го онтологического побуждения: например, я рискнул утверждать, что видеть нечто как... означает выявлять *«бытие-как»* вещи. Я поставил «как» в положение экспонента глагола «быть» и сделал из «бытия-как» конечный референт метафорического выражения. Этот тезис содержит, без сомнения, заимствование из постхайдеггерианской онтологии. Но, с другой стороны, аттестацию *бытия-как*... по-моему, нельзя было бы осуществить вне детального изучения референциальных модусов метафорического дискурса, и она требует собственно аналитической трактовки непрямой референции на основе концепции speit reference* Романа Якобсона. Мое исследование mimesis'a повествовательного произведения и различение трех стадий mimesis'a — префигурации, конфигурации, трансфигурации произведений мира действия — выражает ту же заботу о дополнении онтологической аттестации точностью анализа.

Эта забота связана с другой, упомянутой выше, — не противопоставлять понимание и объяснение в имманентной динамике поэтических выражений. Взятые в совокупности, обе эти заботы говорят о моем желании, работая ради продвижения вперед герменевтической философии, способствовать, насколько возможно, пробуждению интереса к этой философии у аналитических философов.

*Поль Рикёр*

Esprit. 1986. N 8/9. P. 227—243.

[1] *Ricoeur P.* Le temps et le recit. P., 1983—1985. Vol. 1—3.
[2] *Idem.* Metaphore vive. P., 1975.
[3] *Idem.* De l'interpretation. Essai sur Freud. P., 1965.
[4] Ibid.
[5] *Ricoeur P.* Metaphore vive.
[6] *Ricoeur P.* La Symbolique du mal. P., 1961.
[7] *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988.

* Расщепленная (и двойная) референция (англ.).

# К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Э. БЕРТИ «ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ МЫСЛИ И СЛОВА»

*Ф. Х. Кессиди*

Для древних греков демократия не означала просто «народоправства», т. е. государственного строя, в котором власть принадлежала большинству граждан полиса, ибо такое понимание демократии, стирая качественное различие между ней и любой формой диктатуры (олигархии, тирании и деспотии), сводит вопрос о фор-

© Вступительная статья Ф. Х. Кессиди, 1990

ме правления к чисто количественному различию: суть диктатуры не меняется от того, что меньшинство господствует над большинством, или же наоборот.

Демократия древних греков явилась внешним выражением их внутренней свободы. Если нет внутренней свободы или, во всяком случае, правовых гарантий для ее проявления, то о демократии не может быть и речи. Не случайно основной признак демократии древние эллины видели в равноправии (ισονομία) граждан [1] и в равном для всех праве свободы слова (ισηγορία), в частности праве меньшинства и отдельных лиц подвергать критике и пересмотру решения, принятые большинством [2]. Необходимость диалога, свободы критики и борьбы мнений, словом, «обсуждения дел речами» проистекала из убеждения, что ни одно человеческое суждение не обладает признаком «божественности», т. е. не является «откровением свыше» (по словам Э. Берти), не говоря уже о несостоятельности претензий на обладание абсолютной истиной тем или иным лицом, а также какой-либо инстанцией.

Не трудно заметить, что диалог, диалектика в смысле полемического искусства доказывать или опровергать какой-либо тезис и античная демократия тесно связаны между собой. Более того, слова «диалог» и «диалектика» родственны не только этимологически, но и по существу: «диалектика» мыслилась в единстве с «диалогом»; оба понятия предполагают речь, беседу, рассуждение, обсуждение, т. е. логос (λόγος) [3]. Тем самым диалого-диалектическое (разумное) понимание вещей, предполагая множественность мнений («плюрализм мнений», сказали бы мы сегодня), допускает спорные положения, расхождения во взглядах и сомнение в их правильности. Проще говоря, установка на логос-разум приводит к признанию того, что человеческие знания, представления о добре и зле, справедливом и несправедливом и прочее — «слишком человеческие», т. е. относительные. Однако оговоримся сразу же: относительность знаний и представлений, подразумевая за последними объективную значимость, не означает их условности. Другими словами, понятия «относительный» и «условный» несут в себе весьма различное смысловое содержание.

Как известно, Протагор выдвинул знаменитый тезис: «Мера всех вещей — человек» [4]. Протагоровское положение о человеке как «мере всех вещей» знаменует собой открытие человеческой индивидуальности, конкретной и неделимой личности, субъективного Я. Однако на пути этого открытия были сделаны выводы, разрушающие традиционные представления об истине, благе и прекрасном.

Исходя из относительного, точнее, условного характера человеческих знаний (а также представлений о добре и зле, прекрасном и безобразном), Протагор заключил, что никаких объективных знаний (истин) нет, а есть лишь «мнения». Всякое мнение в равной мере и истинно и ложно: о каждой вещи можно одновременно высказать разные и, более того, противоречивые суждения, причем

одинаково убедительные. Разумеется, скажем мы, о каждой вещи возможно высказать противоречивые суждения и даже (субъективно) «убедительные», ибо многое зависит от «искусства» (τέχνη) внушения убеждения [5]. Но речь идет об объективном положении вещей, независимом от диалектического искусства (διαλεκτική τέχνη). Если верить Платону, Протагор считал, что «каким каждый человек ощущает нечто, таким, скорее всего, оно и будет для каждого» [6], т. е. как кому кажется, так оно и есть: «...мера существующего или несуществующего есть каждый из нас» [7].

Складывается впечатление, что Э. Берти усматривает в субъективизме Протагора теоретическое оправдание и обоснование древнегреческой демократии. Так, согласно Э. Берти, «Протагор весьма высоко чтил мнение (*doxa*), которому он всегда приписывал положительную ценность... Сегодня мы назвали бы этот тезис («Человек есть мера всех вещей». — *Ф. К.*) глубоко демократичным, поскольку он (Протагор. — *Ф. К.*) признает во всех людях определенную степень мудрости, в частности политическую, т. е. способность каждого судить о делах, представляющих всеобщий интерес». Однако между утверждением о положительной ценности мнения как условного суждения, в котором не содержится никакой объективной истины, и признанием во всех людях определенной степени мудрости (т. е. относительной мудрости, содержащей известную степень объективной истины) имеется принципиальная разница. К тому же как Сократ, так и Платон вовсе не оспаривали за каждым человеком «определенной степени мудрости» [8].

Думается, что попытка Э. Берти найти демократическое содержание в утверждении «все мнения истинны» явилась несколько опрометчивой. В самом деле, если для каждого человека истинно (нравственно, справедливо и правомерно) то, что ему кажется таковым, то где гарантия, что он не сделает следующего шага и не сочтет, говоря словами Ф. М. Достоевского, что каждому «все позволено». Судя по всему, Протагор отдавал себе отчет в тех опасных выводах, которые вытекают из некоторых основных положений его учения. Не случайно он полагал, что «истинным» («полезным») является лишь мнение, которое в данное время и в данных обстоятельствах разделяется всеми людьми или же их большинством: «...ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» [9].

Из «демократической» посылки о невозможности высказывания непререкаемых истин Протагор сделал односторонний вывод об условном (субъективном) характере суждений людей, об истине как результате голосования. Говорят, что такой убежденный сторонник античной демократии, как Демокрит, полемизировал с Протагором и считал, что «судить об истине... надлежит, не опираясь на мнение большего или меньшего числа людей» [10].

Не исключено, что из «аристократической» посылки об идеальном характере истины, прекрасного, справедливого и прочее, т. е. из признания бытия идеальных (вечных) сущностей, которые родственная им бессмертная душа способна интеллектуально созерцать, Платон пришел к мысли о допустимости непререкаемых истин, постигаемых с помощью диалектики понятий. Таковы, надо полагать, идейные корни антидемократизма Платона. Впрочем, у Платона (так же как у Сократа, Фукидида и Аристотеля) были серьезные социально-политические основания для критики той демократии, которая больше походила на ведомую демагогами (в одиозном смысле этого слова) охлократию, чем на, так сказать, нормальную демократию, опирающуюся на принцип главенства Закона. Не секрет, что во времена Платона замена законов так называемыми «псефизмами» (постановлениями большинства) стала обычным явлением. «Псефизмы» нередко принимались под влиянием сиюминутных интересов, изменчивого настроения демоса и его некомпетентности. Впрочем, справедливости ради напомним, что, когда на некоторое время была свергнута демократия (404 г. до н. э.) и установлено правление «Тридцати тиранов» (среди которых одним из главных был Критий, дядя Платона), ожидания Платона, усиленно наблюдавшего за их деятельностью, не оправдались. Более того, как пишет Платон, власть «Тридцати» заставила его и его единомышленников увидеть в прежнем демократическом строе «золотой век» [11]. Поистине все познается в сравнении.

На наш взгляд, Э. Берти склонен выводить свободу слова и мысли, существовавшие у греков, из их диалектики и недооценивать социально-политические факторы, обусловившие возникновение в Древней Элладе диалектики как способа обсуждения проблем, будь то государственные, международные или отвлеченно-философские. Следуя логике автора, мы должны предположить, что свобода слова и мысли возникла не в результате острой борьбы демоса против родовой аристократии греческих полисов, а по преимуществу из диалектики как таковой. Отсюда, пожалуй, довольно неожиданным выглядит заявление автора о том, что признание К. Марксом борьбы между трудом и капиталом [12] «ведет скорее к разрушению свободы мысли и слова, нежели к ее обеспечению». Между тем К. Маркс, ратуя за свободу печати, а стало быть, за свободу слова и мысли, писал: «Цензура есть критика в качестве монополии правительства. Но разве критика не теряет свой разумный характер, когда она является не открытой, а тайной, не теоретической, а практической... когда она действует не острым ножом разума, а тупыми ножницами произвола, когда она хочет только выступать с критикой, но не подвергаться ей, когда она... принимает... веления силы — за веления разума, чернильные пятна — за солнечные пятна, цензорские перечеркивания — за математические построения, а применение грубой силы — за сильный аргумент?» [13]

Наконец, неясно, каких «марксистов» имеет в виду Э. Берти, заявляя, что «. . .в связи с существованием рабства в античном мире марксистски ориентированная историография особенно настаивает на отрицании какой-либо свободы в Древней Греции». Что касается советских марксистов, то никто из них (исключая, впрочем, отдельных вульгаризаторов марксизма) не ставил под сомнение факт возникновения демократии и гражданских свобод в Древней Элладе — напротив, они всячески подчеркивали этот исторический феномен. Это и понятно: древнегреческая демократия, рационалистически ориентированная философия, литература и изобразительное искусство, воспевающие красоту человека и его непокорность судьбе, — словом, вся культура эллинов, проникнутая гуманизмом, служила на протяжении всего периода существования у нас директивно-административной системы (будь то десятилетия сталинского террористического режима или брежневские застойные годы) духовной опорой, позволяющей сохранить веру в свободу человека и его творческие возможности; более того, она была своего рода негласным идейным движением сопротивления «казарменному социализму». Противопоставление демократических Афин казарменным порядкам Спарты было для ряда советских философов, а особенно историков философии, историков-антиковедов и некоторых филологов-классиков излюбленным приемом, наводящим на исторические параллели.

Как известно, греки считали, что лишь богам дана вся полнота мудрости, а удел людей — быть фило-софами (любящими, стремящимися к мудрости). Стремление к гармонии исключало гигантоманию в архитектуре и ваянии. Даже боги были человекоподобны, сообразованы с человеком, его мерой фантазии и понимания. Поистине в греческой культуре *человек — мера всех вещей* в том смысле, что, за исключением бессмертных богов, человек — наиболее совершенное и ценное существо. Эта концепция человека является, в сущности, открытием человека, его личностного разума и свободы. По древнегреческим меркам, в частности Аристотеля, несвободный человек (раб) — не человек, вернее, является человеком лишь в возможности, но не в действительности. Другими словами, для эллинов основным отличительным признаком человека, «мерой» его принадлежности к человеческому роду была свобода.

Таковы некоторые замечания, которые мы сочли необходимым сделать в связи со статьей Э. Берти, которая представляется весьма интересной и содержательной. Более того, она как бы приглашает к диалогу, «провоцирует» к дальнейшему обсуждению проблемы свободы слова и мысли не только в античном мире, но и — что особенно важно — в наши дни (в контексте происходящей в нашей стране перестройки и развертывающейся гласности).

Перевод осуществлен по изданию: *Berti E.* Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech // Journal of the History of Ideas. N. Y., 1978. Vol. 39, N 3. P. 347—370.

[1] См.: *Геродот*, III 80.
[2] См.: *Фукидид*, III 42.
[3] См.: *Диоген Лаэртский*, III 48.
[4] *Платон.* Теэтет, 152a.
[5] Как показал опыт нашего столетия, одним из действенных средств «убеждать» служит страх; последний имеет явные преимущества перед эквилибристикой понятиями и красноречием древних софистов. Внушение страха и ужаса позволяет, причем весьма успешно, сделать, говоря словами Платона, «слабый» довод «сильным» и наоборот. Иначе говоря, своеобразная софистика XX в., далекая в своем примитивизме от гибкости мысли софистов V в. до н. э., избрала физическое воздействие (в прямом смысле этого слова) как наилучший метод «аргументации». Как говорится, сила есть — ума не надо.
[6] *Платон.* Теэтет, 152 c.
[7] Там же. 166 d.
[8] См.: *Платон.* Протагор, 352 a—d; 357 c—e. См. также: *Аристотель.* Большая этика, 118 a 20—25.
[9] *Платон.* Теэтет, 167 c.
[10] *Аристотель.* Метафизика, III 5, 1009 d 5.
[11] *Платон.* Письмо VII, 324 d—e.
[12] Вот выдержка из «Капитала» К. Маркса, на которую ссылается Э. Берти: «Превращение основанной на собственном труде раздробленной частной собственности отдельных личностей в капиталистическую, конечно, является процессом гораздо более долгим, трудным и тяжелым, чем превращение капиталистической частной собственности, фактически уже основывающейся на общественном процессе производства, в общественную собственность. Там дело заключалось в экспроприации. . . здесь народной массе предстоит экспроприировать немногих узурпаторов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 773).
[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 59—60.

# ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ МЫСЛИ И СЛОВА *

*Э. Берти*

1. *Свобода слова и философия в условиях афинской демократии.* После Гегеля стало банальностью утверждать, что философия родилась в Греции. потому что в Греции мы впервые встречаемся с той самой свободой мысли, которая является необходимым условием существования самой философии [1]. Однако это утверждение останется слишком общим, если мы не усвоим, что именно Гегель подразумевает под свободой мысли и какой период или аспект греческой философии он имеет в виду. Говоря

* Настоящая статья представляет собой переработанный вариант доклада, представленного мной для четвертой конференции Международного общества по изучению истории идей (Венеция, Fondazione Cini, 28 сент.—3 окт. 1975 г.) на тему «Свобода мысли и слова в истории идей». Первый вариант доклада был опубликован на итальянском языке в журнале «Verifische» (1976. N 5. P. 339—357). Представленный здесь вариант значительно отличается от предыдущего, поскольку не только адресуется узкому кругу специалистов в области изучения идеи свободы в историческом процессе, но и обращен к ученым, занимающимся античной мыслью вообще. Однако, поскольку отдельные положения обоих вариантов совпадают, я благодарен редакторам журнала «Verifische», разрешившим мне воспроизвести их на английском языке, а также издателям этого журнала за публикацию переработанного варианта доклада.

© E. Berti. 1978
© Перевод на русский язык О. Н. Кессиди, Ф. Х. Кессиди. 1990