в воде». Предложения, подобные таким, как «Всякое пространство непрерывно» или «Некоторые отношения симметричны» - не допустимы, потому что непрерывным бывает ряд в пространстве, а не оно само. Пространство – это условие возможности непрерывных рядов. Так симметричность – это отношение. Нельзя говорить, что отношения находятся друг с другом в отношении. То, что обозначает категория, не бывает «всяким» или «некоторым». Потому и не говорят, что место существует, а говорят, что тело существует, то есть, имеет место. Если нет квантификации свойств, отношений, мест, времён, то они не суть объекты, пусть даже идеальные, а измерения подлинного объекта, данного сознанию то с одной, то с другой стороны. Это способы установления сознанием бытия сущности, которая уже есть до всякого познания. По Аристотелю, информация о сущности дана в её определении через род и видовое отличие. То, что явные определения подразделяются на структурные, генетические, операциональные и целевые, свидетельствует о способе получения информации об этой сущности. По свойствам одной проекции мы можем выделить эту сущность из ряда остальных.

Сущность необходимо существует, тогда как предметы, в которых она является, могут быть или не быть. Бытие – не категория наряду с прочими, т.к. оно – не то, о чём сказывается (x), и не то, что сказывается ($\dots R^n \dots$), а результат применения второго к первому.

Особый статус категории бытия проявляется в его непредикативности, не равноправии со всеми иными категориями.

«Бытие само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие». [2, V, 7, 1017a 20].

Связка «есть» в простом суждении неявно указывает на бытие того, о чём что-либо сказывается, о подлинном субъекте, выражаемом в современном языке переменной «х». Универсум рассуждения – класс индивидов, которые могут быть человеком, животным, домом – не пуст. Существование возможных значений индивидуальной переменной – необходимая предпосылка любого суждения.

То, что сказывается о сущности – предикат P в суждении $P(\dots)$ – не зависит от её существования. Свойство P может проявляться на том или ином предмете, множестве предметов, или не проявляться вовсе. Существование вещей, обладающих свойством P , не добавляет новой информации к самому P . Положение Аристотеля о том, что сущность не имеет противоположности говорит о её обязательном существовании. Индивидуальная сущность не может быть или не быть, в смысле меняться. Но когда Аристотель говорит, что она необходимо есть, он не утверждает её эмпирического существования. Это более высокая форма бытия, для которой нет противоположности.

В языке невозможно выразить противоположность к индивидуальной переменной x . Выразимо только её утвердительное или отрицательное вхождение в структуру: $P(x)$ и $\neg P(x)$. Например, Эта вещь белая или не белая. Но попытка указать на «не эту вещь» безуспешна, поскольку указание, обращение внимания на вещь сразу же делает её «этой». Результат применения предиката к субъекту, выражающий применение структуры к субстрату – « x есть P » – истинный или ложный в зависимости от того, существует ли такой x , что $P(x)$. Бытие объекта – не особое его измерение, а условие соединения того или иного измерения объекта с чем-то ещё. Информацию о существовании объекта получают не из анализа всех сторон объекта, а из понятия содержащей его более сложной структуры.

В этом проявляется сходство бытия с познавательными установками:

Предложение «Я знаю, что $P(x)$ » можно прояснить как «Я знаю об x что $P(x)$ ». например, «Я утверждаю о временном объекте (вот этот человек Цезарь) вневременное свойство (великий полководец)»

Категориальная система позволяет сказать, что значит «Знать». Знать – это соединять представления разнородных типов: чувственное данное с понятием, материю с формой. Выразить знание в языке значит подставить индивидуальную переменную x в пропозициональную функцию $P(\dots)$. Предмет знания $P(x)$ – комплекс предмета чувств « x » с идеальной характеристикой « P ».

В этом аспекте «быть» – значит, быть предметом знания – составлять комплекс разнородных: материи и формы.

Структура существует, когда связаны её компоненты x и $P(x)$. Не существует, когда разъединены. Но сами по себе конститuentы комплекса – значения x и $P(x)$ не имеют ни бытия, ни небытия, они не предметы знания, а предметы восприятия и мышления.

С одной стороны, бытие области пробегания переменной x – такая же необходимая предпосылка суждений, как и предпосылка о познаваемости этой области.

С другой стороны, нельзя говорить, что x существует, свойство существует. По тем же основаниям нельзя говорить, что я знаю вот это и я знаю свойство «быть таким-то». Можно говорить, что я знаю, что это обладает этим свойством. Аналогично, можно говорить, что существует такой элемент области, для которого выполняется свойство «быть таким-то».

Подведение предмета под категорию – это его схватывание в одном определённом аспекте, проецирование одной его грани, которой данный предмет «соприкасается» с другими. Познание с помощью категорий выявляет положение этой сущности в структуре предметного мира, какими способами она потенциально связывается не только с равноправными сущностями, но и с универсалиями. Усмотрение сущности того, «что есть А» не опосредовано категориями, а предшествует всякому познанию и направлено строго на само А. Это не проекция вещи на систему связей, а сама эта вещь.

Категорию количества рассмотрим отдельно, потому что она не выражает особого измерения вещи, в границах которого вещь может, меняя характеристики, оставаться самой собой.

Например, вещь может в разное время в разных местах приобретать качества и вступать в отношения, действовать и испытывать воздействие, будучи собой.

Но в случае количества, как и в случае бытия, это не так. Бытие не добавляет содержания в понятие вещи. Описание золотой горы одинаково в случае, если она существует, равно и когда она не существует. Если золотая гора не единственна, а много таких есть на земле, то на нашем перечислении признаков первой горы факт неединственности, как и факт несуществования не сказывается.

«Сюда примыкает затруднение, вызываемое вопросом, представляют ли числа, геометрические тела, точки некоторые сущности или нет. Если это – не сущности, тогда от нас ускользает, что же есть сущее и каковы сущности вещей» [2, III, 5, 1001b 25-30]. Числа и точки оказываются пределами, границами вещей, а не их составными частями, то есть элементами формы сущности. Поэтому Аристотель базирует математику на физике, а не наоборот. На наш взгляд, категория количества противопоставляется другим категориям, потому что, в отличие от качества или места, количество не может быть особым измерением объекта. Хотя Аристотель считает предмет математики своего рода проекцией физического мира, а числа, точки, линии – не объектами, мы не придём к противоречию с позицией Стагирита, если скажем, что количество – не проекция сущности.

«Количество» ближе к «Бытию», чем к иным категориям:

Число – не субъект и не предикат, а квантор наряду с таким, как «существует единственный x », «имеется не более 9 планет», «есть 4 времени года».

Например, анализируя понятие «Спутник Земли», не выведем свойство «быть единственным», а анализируя понятие «Спутник Марса», не выведем

свойство «быть одним из двух». К сущности вещи самой по себе не относится её представленность таким-то числом экземпляров. К ней относится только число элементов, из которых она состоит. Например, добавляя к понятию «Солнечная система» признак «включать 9 планет», мы получаем новое знание о сложной структуре. Здесь категориальным свойством будет не количество, а свойство «состоять из...». Число же элементов зависит не от формально-логических свойств типа сущности, а от естественных условий, законов физик, химии, биологии. Условием существования животного являются две почки, молекулы воды – три атома и так далее.

Таким образом, количество можно понимать в двух смыслах. В одном случае она играет роль кванторного слова в категорическом суждении: Все люди смертны, некоторые люди добры. Эти кванторы частично информируют о числе предметов, обладающих признаком: равняется ли оно нулю, совпадает ли с числом предметов, не характеризующихся данным признаком. Такие параметры объёма понятия, как непустота, общность, универсальность, можно дополнить более точными указателями на число предметов (существует единственный, есть, по крайней мере два и не более 10). Мы считаем, что высказывания с расширенным набором кванторных слов можно отрицать так же, как отрицаем общие и частные суждения, меняя квантор на двойственный, а связку на противоположную.

«Существует единственная прямая, пересекающая данную под прямым углом» -

«Либо ни одна прямая не пересекает данную под прямым углом, либо это делает много прямых».

«В этом городе не найдётся и 10 праведников» -

«В этом городе есть по крайней мере 10 праведников».

В другом смысле количество понимается как внутренняя характеристика сложной вещи, взятой не как атом, а как сложная структура. Индивид, неделимый в одном познавательном акте, выступает как делимый при глубоком анализе. В данном смысле количество, как справедливо заметил Аристотель, не имеет противоположности. Это системное качество – состоять из стольких элементов, расположенных в таком-то порядке. Самая простая система – множество. Поэтому число – начало всех систем, а не начало всех индивидов, то есть, не начало всех аристотелевских первых сущностей.

Количество – не особое измерение вещи, а внешняя характеристика, определяемая положением этой вещи в системе связей с другими вещами. Поэтому логика Аристотеля не содержит фраз типа «Если есть 10 пальцев, то есть и 5 пальцев». С числами работаем так же, как с обычными понятиями:

Два есть чётное число

Два есть простое число

Некоторые простые числа – чётные.

Таким образом, собственные свойства вещи – те, что выводятся из информации о её сущности, определяют её понятие и всегда существенные.

Свойства, определяемые положением вещи в структуре связей, подчиняются категориям и могут быть как существенными, так и акцидентальными.

Граница между собственными и реляционными свойствами разделяет саму вещь и перспективы её видения, проекции на иное, потенциальные «точки контакта» с другими вещами.

С этой позиции список аристотелевских категорий адекватен. Включение в него времени и места оправдано тем, что пространственно-временные параметры эмпирического объекта столь же необходимые его измерения, как и качества. Например, описывая останки ископаемого животного, для получения истинных сведений о его жизни учитывают и химический состав, и возраст, и место находки. А разделение категорий действия и страдания связано с различием аргументных мест в отношении: Солнце притягивает Землю, а не Земля притягивает Солнце.

На наш взгляд, система категорий Аристотеля адекватна и для анализа онтологии естественнонаучной картины мира, и для выявления способностей и границ человеческого познания. Она решает задачи демаркации того, что присуще объекту самому по себе, а что детерминировано объемлющей структурой. Каждая из категорий нашла своё развитие в качестве формальнологического термина той или иной логической системы: многоместных предикатов, констант, функций, временных и модальных операторов. Аристотель предвосхитил результаты анализа понятия бытия И. Канта и понятия числа Г. Фреге, первым указав на их особый онтологический и гносеологический статус. Учение Стагирита о категориях утверждает принципиальную познаваемость мира, состоящего из объектов, пригодных к восприятию из разных ракурсов и представлению в разных системах координат.

Эвристические достоинства Аристотелевской системы позволяют обосновать единство онтологии, логики и теории познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Категории. М., Либроком, 2011.
2. Аристотель. Метафизика. Ростов-на-Дону, Феникс, 1999.

СОДЕРЖАНИЕ



PANTA RHEI

ПРЕДИСЛОВИЕ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Академия Платона и философский факультет Романа Громова с. 3-6

ИССЛЕДОВАНИЯ

Вольф М. «Специальное» доказательство в трактате Горгия «О не- сущем, или О природе» (версия MXG) с. 7-21

Берестов И. Эпистемический холизм: Протагор, Горгий и Платон с. 22-38

Санжеников А. Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Серля с. 39-47

ПЕРЕВОДЫ

Вулф Р. Истина как ценность в «Государстве» Платона (Пер. с англ. А. Тихонова) с. 48-79

Миллер П.А. Искусство самоформирования, или Фуко о Платоне и Деррида (пер. с англ. М. Подгорной) с. 80-102

КОНФЕРЕНЦИИ

Международная научная конференция «Аристотелевские чтения. Философия и культура Древней Греции: история и современность» (25-28 мая 2016 г., Ростов-на-Дону, Южный федеральный университет). с. 103-129

ТЕЗИСЫ

Бойко Л. Идея аристотелевской метафизики в религиозной философии И.А.Ильина с. 103

Бойко П. Аристотелевская концепция «философской теологии» как методологический принцип познания всеобщего в природе Бога и Человека	с. 104-105
Бутаков П. Аристотель и открытое будущее	с. 105-106
Змихновский С. Зазеркалье платонизма: лосевская рецепция аристотелевской философии	с. 106-107
Касмынина Г. Концепция символа у Аристотеля: интерпретация А.Ф. Лосева	с. 107-108
Крапеницкий А. Историко-философские аспекты трактата Аврелия Августина «Против академиков».	с. 108-109
Родин К. Аристотель после Витгенштейна: проблема бесконечного	с. 109-110
Скрипник К. Семиотические идеи Аристотеля	с. 110-111
Соколова Л. Поэтика Аристотеля как источник герменевтики рассказа П. Рикёра	с. 111-112
Солопова М. Аристотель и Гиппократ о долготе и краткости жизни: два подхода к одной теме	с. 112
Тащиан А. Аристотель и Августин как историки философии	с. 112-113
Титаренко И. Представления Аристотеля о практической деятельности и их влияние на этику Цицерона	с. 114
Шашлова Е. Античная философия и история истины в исследованиях Фуко	с. 115-116
Шиян Т. Об одной логико-семиотической новации Аристотеля	с. 116
Юнусов А. Платоновский «Федон» как источник формирования учения второй аналитики	с. 117

ДОКЛАДЫ

Кускова С. Многомерность Аристотелевских объектов	с. 118-127
---	------------

СОДЕРЖАНИЕ

с. 128-129
