[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

о свободе, Гегель, несомненно, имеет в виду ее практический, т. е. политический, аспект. В самом деле, он утверждает, что свободная философская мысль имеет непосредственную связь с политической свободой на том основании, что «философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй» [2]. Кроме того, он хорошо осознает своеобразие проявления политической свободы, которая осуществилась в Греции. По его мнению, это была, по сути, ограниченная свобода, ибо она сочеталась с институтом рабства. Далее следует знаменитое положение, согласно которому «на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот, в Греции некоторые свободны; в германской жизни... все свободны» [3]. Однако Гегель подчеркивает, что свобода означает, по существу, самосознание, мысль о мысли, автономию духа, противостоящего природе [4]. Эта автономия имеет целью установление весьма общей и едва ли не тавтологической связи между рождением философии и существованием свободы.

Гегель предлагает более специфическую форму такой связи, и именно этот его тезис я хотел бы пояснить. Если под свободой понимать ту особую форму свободы, которая закреплена в демократической конституции, точнее, ту форму свободы, которая была реализована в афинской демократии V в. до н. э., и соответственно если под философией понимать ту особую философию, которая развивалась софистами, Сократом и сократиками (включая в число последних Платона и Аристотеля), т. е. философию такого типа, которая не является ни натуралистической, ни религиозной, но лишь диалектической, то эта форма свободы, на мой взгляд, выражается в установлении определенной связи между политической свободой и философией (в указанном смысле слова) и представляет собой именно тот аспект политической свободы, который является свободой мысли и высказывания, т. е. тем, что афиняне называли равным правом на слово в народном собрании (isēgoria). Этот аспект политической свободы был продуктом ее развития или, согласно другой точке зрения, явился результатом ее деградации, выразившимся в праве говорить все, что угодно и о чем угодно (parrēsia).

Тот факт, что свобода слова была существенным аспектом афинской демократии, достаточно подтвержден прежде всего ее сторонниками, например Геродотом, который заявлял, что «равноправие для народа», т. е. равенство всех граждан перед законом (isonomia), составляет сущность демократического режима и является «драгоценным достоянием» [5]. Но наличие свободы слова подтверждается также ее критиками, например Исократом, который осуждал эту свободу, заявляя, что равные права переродились в словесную распущенность (parrēsia) [6]. Согласно Платону, Афины были городом, в котором «свобода речи» (exousia tou legein) была «самая широкая в Греции». Афины с полным правом могли быть названы «любословным» (philologos) и «многословным» (polylogos) городом [7].

Именно возможность использования свободы слова, гарантируемой демократическим строем, возможность влиять на решения правительства города посредством проведения дебатов в народном собрании и возможность убеждать других граждан одобрить или отклонить те или иные предлагаемые законы вызвала в Афинах V в. до н. э. тот необычайный спрос на учителей, филигранно владеющих словом, т. е. искусных в риторике, с которым связано движение софистов [8]. В этом смысле существует тесная связь между свободой слова и определенным типом философии, известным как софистический. Однако эта связь не ограничивается только софистами; благодаря особой технике дискуссий, тщательно ими разработанной и в точности перенесенной под именем диалектики в учения таких философов, как Сократ, Платон и Аристотель, она распространяется также на крупные фигуры греческой философии.

Разумеется, я не хочу утверждать, что философское и культурное движение (тем более такое сложное, как движение софистов) или ряд философских учений (таких глубоких, как учения Сократа, Платона и Аристотеля) следует полностью выводить из свободы слова, дозволенной афинской демократией. Хорошо известно, что старшие софисты имели свою собственную концепцию добродетели (aretē), или (концепцию) человеческого совершенства. Учение софистов о добродетели состояло, например, для Протагора в политической добродетели, т. е. в искусстве воспитания хороших граждан, для Горгия — в риторике, т. е. в искусстве говорить убедительно на какую-либо тему; для других она заключалась в других добродетелях. Все эти учения были связаны с идеей о том, что той или иной добродетели можно обучить. Поэтому софисты рассматривали себя главным образом в качестве учителей добродетели, или учителей мудрости. Именно эта идея обусловила возвышение и распространение их движения [9], и именно этим объясняется, почему аналогичное представление распространилось на Сократа, Платона и Аристотеля. Ограничимся рассмотрением учения только первого из трех мыслителей — современника старшего и наиболее влиятельного поколения софистов. Мы знаем, что сократовская философия возникла из стремления к некоему «арете», однако она (доступная обучению как для Сократа, так и для софистов) не имела ничего общего с риторикой или со свободой слова и демократией, к определенным аспектам которой Сократ находился в прямой оппозиции [10].

И все же не вызывает сомнения, что свобода слова, гарантируемая афинской демократией, была одной из причин, которая способствовала расцвету философии. Это утверждение справедливо как в негативном, так и позитивном смысле. Коль скоро свобода состоит в отсутствии препятствий или внешних ограничений, она не может сама по себе быть положительной причиной, т. е. достаточным основанием, определяющим действие. Она есть только необходимое условие, иначе говоря, без нее такое действие невозможно. Далее, если, как мы вскоре увидим, диалектика и, следова-

тельно, философия — софистов, Сократа, Платона и Аристотеля (в той степени, в какой они являются диалектиками) — предполагают конфронтацию противоположных мнений и если такая конфронтация имеет место только в тех случаях, когда противоположные мнения свободно выражены, мы можем утверждать, что свобода высказываний есть необходимое условие расцвета диалектики и всех тех философских учений, которые основаны не на интуиции, т. е. не являются откровениями свыше, но носят полемический и потому диалектический характер.

Более того, свобода слова была причиной если не расцвета, то по меньшей мере распространения риторики, диалектики и философии, также связанной с диалектикой в позитивном смысле. Проще говоря, демократия в Афинах вызвала потребность граждан изучать искусство полемики, с тем чтобы побеждать в политических дискуссиях. На первых порах софисты, а затем другие философы стали вполне удовлетворять эту потребность, и в этом смысле можно сказать, что демократия и связанная с ней свобода слова способствовали развитию риторики и диалектики [11].

Однако прежде чем проиллюстрировать эту связь, необходимо выяснить, в чем состоит возражение, естественно возникающее при решении вопроса о якобы «хороших отношениях» между афинской демократией и философией. Действительно, Афины (а в особенности демократические Афины) были единственным городом в античной Греции, который преследовал философов и привлекал их к суду за нечестивость. Иногда это выражалось в осуждении на смертную казнь или изгнание, а в иных случаях философам отказывалось в праве свободно изъявлять и выражать свое мнение. Наиболее известными жертвами таких судебных процессов были: 1) Анаксагор; привлечен к суду (согласно одним сообщениям, около 432 г. до н. э., согласно другим — двумя или тремя годами позже [12], т. е. во время правления или же сразу же после правления его друга Перикла) за утверждение о том, что Солнце представляет собой раскаленный камень, превышающий по величине Пелопоннес, а Луна — того же состава, что и Земля. Он был осужден к изгнанию из Афин или, возможно, был приговорен к немедленной смерти; 2) Протагор; привлечен к суду (согласно одним сообщениям, между 416 и 415 гг. до н. э., а согласно другим — еще ранее [13]) за заявление о том, что невозможно знать, существуют или не существуют боги; он также, вероятно, был осужден к изгнанию или к смерти [14]; 3) Диагор; привлечен к суду за отрицание существования богов и за совершение деяний, направленных против поклонения им; он был вынужден покинуть Афины; 4) Сократ; привлечен к суду по обвинению в развращении юношества и за введение новых богов, был осужден на смерть в 399 г.; 5) Аристотель; привлечен к суду в 323 г. до н. э. по обвинению в игнорировании Гермеса, также был вынужден покинуть Афины. Ряд других подобных процессов были возбуждены против Феофраста, Стильпона из Мегар, Феодора Киренского. Преследование философии в Афинах, пожалуй, достигло своей кульмина-

ции в 306 г. до н. э. в связи со знаменитым эдиктом, который был представлен на рассмотрение неким Софоклом, запрещавшим философам вообще размещать школы в пределах города.

Однако прежде чем сделать вывод, что Афины лишали философов свободы мысли и слова, мы должны понять причины так называемых «гонений» и уточнить масштабы их распространения. Представители традиционной точки зрения, согласно которой афинская демократия гарантировала интеллектуалам свободу мысли и слова, полагают, что законы, осуждающие нечестивость, признавались в Афинах, ибо нечестивость в силу специфического характера греческой религии считалась опасной для государства и, следовательно, для самой демократии. В самом деле, греческая религия, будучи свободной от догматов и священнослужителей, по существу, была продуктом культа, предполагавшего чувство ответственности перед богами в обмен на их покровительство государству. Следовательно, действия любого человека, позволяющего себе нападки на религию или действующего против культа, считались направленными против государства, и такой человек в глазах граждан выглядел предателем. Нельзя, однако, не отметить, что в целом привлечение к суду за нечестивость было довольно редким явлением, ибо особое законодательство, существовавшее в Афинах, предполагало не публичное расследование, но только обвинения, выдвигаемые частными лицами; о последних необходимо, кроме всего прочего, заметить, что они, как правило, руководствовались скорее политическими или личными соображениями, нежели религиозными. Кроме того, люди в действительности наказывались не за нечестивость или атеистические воззрения, но за их пропаганду. По этой причине число атеистов, которые подвергались гонениям, было весьма незначительно в сравнении с общим числом атеистов, проживающих в то время в Афинах. Поэтому можно сказать, что в Афинах имела место достаточно значительная свобода мысли, во всяком случае здесь она была распространена гораздо шире, чем в других греческих городах-государствах. И если Афины были единственным городом, который осуждал философов за нечестивость, то это происходило потому, что Афины были единственным городом, в котором жили философы, которые могли свободно говорить. В Спарте, например, как и в других городах, философов просто не было [15].

Однако, согласно более современным воззрениям, привлечение к суду за оскорбление религии — наиболее распространенное в Афинах обвинение, выдвигаемое против интеллектуалов, — не только наносило удар по действиям, направленным против богослужения, но и разрушало сами философские воззрения, являясь своеобразной реакцией на так называемое «Просвещение V в. до н. э.». Эта реакция возникла за последнее десятилетие этого века со стороны священнослужителей-прорицателей, которые чувствовали, что их престиж падает или, более вероятно, по причине психоза, вызванного Пелопоннесской войной и породившего тенденцию преувеличивать солидарность полиса с его богами, или,

наконец, в связи с вырождением самого Просвещения, которое у некоторой части последователей старших софистов выразилось в стремлении оправдать любое произвольное мнение, высказанное о чем угодно [16].

Во всяком случае, даже если исходить из этих воззрений, которые, однако, справедливы только для судебных процессов, имевших место в конце V в. до н. э., тем не менее мы должны допустить, что репрессивные вмешательства обнаруживали тенденцию философов выступать против наиболее распространенных воззрений, что было бы невозможно без определенного привычного отношения к свободе слова, гарантированной специфической формой афинского правления, по крайней мере на первых порах его деятельности. Более того, тот факт, что философы были жертвами, а не защитниками ограничений свободы слова, подтверждает связь между отстаиваемым ими типом философии и свободой слова.

2. *Рождение диалектики: Зенон Элейский, Протагор и Сократ.* Для иллюстрации связи философии и свободы слова, имевшей место в демократических Афинах, необходимо исследовать специфику термина «диалектика», которая либо ассоциируется с философией, либо включается в нее, либо же сводится к ней. Термин или прилагательное «диалектический», посредством которого определяется либо активность «диалектики», либо искусство «диалектики», либо же человек, практикующий это искусство, впервые упоминается Платоном; но то, что мы обозначаем как «диалектика», несомненно, родилось ранее, т. е. в V в. до н. э.[17] Платон в «Парменида» уверенно приписывает открытие диалектики — по крайней мере как метода аргументации — Зенону Элейскому. Фактически Платон утверждает, что Зенон применил к чувственной реальности ту же процедуру, которая, если применять ее по отношению к умопостигаемой реальности, образует диалектику в платоновском смысле этого слова [18]. Эта процедура состоит в установлении тезиса (в случае Зенона парменидовский тезис гласит, что все вещи сводятся к Единому) посредством опровержения противоположного тезиса (в случае Зенона это опровержение сводится к опровержению тезиса, согласно которому все вещи — это Множество). Опровержение последнего тезиса, в свою очередь, состоит в доказательстве того, что названный тезис в исследуемой проблеме приводит, по существу, к противоречивым следствиям: в случае Зенона в результате рассмотрения вещей как совокупности множеств выясняется, что одни и те же вещи одновременно могут быть как сходными, так и несходными между собой. Поэтому зеноновский метод предполагает и всецело базируется на принципе непротиворечивости.

Следует заметить, что хотя диалектика Зенона, верно сопоставляя противоположные тезисы и потому предполагая существование разнообразных мнений, не может тем не менее предоставить каждому из мнений одинаковое право считаться истинным, но a priori считает истинным только одно мнение, т. е. парменидовское, доказывая, что мнения, противоположные истине, недействи-

тельны, т. е. ложны. Короче говоря, для Зенона диалектика всецело служит истине, науке; истина отрицает ценность любого мнения как такового, и потому диалектика не имеет ничего общего со свободой мысли и слова [19]. На этом основании некоторые ученые (филологи-классики) считали изобретателем диалектики не Зенона, а софистов, и в особенности Протагора [20].

В самом деле, именно Протагор говорил, что относительно любого предмета могут быть высказаны два противоположных утверждения, которые используются в форме диалога [21]. Далее, рассматривая аргументы в пользу противоположных тезисов, т. е. допуская в качестве гипотезы тезис и выводя из него все возможные следствия, с тем чтобы увидеть, одерживает ли верх данный тезис или нет, затем он делает то же самое с противоположным тезисом, а именно с тем тезисом, который Платон определяет в «Парменида» как сущность диалектики; эту сущность, даже внешне непосредственно свойственную диалогу, уже Зенон приписал диалектике. Кроме того, во времена Протагора и другие мыслители применяли этот метод к диалогу, например Фукидид, софист Антифон и, как мы увидим далее, Сократ. Вполне вероятно, что по этому же поводу мы вновь должны вспомнить тех, кого Платон и Аристотель считали основателями риторики, а именно риторов Тисия и Коракса [22].

Несомненно, диалектика возникла в непосредственной связи с риторикой, которой обучал Протагор как искусству управления городом-государством, т. е. политическому искусству, необходимому для убеждения граждан в народном собрании [23]. Различие между риторикой и диалектикой заключается, возможно, в различии между умением беседовать «длинно» (macrologia) и «кратко» (micrologia) — и в том и в другом Протагор, как говорят, «был силен» [24]; он умел «кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ» [25]. Однако Протагор, по-видимому, настаивал на особом способе противопоставления тезисов в диалоге. В самом деле, одна из его наиболее знаменитых работ носит название «Антилогии», т. е. именно противопоставление аргументов; из «Антилогии» берет начало литературная традиция, изложенная в работе «Dissoi logoi», т. е. «Двоякие речи» (в смысле противопоставлений) [26]. Далее, противопоставление аргументов предполагает существование противоположных мнений, возможность и даже необходимость которых предполагает, в свою очередь, свободу мысли и слова.

В этом смысле точка зрения Протагора весьма отличается от точки зрения современных ему софистов и последующих философов. В самом деле, Протагор весьма высоко чтил мнение (doxa), которому всегда приписывал положительную ценность. Общеизвестно его заявление: «Мера существующего или несуществующего в каждом из нас» [27]. Оно является прямым следствием еще более знаменитого утверждения, согласно которому «человек есть мера всех вещей» [28]. Сегодня мы назвали бы этот тезис глубоко демократическим, поскольку он признает во всех людях определен-

ную степень мудрости, в частности политическую, т. е. способность каждого судить о делах, представляющих всеобщий интерес [29]. Протагор открыто приписывал себе политические способности, основанные на следующем весьма демократически звучащем утверждении (если ссылка Платона на него достоверна): «Ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» [30].

Было бы ошибочным полагать, что эту точку зрения поддерживали все софисты, ибо Протагор, по-видимому, был единственным софистом, ориентированным на демократию в области политики [31]. И если вообще можно говорить, что афинская демократия, допуская свободу слова, делала возможным появление диалектики как практической активности и воспринималась софистами в их теоретических построениях, то мы должны добавить, что у Протагора не только диалектика предполагала возможность свободы слова, но сама его демократическая концепция диалектики сводится к наибольшему оправданию той же свободы слова. Если действительно все способны судить о политических делах, то это право распространяется на всех в качестве права на свободу слова [32]. Поэтому осуждение этого права, т. е. запрет, наложенный демократическими Афинами на учение этого философа, тем более парадоксален, что сам Протагор более, чем кто-либо другой, защищал демократию и свободу слова.

Тем не менее протагоровская демократическая идея о противопоставлении мнений влекла за собой серьезные затруднения для его диалектики; если в самом деле все мнения истинны, то и противоположные мнения будут в равной степени истинными. Действительно, согласно свидетельствам Платона и Аристотеля, Протагор был противником закона противоречия [33]. Однако если отрицать этот закон, то уже невозможно опровергнуть данный тезис, ибо опровержение означает, что противоположный тезис является ошибочным, поскольку он противоречит первому, т. е. находится в конфликте с законом противоречия; таким образом, специфическая особенность диалектики как метода опровержения, обоснованного во времена Зенона, утрачивается. Отсюда можно заключить, что если Протагор открыл ценность мнений для диалектики и, следовательно, для свободы слова, чем пренебрегал Зенон, то Протагор, в свою очередь, пренебрегал законом противоречия, являющимся ценностью диалектики, а тем самым и ценностью опровержения.

Сократ был единственным, кто знал, как совместить два требования диалектики, а именно ценность мнений и принцип противоречия. Если судить по ранним диалогам Платона и свидетельствам Ксенофонта и Аристотеля, Сократ практиковал метод дискуссии посредством вопросов и ответов [34]. В этом отношении, как уже говорилось, в глазах афинян Сократ не очень отличался от софистов, доказательством чего является карикатура на него в «Облаках» Аристофана. Единственное заметное внешнее отличие состоит в том, что софисты брали плату за обучение, а Сократ

нет [35]. В то же время, по версии Платона, диалектический метод, практиковавшийся Сократом, был доведен до совершенства, приобрел форму, приводящую в действие целую серию логических процедур, среди которых наиболее значительным являлся метод испытания (elenchos), или демонстрация опровержения определенного мнения путем выведения из него всех последствий, противоречащих ему, или других мнений, признаваемых собеседником [36].

Оригинальным вкладом, внесенным Сократом в греческую диалектику, является его оценка мнения, отличная от оценки Протагора. Как мы видели, для Протагора действительно все мнения справедливы и задачей диалектики является сделать одно из них преобладающим над другими, совершая работу позитивного убеждения, аналогичную риторике. Для Сократа же, напротив, все мнения как таковые являются ложными или, лучше сказать, могут быть как истинными, так и ложными; другими словами, они не обладают признаком истинности, который присущ только науке (epistēmē); соответственно также, если они случайно справедливы, то в равной мере неадекватны [37]. Однако задачей диалектики является не убеждение собеседника в истинности высказываемого, а, наоборот, диалектика служит знанию, демонстрируя собеседнику неадекватность его высказываний, опровергая их или, лучше, опровергая их кажущуюся достоверность, их претензию на истинное знание, и, таким образом, выявляет требования истинного знания [38]. В этом отношении диалектика Сократа явным образом отличается от риторики и принимает существенно критический характер, или, как говорил Аристотель, является exetasis или peirasmos, и заключается в проведении исследования, оценки и опровержения [39].

Следовательно, согласно Сократу, диалектика в соответствии с ее природой возникает из сферы мнений, но, находясь в этой сфере, она тем не менее ориентирована на знание. Однако, как уже неоднократно отмечалось, диалектика Сократа еще не приводит к знанию, т. е. критика мнений еще не приближается к достижению истинного и адекватного знания. В этом отношении незавершенность сократовских диалогов Платона (их неспособность достижения определений, по которым высказываемые мнения были признаны неадекватными) столь же характерна, как и часто повторяемое Сократом высказывание о том, что его знание заключается лишь в знании своего незнания [40]. Эта критическая позиция Сократа (нескептическая, поскольку он не отрицает существования истины, а, напротив, требует ее, и не догматическая, поскольку он не утверждает, что обладает позитивной истиной) в негативном направлении была развита киниками, а в позитивном — Платоном и Аристотелем. Однако можно сказать, что Сократ отделял диалектику от риторики, с тем чтобы привести ее к знанию, не превращая ее в знание.

С этим новым трактованием диалектики тесно связано отношение Сократа и демократии. Если Протагор, позитивно оценивая

мнения, является сторонником демократии, то Сократ, настроенный критически по отношению к мнениям, по существу, является критиком демократии. В отличие от Протагора он не считает, что все люди способны судить достаточно компетентно, так как, по его убеждению, политика является наукой; более того, это наука par excellence и потому не может базироваться на мнениях, но, подобно другим наукам, требует особого мастерства, значительно превышающего уровень мнений [41]. Однако, коль скоро Сократ не претендует на обладание каким-либо знанием, его критика демократии не направлена на поддержание антидемократического режима, установленного олигархической, или проспартанской, партией Афин. Известно, что в течение всей своей жизни Сократ четко отделял себя от олигархов, среди которых, однако, были его друзья, пришедшие к власти в период правления «Тридцати тиранов» [42]. Сам он никогда не выступал против демократических законов, даже когда от имени этих законов обвинили его лично (хотя он и считал эти обвинения несправедливыми) [43]. Используя выражение К. Поппера, можно сказать, что, хотя Сократ и критиковал демократию, его критика в наше время могла бы считаться вполне «демократической»: он признавал основные демократические права, выражавшиеся в борьбе мнений и, следовательно, свободном обмене мыслями, а также в свободе высказываний. Что касается свободы слова, то Сократ был не просто ее сторонником, но и явным мучеником: всей своей жизнью он подтвердил право каждого человека свободно высказывать свои мысли, даже если они находятся в явном противоречии с общепризнанными авторитетами и институтами власти [44].

3. *Диалектика как наука у Платона.* Развив далее диалектику Сократа, Платон пришел к полному ее отождествлению со знанием (epistēmē). Первоначально это отождествление провозглашалось косвенным образом, а затем вполне определенно. Впоследствии оно получило реальное обоснование и в конечном счете было реализовано. Для понимания диалектики Платона следует, очевидно, обратиться не к ранним диалогам Платона, которые в соответствии с общепринятой традицией выражают взгляды Сократа и потому называются «сократовскими», а к его более поздним, зрелым диалогам [45].

В диалоге «Государство» диалектика занимает центральное место, хотя первое упоминание о ней содержится в диалоге «Менон», где показано, что «рассуждать по-дружески», т. е. в диалектической форме, — значит не только «отвечать правду», а «исходить лишь из того, что известно вопрошающему, по его собственному признанию» [46]. Но в этом диалоге Платон еще находится под влиянием Сократа, по мнению которого диалектика имеет отношение к знанию лишь постольку, поскольку должна выявлять истину, а главное — достигнуть посредством диалога согласия (homologia) с собеседником. В «Государстве» же диалектика совпадает со знанием, иначе говоря, прямо отождествляется с четвертым отрезком линии, представляющей различные уровни

познания *, т. е. отождествляется с единственно истинной наукой, а именно с «умопостижением» (noēsis), которое в отличие от такой псевдонауки, как геометрия, не ограничено «предположениями», а посредством идеи поднимается над ними до «начала всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он (разум) приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [47]. Однако в «Государстве» Платон не объясняет, как происходит восхождение от гипотезы (предположения) к первопричине («идее блага») и, самое главное, как диалектике удается достигнуть некоего главного принципа или чего-либо негипотетического, вероятно, потому, что темой данного диалога являются проблемы не диалектики, а государства [48].

Некоторые указания, касающиеся восхождения к «началу всего», к первопричине как понятию (logos), как «истине сущего», содержатся в диалоге «Федон». Здесь мы находим объяснение способа, которым диалектика подчиняет себе (sabjets) «предположение», или гипотезу. Платон показывает, что для того, чтобы обосновать любое утверждение, необходимо прежде всего сформулировать гипотезу, являющуюся равнозначной высказыванию всеобщего, универсального утверждения, а поскольку обосновываемое утверждение является частным случаем всеобщего, Платон отождествляет такое предположение с идеей [49]. Затем необходимо установить истинность предположения, или гипотезы, подчиненной диалектике, что осуществляется двумя способами. Во-первых, путем изучения следующих отсюда выводов с целью определения, согласуются ли они друг с другом или нет. Во-вторых, путем обратного подведения частной гипотезы к более общей, или универсальной, до тех пор, пока мы не достигнем удовлетворительного результата (hikanon), далее несводимого, так сказать, к более общим гипотезам. Очевидно, все это всегда имеет место в ходе дискуссии, построенной в форме вопросов и ответов [50].

Заметим, что, разъясняя в «Государстве» особенности восхождения к первопричине («идее блага»), Платон утверждает, что первым условием правильности гипотезы являются ее внутренняя непротиворечивость и внешняя последовательность, т. е. связность с другими принимаемыми утверждениями [51]. Но этого вряд ли достаточно для того, чтобы гарантировать правильность полученного результата, которая не обеспечивается одной лишь связностью, так как последняя может иметь место и в случае неправильного утверждения. Намек на верный метод, способный гарантировать такую правильность, опять-таки содержится в «Го-

---

* У Платона речь идет о познании умопостигаемой и чувственной сфер деятельности; первая из них познается разумом и рассудком, а вторая — верой и уподоблением. Четыре уровня познания (образным выражением которых являются четыре отрезка) проистекают из четырех состояний души: «на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место уделили вере, а последнее уподоблению» (Федон, 511d—e). (*Примеч. пер.*)

сударстве», где Платон признает, что диалектика достигает первопричины («идеи блага») путем прохождения через различного рода опровержения (dia panton elenchōn diexiōn), основанные не на мнении, а на «понимании сущности» (mē kata doxan alla kat' ousian) [52]. Это позволяет нам предположить, что утверждение, принятое за основное, в отличие от всех остальных не может быть опровергнуто. Для того чтобы выяснить это утверждение, необходимо подвергнуть неоднократному опровержению все утверждения.

Окончательное и четкое разъяснение метода, с помощью которого достигается негипотетический закон, можно, на мой взгляд, найти в диалоге «Парменид». Этот диалог не есть просто игра или логическое упражнение, как считают некоторые; это один из важнейших диалектических диалогов Платона. В нем диалектический метод отождествляется уже не с методом Сократа, а с методом Зенона из Элеи или, что более точно, является синтезом того и другого, так как применяется к умопостигаемой действительности, т. е. к универсалиям, открытым Сократом *, и используется метод опровержения, открытый Зеноном Элейским, применявшим его только к «видимым вещам», единичным предметам. Это возрождение идеи Зенона об опровержении, которая в отличие от софистов строго разграничивает знания и мнения, подтверждает «научный», или логический, характер диалектики Платона и полную девальвацию мнений в его учении. Как мы увидим в дальнейшем, оно также повлечет за собой довольно враждебное отношение к свободе речи. Метод Платона состоит не только в том, что одна гипотеза подвергается опровержению посредством вывода из нее всевозможных следствий и установления совместимости или несовместимости ее с другими утверждениями. Его метод состоит главным образом в том, что он подвергает опровержению и гипотезу, противоположную принятой [53]. В самом деле, если две противоположные гипотезы действительно взаимопротиворечивы, т. е. одна из них утверждает то, что другая отрицает, то опровержение одной из них неизбежно доказывает правильность другой; причем эта правильность не вытекает из внутренней непротиворечивости и внешней последовательности, а является бесспорной, или неопровержимой, в то время как доказана она именно путем опровержения. Диалектика, таким образом, дает строго научные результаты, полностью совпадающие со знанием; более того, само знание определяется его диалектической природой, иначе говоря, бесспорным результатом, полученным путем опровержения [54].

Подобное же понимание диалектики, которое имеет глубокую преемственность в методе опровержения Сократа, доведенном, так

---

* Автор неточен: согласно Аристотелю, Сократу принадлежат два нововведения в философию – «наведение и общие определения», причем «Сократ не считал от отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее назвали идеями...» (Met. 1078b 25–30). Иначе говоря, «универсалии» были открыты Платоном, а не Сократом. По словам Аристотеля, «Сократ... общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их» (Met. XIII 9, 1086b 1–5). (*Примеч. пер.*)

сказать, до совершенства, встречается в диалоге «Софист». Здесь «софистическое» отождествляется с искусством опровержения, «очищения»; при этом четко указывается, что это «величайшее и главнейшее» искусство является именно диалектическим [55]. Но в этом же диалоге содержится и другое понимание диалектики, нашедшее свое выражение в диалоге «Федр», а именно: «способность, охватывая все общим взглядом (sinagōgē), возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно», и «способность разделять (diairesis) все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» [56]. Фактически и в «Софисте» диалектика также отождествляется с искусством объединения и разделения идей (родов и видов) наиболее правильным способом, т. е. способом, соответствующим вечно сущему [57]. Тот, кто знает, как это делать, обладает знанием всех вещей. Такое понимание диалектики является следствием ее отождествления со знанием, встречающимся в диалоге «Государство». Окончательное завершение эта идея получает в диалоге «Филеб», где разъясняется, что в задачу диалектики входит соединение и разделение, а также точное определение числа идей (видов и родов), содержащихся в более универсальной идее [58].

Два понимания диалектики, признаваемые Платоном, т. е. диалектика как опровержение и диалектика как классификация идей, не являются ни взаимоисключающими, ни вытекающими одно из другого, как считают некоторые исследователи [59]. Они взаимно предполагают друг друга, что подтверждается не только наличием в «Софисте» и того и другого понимания [60], но и тем фактом, что второе понимание появляется уже в «Федре» — диалоге, предшествующем диалогу «Парменид», в котором первое понимание временами превалирует. Опровержение, как и классификация, нацелено на установление истинности некой идеи. Последнее осуществляется путем деления наиболее общей идеи, к которой нас привело исследование, на более частные идеи и путем исключения некоторых из этих идей; здесь исключение является именно формой опровержения.

Очевидно, что подобное понимание Платоном диалектики как знания или науки предполагает полное обесценивание мнения, «предположения» и резкое различие не только между диалектикой и риторикой, но и между диалектикой и софистикой (или эристикой) [61]. «Опровержение, основанное на мнении», практиковавшееся Протагором, для Платона не является более диалектикой, так как диалектика должна основываться на «понимании сущности» [62]. Следовательно, не существует никакой другой диалектики, кроме философии, причем философии, понимаемой как наука. Следствием этой позиции является полное осуждение демократии, содержащееся в хорошо известном ее описании в диалоге «Государство» [63], а также осуждение свободы мысли и слова, считающейся важной чертой демократии [64]. Разумеется, идеальное государство, в представлении

Платона, не является олигархией, основанной на силе, богатстве или как-либо навязанной. Оно основано только на разуме, так сказать, на разъяснении людям, что сделано, т. е. на диалектике. Но нельзя не учитывать, что к такому разъяснению способны только философы, участвующие в управлении государством. Иначе говоря, право разъяснения ограничено узким кругом людей, который, вероятно, имел свое историческое воплощение в самой «Академии» Платона. В этом отношении важно вспомнить знаменитое утверждение из письма VII, которое, не принадлежа Платону, несомненно выражает его мысль о том, что только друзья, прожившие вместе некоторое время и занятые длительной дискуссией, смогут найти и распознать истину [65].

В заключение можно отметить, что Платон, с одной стороны, дает новую оценку диалектике, так как приходит к ее отождествлению с высшей наукой — философией: но, с другой стороны, право заниматься ею он предоставляет только философам. Выделяя философию, он даже направляет ее против свободы слова, т. е. против той составляющей демократии, без которой диалектика не могла бы возникнуть. Свобода выражения мысли и, в первую очередь, право занимать или отвергать определенную позицию жизненно необходимы для философа. Как диалектик, чтобы достичь истины, философ должен учитывать мнение оппозиции, отрицающее его собственное. В этом отношении платоновское определение диалектики может касаться также только ограниченного круга мнений, предположений, противоположных друг другу.

4. *Научная и ненаучная диалектика по Аристотелю.* В творчестве Аристотеля — ученика Платона и последнего представителя классической греческой философии, которая закончила свое существование одновременно с утратой греческим полисом свободы (т. е. политической независимости и демократии), — диалектика получила наиболее полное развитие, суммировав самые важные достижения предшествующих периодов.

Аристотель прежде всего придерживается того понимания диалектики, которое было дано Протагором, относя ее к области мнений. Доказательства подобного понимания диалектики имеются в его работах «Топика» и «О софистических опровержениях» [66], которые Аристотель считал первыми работами, посвященными этим проблемам. Он отмечал, что разрабатывает «средство строить умозаключения на основе наиболее правдоподобных из имеющихся посылок (endoxa)». При этом «умозаключение есть речь, в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» [67]. Рассмотрение «правдоподобных посылок», или мнений, — вот что важно для диалектической аргументации, имеющей как научный характер (справедливо называемый доказательством), так и эристический, или софистский, характер. Причем под «правдоподобными посылками» понимаются положения, которых придерживаются либо все люди, либо их большинство, либо же только «мудрые». Среди последних учитывались соответственно мнения

либо всех, либо большинства, либо самых «известных и славных». С другой стороны, «истинные или первые положения» — те, которые достоверны не через другие положения, а через самих себя; «эристическое же умозаключение исходит из положений, которые кажутся правдоподобными, но на самом деле не таковы» [68].

Таким образом, Аристотель создал диалектику в области человеческих мнений. Это не наука и не произвольная или субъективная точка зрения, а определенная позиция, которую необходимо учитывать потому и только потому, что она признается определенным количеством людей [69]. Той же точки зрения придерживался и Протагор с той лишь разницей, что Аристотель диалектику не использует в упадническом, эристическом значении (с целью одержания победы в дискуссии любыми средствами), в каком она использовалась после Протагора в работах младших софистов. Согласно концепции последних, не только тот, кто знает, и даже не только тот, кто стремится знать, а вообще каждый человек может стать диалектиком. Фактически «и тот, кто не знает предмета, в состоянии подвергнуть испытанию другого незнающего. . . поэтому все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания». Единственное различие между обычным человеком и истинным диалектиком заключается в том, что первый выполняет свои действия бессистемно, а второй пользуется искусством ведения спора [70].

Переоценке этого общепринятого мнения, которое у Аристотеля не противопоставляется науке, а скорее служит источником получения материала для познания [71], сопутствует и переоценка риторики, заимствованная Аристотелем из положений Протагора. У Аристотеля риторика является «двойником» (antistrophos) диалектики. Обе они не принадлежат к какой-либо специальной науке; все так или иначе имеют к ним отношение, поскольку все стремятся либо проверить и подкрепить какое-либо частное положение, либо же защитить себя и обвинить других [72]. Подобно Протагору, Аристотель полагает, что диалектика и риторика наиболее естественным образом применимы в политической жизни, так как в них в рамках демократии возможно свободное противопоставление взглядов. Действительно, риторика, говорит Аристотель, представляет собой боковую ветвь диалектики и занимается рассмотрением вопросов, касающихся образа жизни людей, что справедливо называется политикой [73].

Но это, по мнению Аристотеля, не единственное применение диалектики. Перечисляя цели применения диалектического искусства, а также упоминая «устные беседы» (enteuxis) между людьми, придерживающимися различных мнений (для которых диалектика полезна, так как способствует рассмотрению «мнения большинства» — tōn pollōn dōxa — и обмену мнениями), он утверждает, что диалектика полезна для «философских знаний» [74]. Здесь Аристотель имеет в виду не философию в ее истинном и основном смысле, т. е. не то, что он называет «первой философией», а частные, специальные науки. Последним диалектика нужна по

двум причинам. Во-первых, позволяя выдвигать по каждому вопросу самые различные соображения, она помогает распознать истинность каждой из предложенных альтернатив. Во-вторых, потому что, «будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений» [75].

Это второе назначение диалектики, прямо относящееся к науке, но чисто внешнее и предварительное по отношению к подлинной науке, которая, по Аристотелю, состоит только в строгом доказательстве, непосредственно напоминает сократовское понимание диалектики [76]. В действительности диалектика является не знанием, а способом приближения к знанию с помощью либо исследования (exetasis), либо доказательства (peira), либо наведения (epagōgē); поскольку подлинное значение, т. е. познание первых начал, достижимо посредством интеллектуальной интуиции (nous), постольку последняя, следуя диалектике, выявляет принципы, с которых начинается наука [77].

Это второе назначение диалектики столь же часто используется Аристотелем, как и его формулировка. В отношении первого достаточно упомянуть многочисленные дискуссии, в которых Аристотель подчеркивает нефилософские или дофилософские положения (широко распространенные взгляды, мифы, поговорки, традиционные верования) с целью извлечения из них полезных для философских наук положений [78], например дискуссии с предшествующими философами, открывающие многие его научные труды и касающиеся частных наук («Физика», «О порождении и разрушении», «О душе», «Метафизика»). Что касается формулировок, то можно вспомнить известные положения «Метафизики», касающиеся необходимости обсуждения взглядов предшествующих философов [79], важности обсуждения любой проблемы с противоположных точек зрения, как это делается, например, в судебных разбирательствах [80]; или же его утверждение в «О небе» о необходимости рассмотрения мнений, «воззрений» других людей, так как «доказательство одного из противоположных тезисов составляет апорию для другого» [81].

Второе назначение диалектики у Аристотеля долгое время неправильно толковалось на том основании, что Аристотель якобы признавал только логику, ибо та построена на строгом доказательстве («Вторая Аналитика»), и, следовательно, любой необоснованный аргумент автоматически не может быть применим к научному знанию [82]. Только недавно стало известно, что Аристотель и здесь оценивает диалектику в том смысле, что она «подготавливает путь» к основам научного знания, т. е. диалектику, если позволительно так сказать, сократовского типа [83].

Наконец, у Аристотеля существует третье назначение диалектики, четко не сформулированное, но часто применяющееся на практике. Оно, как и предшествующее, имеет отношение к науке, в особенности к той науке, которая преимущественно (sui generis) является «первой философией», т. е. наукой о бытии как таковом. Однако здесь диалектика имеет дело уже с самим существом

предмета, а не функционирует в качестве введения или пропедевтики к подлинному и основному знанию. Она, напротив, представляет собой его метод, его логическую структуру. Это наиболее известное и характерное назначение диалектики состоит в доказательстве закона противоречия, содержащегося в четвертой книге «Метафизики». Это правильное, подлинное доказательство, входящее в область знания. Здесь диалектический метод состоит в возможности доказать истинность закона противоречия путем умозаключения, т. е. в возможности опровергнуть тех, кто отрицает этот закон, если только они признают, что, говоря и то и другое, они вкладывают в свои слова определенное значение, как в диалектическом споре [84]. Эта форма доказательства отличается от предыдущих случаев применения диалектики. Действительно, все интуитивно понимают закон противоречия, и в этом отношении верно, что все пользуются им. Но рассматривать правильность или неправильность этого закона может только истинный философ, изучающий жизнь как сущее; и только такое рассмотрение делает возможным «научное» доказательство [85]. Другим примером применения диалектики может служить оправдание философии, содержащееся в «Protrepticus» [86], или доказательство необходимости неподвижного движителя в двенадцатой книге «Метафизики», в которой Аристотель также доказывает тезис путем опровержения противоположного [87].

Третье применение Аристотелем диалектики во всех отношениях напоминает метод, сформулированный и реализованный Платоном в его диалоге «Парменид», и может, таким образом, считаться унаследованным от Платона. Оно доступно далеко не каждому, но лишь философу в узком смысле слова, т. е. философу, который посредством исследования бытия как такового должен подвергать сомнению всякую уверенность и приветствовать целостную, но проблематично выраженную позицию.

Еще один аспект третьего применения диалектики, имеющийся и у Платона (но в понимании диалектики как классификации идей, а не как метода опровержения), дан Аристотелем в «Метафизике»; ему, можно сказать, посвящена эта работа, а именно выяснению таких проблем, как сущность бытия как такового, его значение и категории; его атрибуты сами по себе и их противоположности (единое — многое, тождественность — многообразие), их многочисленные значения (равный — неравный, сходный — несходный) и многие другие вопросы [88]. По мнению Аристотеля, задача «истинного философа» состоит в рассмотрении вопросов, которыми занимались предшествующие «диалектики», в частности Платон и члены его академии. Он подчеркивает, что единственным различием между методом Платона и его собственным является связь, которую он устанавливает между понятиями и субстанциями, т. е. рассмотрение их не как независимой действительности, гипостазированной в сфере платоновских идей, а скорее как предикатов или свойств субстанции [89].

Ни один из исследователей Аристотеля, насколько я знаю, не

уделял должного внимания этому «метафизическому» использованию диалектики Аристотелем. Если кто-либо и отмечал диалектический характер «Метафизики» Аристотеля, то понимал его в негативном смысле, т. е. как выражение недостаточности научного критерия, а следовательно, и недостаточности правильности, иначе говоря, понимал как неудачу [90]. Для Аристотеля, напротив, диалектический характер истинной философии заключается в выражении такого аспекта науки, который отличает ее от всех частных наук, но не менее, а в определенном отношении даже более строг, так как свободен от необоснованных аргументов. В хорошо известном начале работы «О частях животных» [91] говорится, что естествоиспытатель должен «прежде охватить явления, относящиеся к каждому роду, а затем говорить об их причинах и о возникновении». Более того, известно, что классификационный метод, используемый Аристотелем в работах по биологии, главным образом в работе «О частях животных», унаследован от платоновского [92], хотя в этой работе Аристотель открыто критикует критерий классификации, выдвинутый Платоном, и предлагает его изменить [93].

Таким образом, можно сказать, что Аристотель пересматривает либо доплатоновское понимание диалектики как отличной от знания, либо платоновское понимание диалектики как знания. Для Аристотеля только первое является истинной «диалектикой», в то время как второе относится к применению диалектики как функции частной науки, или «первой философии». В своем понимании диалектики Аристотель стоит ближе всего к Протагору и Сократу, хотя и отличается от Протагора тем, что утверждает закон противоречия и, следовательно, делает различие между правильными и ложными мнениями. От Сократа его отличает утверждение самостоятельности диалектики, несводимой к науке [94]. По мнению Аристотеля, последнее качество придает диалектике достоинство, которым она не обладала, пока смешивалась с софистикой или наукой. Иначе говоря, понимание Аристотелем политической жизни в большей степени, чем у Платона, соответствует тому, что мы сегодня назвали бы «демократией» и что он называет формой «конституционного правления» (politeia), которое характеризуется равным правом всех граждан участвовать в «суде и власти» [95]. Следовательно, Аристотель более благосклонно, нежели Платон, относится к свободе слова, полагая, что ее запрет характерен для тирании [96]. Однако было бы ошибочным делать из Аристотеля демократа и защитника свободы слова в духе Протагора. Если Протагор признает ее действительной ценностью, а Платон возражает ему (не признавая других ценностей, кроме знания), то Аристотель признает наличие различных мнений в сфере противоречивой политической жизни, а ценность знания усматривает в форме философского познания. Таким образом, в политике Аристотель утверждает необходимость диалектики мнения, которая является скорее не философской, а демократичной, в то время как в философии он использует диалектику истины, что делает бессмысленным разговор о демократии или антидемократии.

Что касается диалектики, то общий характер понятия свободы слова заключается в оправдании этой свободы, но не как права каждого индивида на полную реализацию своей личности, а как вклада индивида в реализацию общего блага, имеющего политический или научный характер.

По этой причине Гегель, признав открытие греками свободы, тем не менее утверждал, что в Греции лишь некоторые свободны, а понятие свободы для всех впервые встречается лишь в христианско-германском мире [97]. Причем понятие «германский мир» Гегель относит лишь к современной ему философии, и в первую очередь к своей собственной.

Обращение к Гегелю, который считал свою философию наиболее полным выражением свободы духа и одновременно — диалектической, дает нам в заключение возможность сравнить отношение диалектики к свободе в рамках древнегреческой и современной философии, в частности гегелевской. Гегелевское понимание диалектики живо и по сей день, получив развитие у Маркса и во всем современном марксизме. Теперь это различие обозначилось еще определеннее. Если древнегреческая диалектика состоит в противопоставлении противоположных суждений, которое сводится к свободной дискуссии и предполагает в качестве обязательного условия свободу мысли и слова, то современная диалектика, гегелевская или марксистская, состоит в противопоставлении не свободно выражаемых суждений, а «моментов» духовной и материальной действительности, которое разрешается с помощью обязательного процесса объединения. У Гегеля, например, членами диалектической оппозиции являются семья и гражданское общество, чьи интересы и права непременно поглощаются и вытесняются государством [98]. У Маркса членами оппозиции являются труд и капитал, интересы которых в равной степени будут объединены и удовлетворены в бесклассовом обществе [99]. Интересы семьи и общества у Гегеля, так же как труда и капитала у Маркса, не могут быть выражены посредством свободной и честной дискуссии. Они, следуя законам диалектики, должны быть вытеснены и подавлены. По этой причине современная гегелевская или марксистская диалектика ведет скорее к разрушению свободы мысли и слова, нежели к ее обеспечению.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // Сочинения. М., 1932. Т. 9. С. 89.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 93. Как известно, в связи с существованием рабства в античном мире марксистски ориентированная историография особенно настаивает на отрицании какой-либо подлинной свободы в Древней Греции. Однако М. Финли (*Finley M. I.* Democracy ancient and modern. Cambridge, 1972. P. 16—17) подвергает сомнению эту точку зрения. По его мнению, существование рабов не мешало значительной части населения (demos'у) — крестьянам, мелким торговцам, ремесленникам — принимать непосредственное участие в политической жизни

общества в качестве полноправных его членов, что, по сути, не имело места в последующих веках и представляет собой поразительный контраст современным демократиям, в которых отсутствует рабство.

[4] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции. . . С. 89; *Он же.* Философия истории // Сочинения. М., 1935. Т. 8. С. 236.

[5] *Геродот*, V 78.

[6] *Исократ.* Areopagiticos 20.

[7] *Платон.* Горгий, 461e; Законы I, 641e. Относительно идеи свободы в Греции см. также: *Pohlenz M.* Griechische Freiheit. Heidelberg, 1955; *Nestle D.* Eleutheria. Tübingen, 1967; *Straaten M. van.* What did the Greeks mean by liberty? Theta-Pi, 1972. Vol. 1. P. 105—127.

[8] Достаточно привести классическую работу: *Gomperz H.* Sophistic und Rhetoric. Leipzig, 1912.

[9] Адекватную иллюстрацию концепции aretē у софистов см.: *Jaeger W.* Paideia. 2nd ed. Oxford; N. Y., 1945. Vol. 1, b. 2, chap. III. О предпринятых недавно попытках реконструкции культурных предпосылок движения софистов см.: *Guthrie W. K.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1969. Vol. 3. У. Гатри утверждает, что Г. Гомперц несколько увлекся, полагая, что все учение софистов сводится к искусству риторики, хотя, по его мнению, она составляет фундаментальный аспект их учения.

[10] О сократовский концепции aretē и ее аналогов и отличий от концепций софистов см. также: *Jaeger W.* Paideia. N. Y., 1943. Vol. 2, b. 3, chap. II.

[11] Разделяя это мнение, У. Гатри утверждает (*Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 179): «Софисты были пионерами риторики, но они были готовы определенно участвовать и требовать ее развития, которое сочеталось с развитием личной свободы по всей Греции». Далее, отмечает автор (Ibid. P. 179, сноска 1), единственные лица, названные изобретателями риторики, — а именно сицилийцы Коракс (согласно Аристотелю) и его ученик Тисий (согласно Платону), — как утверждает Аристотель, написали первые трактаты по этому искусству после изгнания тиранов из Сицилии, т. е. после установления демократии и свободы слова (Аристотель, apud Cicero, Brutus XII, 46).

[12] Дата 432 г. до н. э. указывается по Диодору, XII 38 и след. и Плутарху, Перикл 82, который относил к этому году принятие декрета против нечестивости, выдвинутого предсказателем Диопитом (см.: *Derenne E.* Les procès d'impieté intentés aux philosophes à Athènes au V me et au IV me siècles avant J. C. P.: Liège, 1930. P. 13—41). С другой стороны, Е. Доддс (см.: *Dodds E. R.* The Greeks and the irrational. Los Angeles; Berkeley, 1951. P. 230) склонен относить принятие этого декрета и, следовательно, процесс над Анаксагором к 430 г. до н. э., считая судебный процесс результатом эмоций, пережитых в Афинах во время эпидемии чумы, воспринятой как знак божественного гнева.

[13] Дата 416—415 гг. до н. э. предложена Дереном (*Derenne E.* Op. cit. P. 51—52), но она несовместима с предполагаемой смертью Протагора в 420 г. до н. э., см.: *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 262.

[14] *Derenne E.* Op. cit. P. 52—55; *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 263. Дерен и Гатри на основании свидетельств древних ссылаются на тот факт, чо Протагор, вероятно, погиб при кораблекрушении, когда покидал Афины, спасаясь от осуждения. У. Гатри, однако, как и ранее Дж. Барнет (см.: *Burnet J.* Greek philosophy. 1. Thales to Plato. L., 1914. P. 111 ff.), считает этот рассказ сомнительным.

[15] *Derenne E.* Op. cit. P. 247—267; *Finley M. J.* Op. cit. P. 29—85ff.

[16] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 229—234. У. Гатри (*Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 32—40) также упоминает такие причины, как чужеземное происхождение софистов и их быстрое обогащение, по которым афиняне относились к софистам неодобрительно.

[17] Относительно истории термина «диалектический» см.: *Sichirollo L.* Dialegesthai-Dialektik: Von Homer bis Aristoteles. Hildesheim, 1966. S. 18—33.

[18] См.: *Платон.* Парменид, 127—128e, 135c—136c. Приоритет открытия диалектики Зеноном подтверждается ссылкой на утерянный диалог Аристотеля «Софист» — предположительно раннюю работу, написанную под влиянием Платона (*Диоген Лаэртский*, VIII 2, 57).

[19] В связи со свободой слова и мысли трудно судить об истинности предания,

согласно которому Зенон умер, пытаясь свергнуть тиранию, установившуюся в Элее (см.: *Diels-Kranz*, 29 A 1).

[20] Относительно места Протагора как истинного изобретателя диалектики см. в первую очередь: *Ryle G.* Dialectic in the Academy, New essays on Plato and Aristotle. L., 1965. P. 39—65; особенно: Ibid. P. 44—45.

[21] *Diels-Kranz.* 80 A 1.

[22] *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 179—182.

[23] *Платон.* Протагор, 318c—319a. Политический аспект греческой диалектики подчеркивался в: *Weil E.* Pensée dialectique et politique // Rev. métaphys. et de morale. 1955. Vol. 60. P. 1—25.

[24] *Платон.* Протагор, 335b—d.

[25] Там же. 329b.

[26] *Ryle G.* Op. cit. P. 44—55; *Sichirollo L.* Op. cit. S. 34—60.

[27] См.: *Платон.* Теэтет, 166d сл.

[28] *Diels-Kranz.* 80 B 1.

[29] Здесь позиция Протагора совпадает с позицией Перикла, который в своей знаменитой речи, переданной Фукидидом, утверждал, что лишь немногие способны править, однако все способны судить о том, как кто правит. См.: *Popper K. R.* The open society and its enemies: 5 ed. L., 1969. P. 1, 186.

[30] *Платон.* Теэтет, 167c.

[31] *Finley M. J.* Op. cit. P. 28.

[32] Ibid.

[33] *Аристотель.* Метафизика, IV 4, 1007b 18—23.

[34] Тот факт, что диалектику применял также исторический Сократ, а не только Сократ, выведенный в диалогах Платона, устанавливается на основании достоверного свидетельства Аристотеля; он не только приписывает Сократу использование «доказательства через наведение и общие определения» (*Аристотель.* Метафизика. XIII 4, 1078b 27—30) как разновидности диалектической аргументации (см.: *Аристотель.* Топика, I 12, 105a 10—19), но также подтверждает истинно диалектический характер сократовского поиска истины, в процессе которого он «ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он их не знает» (*Аристотель.* О софистических опровержениях, 34, 183b 1—8).

[35] См.: *Платон.* Апология Сократа, 19 a—d, где приводится «дурная молва» о Сократе, обвиняющая его в том, что он «попусту усердствует», испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же».

[36] Наилучшая иллюстрация диалектического метода Сократа дана в работе: *Robinson R.* Platon's earlier dialectic. Oxford, 1953. О философской эволюции этого метода у Сократа см.: *Weldenfels B.* Das Sokratische Fragen. Meisenheim a. G., 1961; *Chieregbin F.* Storicità e originarietà nell'idea platonica. Padua, 1963.

[37] Об этом см.: *Платон.* Теэтет. Негативная концовка этого диалога скорее представляет мысль Сократа, нежели Платона, помимо всего прочего и потому, что мысль Платона представлена в последующих диалогах, а именно в диалогах «Софист» и «Политик», для которых «Теэтет» служит лишь введением. С этой точки зрения столкновение взглядов Сократа и Протагора также имеет большое значение.

[38] *Chiereghin F.* Op. cit. P. 41—92.

[39] *Ryle G.* Op. cit.; *Sichirollo L.* Op. cit. S. 55 ff.

[40] См., напр.: *Платон.* Апология Сократа. 21b—e, 22e—23c.

[41] О различии точек зрения Сократа и Протагора по этому вопросу см. диалог «Протагор», 319a—320c.

[42] См.: *Платон.* Апология Сократа, 32a—e.

[43] Диалог «Критон» поясняет знаменитую речь Сократа о «Законах» Афин.

[44] *Popper K. R.* Op. cit. P. 194, 306—313. Относительно политической позиции Сократа см. прекрасный status quaestions: *Guthrie W. K. C.* Op. cit. P. 409—416.

[45] Хронология диалогов Платона произведена У. Россом: *Ross W. D.* Plato's theory of ideas. Oxford, 1951. P. 1—10. Согласно результатам его исследований, к зрелому периоду творчества Платона относятся диалоги «Пир», «Федон», «Государство», «Федр», «Парменид», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб», «Законы», а также «Письмо VII».

[46] *Платон.* Менон, 75d—e.

[47] *Платон.* Государство, VI, 511b—с. Утверждение, согласно которому диалектика позитивным образом достигает первопричины (511b: hapsamenos), проясняет смысл предыдущего утверждения о том, что идея блага никогда не постигается адекватно (hikanós), см. 505 а—е; действительно, это вопрос позитивного, но частичного знания, которое, однако, является чем-то большим, чем простое «знание своего незнания».

[48] Некоторые ученые поняли восхождение от гипотез к первопричинам как процесс прогрессивного обобщения, например подведение более частных концепций под более универсальные (Целлер, Майер, Роди); другие понимали это как процесс аксиоматизации геометрического типа, например разложение более частных и сложных предположений на более универсальные и простые (Милхауд, Стенцель, Корнфорд). Эти две интерпретации не являются несовместимыми и в любом случае не объясняют, как посредством диалектики можно наверняка достичь первопричины, такой, которая является подлинно первичной и не сводится к чему-либо еще.

[49] *Платон.* Федон, 99d—102b—с. У Платона речь идет о причине вещей, вследствие которой они являются тем, что они есть. Эта причина, существуя сама по себе, представляет собой понятие, всеобщее, универсальное начало (универсальное утверждение, согласно Э. Берти), или идею. Из того факта, что вещи относительны (один и тот же предмет может быть одновременно большим по отношению к одному предмету, но меньшим по отношению к другому), не следует, что понятия «большего» и «меньшего» также относительны, ибо в противном случае они не были бы причинами, которым подчиняются вещи, да и не существовали сами по себе: «. . .большие вещи суть большие и бóльшие суть бóльшие благодаря большому [самому по себе], а меньшие — благодаря малому» (100d); «Ведь Симмий выше [Сократа] не потому, что он Симмий, не по природе своей, но через то большое, которое в нем есть. И выше Сократа он не потому, что Сократ — это Сократ, а потому, что Сократ причастен малому — сравнительно с большим, которому причастен Симмий. . . И ниже Федона он не потому, что Федон — это Федон, а потому, что причастен малому сравнительно с большим, которому причастен Федон? . . Выходит, что Симмия можно называть разом и маленьким, и большим по сравнению с двумя другими» (102с—d). *Примеч. пер.*

[50] Там же. 101 d—е. Этот гипотетический метод, по сути, одинаково иллюстрировался такими интерпретаторами, как: *Ross W. D.* Op. cit. P. 93—179; *Crombie A. C.* An examination of Plato's doctrines. L., 1963. Vol. 2. P. 517—561; *Sayre K. M.* Plato's analytic method. Chicago, 1969. P. 3—40.

[51] Для того чтобы объяснить «начала всего», первопричину, описанную в «Государстве», следует обратиться к диалогу «Федон», что справедливо, на мой взгляд, рекомендуют Р. Робинсон (см.: *Robinson R.* Op. cit. P. 169—172) и К. Сайр (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. 41—56). Однако и тот и другой не утверждают, что эта первопричина объяснена должным образом.

[52] *Платон.* Государство, VII, 534b, с. Этот отрывок делает полностью неприемлемыми предположения многих авторов, подобных Р. Робинсону (см.: *Robinson R.* Op. cit. P. 172—177), которые утверждают, что гарантия актуального знания первопричины дана, согласно Платону, посредством некоторого типа интуиции; интерпретация Р. Робинсона была подвергнута убедительной критике (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. 51—54).

[53] *Платон.* Парменид, 135е—136е.

[54] Эта характеристика методологии Платона в «Парменида» до сих пор не объяснялась адекватным образом; см. по этому вопросу: *Berti E.* Struttura e significato del Parmenide di Platone // Giorn. metafis. 1971. Vol. 26. P. 487—527 (перепечатано в: Studi aristotelici. L'Aquila. 1975. P. 297—327). Следует заметить, что хотя теория диалектической процедуры в «Парменида» представлена достаточно четко, результаты, полученные вследствие ее применения, далеко не бесспорны, чем и объясняются те многочисленные интерпретации, которые получил этот диалог. Они простираются от версий неоплатоновского типа, утверждающих правомерность любой гипотезы, выдвинутой для объяснения Единого (см.: *Wahl J.* Etude sur le Parménide de Platon. P., 1926; *Wundt M.* Plato Parmenides. Stuttgart, 1935; *Lynch W. F.* An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides. Georgetown, 1959), до версий, настаивающих на неправомерности

всех этих гипотез и потому имеющих тенденцию рассматривать этот диалог как пустое умствование или игру (см.: *Taylor A. E.* Plato, the man and his work. L., 1924; *Ross W. D.* Op. cit. P. 82—99; *Robinson R.* Op. cit. P. 223—280). Наиболее убедительной интерпретацией, которая различает обоснованные и противоречащие себе необоснованные гипотезы, представляется мне интерпретация, данная в работе: *Cornford F. M.* Parmenides way of truth and Plato's Parmenides. L., 1939).

[55] *Платон.* Софист, 229e—231a. Особый интерес в этом отрывке представляет способ, которым позиция противника приводится к противоречию (230b); аналогичная формулировка приводится в «Метафизике» (IV 3, 1005b 20—25) Аристотеля при обсуждении закона противоречия.

[56] *Платон.* Федр, 265d—e.

[57] *Платон.* Софист, 253d—e.

[58] *Платон.* Филеб, 16c—17a.

[59] Хронологическая последовательность этих двух методов была впервые подтверждена Дж. Стенцелем (см.: *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Breslau, 1917; англ. перев.: *Allan D. J.* Plato's method of dialectic. N. Y., 1947. P. 2—3, 45—54) и сегодня разделяется, например, Сайром (см.: *Sayre K. M.* Op. cit. P. X).

[60] Одновременное наличие обеих концепций диалектики подчеркивалось в: *Chiereghin F.* Op. cit. P. 68—70.

[61] О противопоставлении диалектики и риторики см.: *Платон.* Горгий, 471d, 487a—e (оно ослаблено в диалоге «Федр» по той причине, что риторика основывается на диалектике); относительно противопоставления диалектики и софистики см.: *Платон.* Филеб, 16e—17a.

[62] *Платон.* Государство, VII, 534c.

[63] Там же, VIII, 562a—563e.

[64] Там же, 557a. В «Законах» Платон планирует серию карательных мер за безбожие, выражаемое не только посредством тех или иных действий, но также словесно (X, 907c—e); в целом эти меры направлены против свободы слова (parrēsia) в высказываниях относительно богов, в некоторых случаях доходя до смертного приговора (907d—909d; см. также: 885b).

[65] *Платон.* Письма VII, 314d—342a. Ссылка автора неточна. О дискуссии как средстве познания истины см.: *Платон.* Письма VII, 344b. В настоящее время многие исследователи склонны считать письма подлинными, т. е. принадлежащими Платону. (*Примеч. пер.*)

[66] *Аристотель.* О софистических опровержениях, 34, 183b16—184b7.

[67] Там же. 183a37; см. также: *Аристотель.* Топика, I 1, 100a 1—25.

[68] *Аристотель.* Топика, I 1, 100b27—101a5.

[69] Эту черту диалектики Аристотеля справедливо подчеркивал Сиширолло (см.: *Sichirollo L.* Giustificazioni della dialletica in Aristotele // Studi Urbinati. 1963. Vol. 37. P. 65—114, 279—313).

[70] *Аристотель.* О софистических опровержениях, XI, 172a23—36.

[71] О ценности мнения у Аристотеля см.: *Régis L. M.* L'opinion selon Aristotle. P.; Ottawa, 1935.

[72] *Аристотель.* Риторика, I 1, 1354a1—6. О переоценке значения риторики Аристотелем см.: *Viano C. A.* Aristotele e la redenzione della retorica // Riv. filos. 1967. Vol. 58. P. 371—425.

[73] *Аристотель.* Риторика, I 2, 1356a25—27.

[74] *Аристотель.* Топика, I 2, 101a25—34.

[75] Там же, 101a34—101b4.

[76] Сходство с учением Сократа еще более явно выражено в трактате Аристотеля «О софистических опровержениях» (34, 183b 7—8).

[77] См.: *Аристотель.* Вторая аналитика, II 19.

[78] См.: *Verbeke G.* Philosophie et conceptions pré-philosophiques chez Aristote // Rev. philos. Louvain, 1961. Vol. 59. P. 405—430.

[79] См.: *Аристотель.* Метафизика, II 1, 993b11—19; I 3, 983b4.

[80] См.: Там же, III 1, 995a24—b4.

[81] *Аристотель.* О небе, I 10, 279b6—12.

[82] Этого мнения придерживались, напр.: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1923. Bd. II, T. 2. S. 242—245; *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles.

Tübingen, 1900. Bd. II, T. 1. S. 29; *Hamelin O.* Le systeme d'Aristote. P., 1920. P. 229; *Robin L.* Aristote. P., 1944. P. 41—44.

[83] *Blond J. M.* Logique et methode chez Asristote. P., 1939; *Weil E.* La place de la logique dans la pensée aristotélicienne // Rev. métaphys. et morale. 1951. Vol. 56. P. 283—315; *Wilpert P.* Aristoteles und die Dialektik // Kant-Studien. 1956—1957. Bd. 48. S. 247—257; *Lugarini L.* Dialettica e filosofia in Aristotele // Il pensiero. 1959. Vol. 4. P. 48—69; *Wieland W.* Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik // Kant-Studien. 1960—1961. Bd. 52. S. 206—219; *Owen G. L.* Aristote et les problèmes de methode. Louvain; P., 1961. P. 83—103.

[84] *Аристотель.* Метафизика, IV 4, 1006a11—26.

[85] См.: Там же, IV 3, 1005a19—b27. О диалектической природе этого рассуждения см.: *Berti E.* L'unita del sapere in Aristotele. Padova, 1965a; а также: Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella «Metafisica» aristotelica // Accad. Naz. Lincei. Rendiconti cl. sci. morali, storiche e filol. Ser. 8. 1966. Vol. 21. P. 224—252 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 61—88).

[86] *Аристотель.* Protrepticus, fr. 2 Ross. См.: *Berti E.* Aristotele. Esortazione alla filosofia. Padova, 1967. P. 45—47.

[87] *Аристотель.* Метафизика, XII 6; см.: *Berti E.* La struttura logica della dimostrazione dell'atto puro in Aristotele // Scritti in onore di Cario Giacon. Padova, 1972. P. 41—62 (перепечатано в: Studi aristoteleci. P. 143—157).

[88] Особенно см.: *Аристотель.* Метафизика. IV, V, VI, VII, IX и X.

[89] См.: *Аристотель.* Метафизика. XIII 9, 1086b5; см. также: Там же. III, 2, 998a15; III, 3, 999a15—20; XIII, 4, 1078b15—1079a5—10. См.: *Berti E.* La riduzione dei contrari in Aristotele, Zetesis Bijdragen... aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker. Antwerpen; Utrecht, 1973. P. 122—146 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 209—231).

[90] *Aubenque P.* Le probleme de l'être chez Aristote. P., 1962. Я критиковал точку зрения П. Авбенка в статье: La dialettica in Aristotele: L'attualita della problematica aristotelica // Atti del convegno franco-italiano su Aristotele, Padova, 5—8 apr. 1967. Padova, 1972. P. 33—80 (перепечатано в: Studi aristotelici. P. 109—133); ср. также: *Berti E.* Dimostrazione e metafisica in Aristotele // Studi aristotelici. P. 41—45.

[91] *Аристотель.* О частях животных, I 1, 639a1—12. Относительно этой работы см.: *Aubenque P.* Science, culture et dialectique chez Aristote // Association G. Budé. Actes du Congrès de Lyon. P., 1960.

[92] *Kraemer H. J.* Grundbegriffe Akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast // Rheinisches Museum. 1968. Bd. 3. S. 293—333.

[93] *Аристотель.* О частях животных, I. 2—3.

[94] См.: *Аристотель.* Метафизика, XIII 4, 1078b23—30, где Аристотель утверждает, что во времена Сократа еще не было «диалектического искусства, чтобы можно было, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности».

[95] Ср. определение гражданина в «Политике» Аристотеля (кн. III, I 1, 1275a22—23 и кн. III, 13, 1283b35—1284a1); описание «политии» в «Политике» (IV, гл. VII—IX) и его характеристики умеренной конституции с обладанием «средней собственности» (Там же. Кн. IV, IX).

[96] *Аристотель.* Политика, кн. V, IX, 1313a39—16.

[97] См. примеч. 1.

[98] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права // Сочинения. М.; Л., 1934. Т. 7, § 157.

[99] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 773.