

АПОФАТИКА И ДИАЛЕКТИКА: МЕТОДОЛОГИЯ ОТРИЦАНИЯ В ТЕКСТАХ ПЛАТОНА

В середине прошлого столетия возрождается исчезнувший было интерес к апофатической традиции философствования. Это наблюдение красноречиво подтверждает все возрастающая популярность деконструктивизма и прежде всего той его версии, которую представляют тексты Ж. Деррида. На протяжении XX в. внимание к апофатике остается стабильным и ровным — ровным как раз настолько, чтобы быть обозначенным на уровне присутствия стихийного интереса, но не концепции.

Цель настоящей работы состоит не в том, чтобы как-то радикально изменить положение дел. Мы полагаем, реконструируя фрагменты истории отрицания, осветить ту ситуацию, в контексте которой философия *начинает* обращаться к отрицанию, когда отрицательное суждение становится аргументом не менее убедительным, чем утвердительное. Эта ситуация, с нашей точки зрения, и сложилась в греческой философии времен расцвета просвещения и софистики, дальнейшего становления сократической диалектики и нашла свое рационально-вербальное оформление в текстах Платона. Наша цель, таким образом, — проанализировать дискурсивный контекст, в русле которого обращение к апофатическому высказыванию стало необходимым.

В данной работе будем исходить из нескольких, достаточно давно утвердившихся в современной философии, концептуальных принципов. Это, с одной стороны, сложившийся в рамках классического рационализма от Гегеля и Адорно принцип конструктивности отрицания. Легитимация данного принципа привела к тому, что негативистские речевые практики, апеллирующие к конструктивности отрицательных суждений, к концу XIX в. реабилитируются как эвристически продуктивные, на что, в свою очередь, указывают такие смысловые и проблемные горизонты, которые в рамках традиционной метафизики либо остаются на периферии смыслового пространства, либо вовсе вычеркиваются из него как ошибочные и ведущие к заблуждению. С другой стороны, в большинстве своем апофатические сюжеты не были достаточно привлекательными для философов, и в этом смысле корпус текстов, непосредственно обращенных к ним, выглядит вполне компактно. Поэтому второй исходный тезис настоящей работы, отчасти заимствованный из деконструктивизма, основан на том убеждении, что апофатическая практика неотъемлема от деятельности дискурсивного

мышления вообще и поэтому формировалась *изначально* как взаимно коррелирующая с катафатической. Вот почему представляется возможным рассмотреть *любой* философский текст как произведение, в котором апофатическая логика является предметом не исследования, а скорее демонстрации. Подобное убеждение направлено на дискредитацию расхожего стереотипа, согласно которому апофатическая традиция сложилась лишь в средневековье как результат решения проблемы границ языка, и является традиционно богословским изобретением. По нашему мнению, апофатическое богословие есть блистательная и оригинальная реинкарнация античного, прежде всего платоновского опыта, в котором апофатическое высказывание функционально способствует преодолению границ мыслимого и за счет этого обогащает знаково-символическое пространство, что мы и намереваемся показать в настоящей работе.

Обращаясь к исследованию античной апофатики, отметим, что по молчаливому согласию, не нарушаемому буквально до середины XX в., т. е. до тех пор, пока пространство исследования философии не сместилось в контекст языка, общепринятые нормы позитивного научного исследования поддерживали преимущественно катафатический дискурс. Несмотря на то, что в естественном языке одинаково употребительны как утвердительные, так и отрицательные формы высказываний, в процессе становления теоретического мировоззрения и затем науки, прежде всего в аристотелевском ее варианте, в качестве доминирующего легитимируется дефинитивно-утвердительный тип высказываний¹, поддерживающий аристотелевскую интенцию на постижение *эссенциальности*. Значительно позже, в средневековье, оформляется апофатика, при всей мощности своей заявки так и оставшаяся маргинальным дискурсом, присвоенным богословием.

Периферийное существование апофатики характерно для всей традиции механицизма и метафизики. Фундаментальный поворот ситуации осуществляется в философии Канта, прежде всего в учении об антиномиях разума, а затем и Гегеля, где методология диалектического отрицания приобретает функциональный универсальный характер, при этом оставаясь в пространстве логики. С середины XIX в., начиная с Ницше, происходит трансформация практик негативистского высказывания в иррационально-этический контекст. И уже в XX в., на фоне критики метафизики, такой контекст поддерживается и расши-

¹Считаем необходимым обратить внимание на тот факт, что в данном высказывании речь идет о легитимации за наукой утвердительно-силы высказывания в том смысле, в каком аристотелевская наука представляет собой позитивное знание, т. е. именно за позитивной наукой, в которой, как замечает Б.Кассен, со времен Аристотеля «не допускается, чтобы основанием значения была сущность» (Кассен Б. Эффект софистики. М.; СПб., 2000. С. 37).

ряется концепциями Хайдеггера и Сартра, в которых, несмотря на антиметафизическую направленность, была продемонстрирована несостоятельность любых апофатических концептуализаций, выражаемых посредством предикативных форм. Попытка преодоления ограниченности предикативных языковых форм при обращении к апофатическому дискурсу предпринимается деконструкцией. «Всякий язык терпит неудачу, описывая это чистое движение иначе, нежели средствами метафоры»², — так Деррида, отмечая метафизичность любых спекулятивных конструкций, независимо от того, какую форму высказываний они поддерживают — утвердительную или отрицательную, — обращается к апофатике как к средству, с помощью которого автор, читатель, зритель создают собственные возможности конструирования смысловых горизонтов и осуществления трансгрессивного перехода.

Страница в истории апофатики, открытая работами Ж. Деррида, примечательна тем, что традиционное значение термина, связанное с феноменом отрицания, претерпевает в интерпретации Ж. Деррида значительные изменения. В сущности, апофатика с этого времени уже не понимается только как отрицание, она приобретает функции операционального конструкта, благодаря которому отсутствие становится значимым, а любое целое изначально заключает в самом себе возможность быть дополненным. Такова вкратце история апофатического дискурса. История, безусловно заслуживающая более пристального внимания, и вынужденная лаконичность ее изложения продиктована исключительно нежеланием отвлекаться от темы. Мы намеренно не упомянули об античности, чтобы подробнее остановиться на описании этого сюжета из истории апофатики, еще более значительного в силу, может быть, самой банальной причины — это первый сюжет из ее истории.

В истории философии всегда крайне трудно присвоить кому-нибудь персонально статус первооткрывателя. Началось ли греческое просвещение с софистов, как это принято считать, или же иронично-скептические реплики Гераклита и Ксенофана по поводу обычаев и традиций также следует рассматривать как интеллектуальный вызов предкам? В сущности — все равно. Задачей нашего описания не является выявление «на самом деле» первого. Нас интересует только момент начала вербального оформления отрицающей саму себя мысли, живой и непосредственной, той, которую невозможно присвоить и приписать кому-то.

Трансформация ценностей архаической эпохи, связанная с появлением рационального мышления, как отмечает большинство исследова-

² Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 111.

телей³, сопровождалась кризисными драматическими событиями, болезненно и тяжело переживаемыми во всем греческом мире. Некогда безоговорочный авторитет предписывающего слова (*nomos*) все более настойчиво подвергался сомнению. Первые мудрецы хоть и обращались к традиции и мифам, но делали это уже не столько для учтивости, сколько для аргументации своих взглядов: «Анаксимандр утверждал, что бесконечные небосводы суть боги»⁴. Некоторое время спустя открыто и откровенно возвестят о себе саркастическая ирония Гераклита и критицизм Ксенофана, оставившие в далеком прошлом трепетное отношение к культам: «Люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов»⁵. Бурные политические события, экономический рост и активная коммуникация с соседними цивилизациями ассимилировали архаические греческие верования с новыми культурами, так что «в вопросах веры не было никакого “греческого мировоззрения”, существовала лишь мешанина противоречащих друг другу ответов на те или иные вопросы»⁶.

В такой ситуации происходит последовательная эмансипация греческого рационализма и индивидуализма, появление и дальнейшее распространение которого практически изначально осуществляется в терминах отрицания. Возвращаясь к оговорке о невозможности обозначения четкого и персонального первооткрывателя нового смыслового пространства, тем не менее отметим, что одними из первых концепций, сознательно использующих апофатическую логику, были, по нашему мнению, учения Горгия Леонтийского и собственно Сократа, в тех их вариантах, какие известны современным исследователям по дошедшим фрагментам. Произведение Горгия «О небытии или о при-

³См., напр.: *Виндельбанд В.* История философии. Киев, 1997. С. 28: «Чем больше развитие индивидуализма колебало устой общественного сознания, верований и обычая, чем сильнее грозила молодой греческой культуре опасность анархии, тем настоятельнее ложилась на выдающихся своим положением, умом и характером людей обязанность восстановить при помощи собственного рассудка ослабевающее чувство меры». См. также: *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. М., 2000. С. 194: «... даже тех оснований, которыми мы располагаем, вполне достаточно, чтобы утверждать, что великая эпоха древнегреческого “просвещения” была так же, как, впрочем, и наше время, эпохой великих гонений и репрессий, эпохой преследования ученых и мыслителей, эпохой затмения разума и даже (если мы поверим традиции о Протагоре) эпохой сжигания книг». Аналогичные оценки, правда, эмоционально чуть менее интенсивно окрашенные, встречаются и у отечественных исследователей. Например, О. А. Донских и А. Н. Кочергин пишут: «... наиболее важным результатом экономического развития становится раскол, распадение традиционной общины и необходимость самоопределения личности» (*Донских О. А., Кочергин А. Н.* Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. М., 1993. С. 49).

⁴Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 123.

⁵Там же. С. 197.

⁶*Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. С. 184.

роде» выполнено в манере противоречия традиционному тогда стилю философствования, что отмечается во всех исследованиях по истории античной философии. Так, Б. Кассен, посвятив Горгию целую главу практически единственного в современной философской литературе столь глубокого труда по софистике, отмечает: «Трактат Горгия, в этом отношении парадигматичный для софистики, может быть понят только как дискурс второго порядка, критика первого, уже имевшего место дискурса, в данном случае *Поэмы* Парменида...»⁷. Оригинальность, убедительность и изысканный стиль Б. Кассен направлены на аргументацию основного тезиса работы, согласно которому софистическая логология, создавая дискурс, который творит бытие, устраняет границы прежней онтологии, навязывающей субъекту присутствие внешнего мира. Оставляя за рамками работы дискуссии по поводу терминологии, подчеркнем, что тот смысл, которым Кассен наделяет термин «логология», контекстуально и функционально близок нашему концепту «апофатика». Правда, тематический горизонт в работе французской исследовательницы определяется смысловой оппозицией «онтология/логология», с нашей же точки зрения апофатическое высказывание функционально в любом дискурсе, так как оно — само по себе — может пониматься как прием, меняющий порядок всякого частного дискурса вообще. Поэтому любые оппозиции и жесткие ограничения дискурса рамками категориальных схем не уместны и не приемлемы в случае, если мы обращаемся к исследованию апофатики. Здесь, немного забежав вперед, сделаем оговорку о том, что отсутствие каких-либо определений апофатики в нашей работе — вовсе не упущение автора. Можно ли определить, назвать, дать имя тому, что само поддерживает только одну интенцию — не давать имен вообще?

Вернемся к Горгию, прозванному в некоторых учебниках по истории философии «нигилистом». Обращенность к Ничто (так, видимо, этимологически адекватно следует понимать его нигилизм, если, конечно, попытаться расстаться с привычкой к ярлыкам) для Горгия очевидна настолько, насколько для его сограждан очевиден мир, полный богов, регулируемый силой обычая, мир, в котором обряд ритуального катарсиса и традиционно-авторитетное парменидовское убеждение в том, что «небытия нет», непреклонно и однозначно навязывают свое присутствие. Лаконичная оппозиция Горгия — это прежде всего первая в истории философии заявка, суть которой в недоверии к имени. Имя, называющее вещь *именно* этой вещью, диктует, навязывает вещи ярлык слова. Противостоять этому диктату реально можно только тем, что поставить под сомнение саму возможность именованя, предположив, что «ничего нет».

⁷ Кассен Б. Эффект софистики. М.; СПб., 2000. С. 18.

В ситуации недоверия к традиции и крушения архаических идеалов находится самый действенный и функциональный способ сохранить и поддержать интеллектуальный протест — показать несостоятельность слова, утверждающего власть закона и привычки, слова предписывающего. Интеллектуальный протест классического греческого рационализма, направленный на разрушение декларативности языка мифов, — «это свобода отрицать мир, просто по нему странствовать и главным образом — его расширять»⁸.

Дискурсивные практики, связанные с ритуальными действиями, о которых, например, блестяще пишет Е. Р. Доддс, легитимируют преимущественно предписания, устанавливающие и регламентирующие особенности внутреннего распорядка жизни. Новая форма рациональной дискурсивности — диалектика и апофатика — противопоставляют такой декларативности то, что мы, вслед за Д. Остином, Ж. Лиотаром, Б. Кассен и другими, могли бы назвать перформативностью.

Силою отрицания размыкаются границы привычного стиля жизни и мышления — границы, отвращение от очевидности которых оказывается причиной удивления перед новым открывающимся миром созидательного слова. Такого удивления, на котором, несколько смущенно, ловит сам себя гость из Элеи в платоновском «Софисте»: «А знаешь ли, мы ведь совсем не послушались Парменида в том, что касалось его запрета. [...] Стремясь в исследовании вперед, мы доказали ему больше того, что он дозволил рассматривать»⁹. Теперь слово может все. Так порядок нового рационализма *постоянно устанавливается* словом, моделируя внешний мир, «это от начала и до конца “перформатив”... это речь-демиург, она фабрикует мир, она заставляет его свершаться»¹⁰. Данное противостояние перформанса и декларации, сосуществующих в своеобразном диссонансе, так и продлится до конца античной эпохи, позволяя сформировать такие социальные рычаги, благодаря которым как сохраняется интенсивность интеллектуальной жизни, так и поддерживается размеренное рутинное почитание обычаев.

Именно эта зыбкость границы, задаваемой оппозицией «слово/закон», делает напряженными сюжетную и содержательную линии в диалогах Платона. Здесь вербально оформляются и обретают завершение те интенции нового отношения к миру, в которых, как говорилось выше, формируется интерес к созидательной силе слова. Здесь сама структура и жанр произведений, компромиссно увязывающие привычный для греческого мира стиль изложения и радикальную новизну

⁸ Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992. С. 80.

⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 331.

¹⁰ Кассен Б. Эффект софистики. С. 50.

проблематики, являются свидетельствами очевидного для нас факта, а именно того, что цель повествования для Платона определяется не сюжетом, не моралью и не законами, и даже не поисками ответов на поставленные вопросы, а всего лишь навсего демонстрацией пространства языка.

Язык и речь — главные персонажи диалогов, в которых все участники, начиная с божественного Сократа и сурового Парменида и заканчивая юными учениками, предстают знаковыми фигурами, посредством которых язык являет сам себя. В этом пространстве явления языка и разворачиваются попытки поиска истины, превращающиеся в бесконечные блуждания по лабиринтам слов. Кажется, что увлекательность и притягательная сила этих поисков потрясают самого автора неисчерпаемыми возможностями языка, причем показать, продемонстрировать их означает обнаружить, открыть смысл мира в его принципиальной незавершенности и многообразии. Мира, не укладывающегося в тесное пространство интерпретаций, стремящихся обнаружить в этих текстах (сконструировать?) пресловутую «линию Платона».

Обращение к текстам позволяет отметить несколько процедур, за счет которых, собственно, и происходит «движение» языка, постоянно смещающего пределы частного дискурса, причем в тот самый момент, когда они представляются наиболее отчетливыми. Этот, достаточно традиционный для платоновских диалогов, прием воспроизводит ситуацию, когда собеседники достигают согласия по поводу определения искомого, которое, в свою очередь, становится причиной нового сомнения и основанием для возобновления поисков. Показательно в связи с этим — как результат — отчаяние участников беседы найти и обрести постоянно ускользающую от определения истину. Вспомним, например, что лейтмотив практически всех диалогов — сомнения Сократа в том, что он не знает истинного предмета разговора, а также оцепенение Менона, которому «только недавно казалось, что мы говорили правильно» (Менон, 80a, 89c), или, наконец, колебания «сожительствоющего с невежеством» Алкивиада (Алкивиад, 117–118).

Так, процедура сомнения, гораздо позднее получившая статус методической, «работала» в качестве таковой уже во времена Сократа и Платона, поддерживая установку, внешне созвучную картезианской, но и принципиально отличную от нее. Отличие, главным образом, заключается в том, что платоновское и сократовское сомнение вызваны недоверием к очевидности, на которую как на критерий достоверности опирался Декарт. Платоническое сомнение создает возможность постоянной дополненности дискурса другим, *иным* смыслом, иногда даже совершенно противоположного содержания и значения, чем изначаль-

но (очевидно) признанный. Такое своеобразное «размыкание» позволяет развивать сюжетную линию диалога и апеллировать к *иным*, не менее значимым в их претензиях на истину, контекстам. Забегая несколько вперед, заметим, что эта процедура носит апофатический характер, т. е. становится возможной, актуальной и функциональной за счет обращения к отрицательному высказыванию. Посредством такого обращения и формируется стратегия «инаковости» — главная апофатическая линия в произведениях Платона. Чтобы показать, насколько существенными и значимыми являются апофатические мотивы в текстах диалогов, обратим сначала внимание на некоторые свидетельства, подтверждающие наше предположение если не об отсутствии «линии Платона», то, по крайней мере, о наличии нескольких такого рода «линий».

Центр повествования формально сосредоточен вокруг фигуры Сократа. Это, собственно, и послужило причиной хрестоматийных утверждений о том, что от лица именно этого персонажа говорит сам Платон. Рассмотрим, насколько сильны основания для подобного заявления.

Прежде всего отметим, что далеко не всегда смысловой центр диалога сосредоточен вокруг фигуры Сократа. В частности, например, ряд произведений, в которых наиболее отчетливо демонстрируется самодостаточность языка («Софист», «Парменид»), построен на периферийности этого персонажа. В большинстве же диалогов Сократ действительно является центральной фигурой, однако также почти в каждом произведении его речи не центрированы вокруг какой-то вполне непротиворечивой и последовательно развиваемой концепции. Если быть более внимательными, то легко обнаружить, что от лица Сократа говорит просто многоголосый «даймон», компетенции и эристического таланта которого хватает на то, чтобы высказаться не только от своего имени, но и тут же домыслить за своих воображаемых собеседников возможные возражения. Вообще прием «речь в речи», часто встречающийся в диалогах, наилучшим образом подтверждает наше предположение о *демонстративном* отношении автора к языку. Например, в диалоге «Теэтет» Сократ, опровергая тезис Протагора, сразу же берет слово в его поддержку, так что даже Феодор, ученик знаменитого софиста, был поставлен в недоумение: «Ты шутишь, Сократ; ведь ты оказал сильную поддержку этому человеку»¹¹. И действительно, возражения Сократа самому себе от имени других философов звучат не менее убедительно, чем его собственные аргументы. Кроме указанной речи в защиту Протагора обратим внимание на речи Федра и Стесихора в диалоге «Федр», беседу-диалог Сократа с воображаемым персонажем в диалоге «Пир» и т. д.

¹¹Платон. Собр. соч. Т. 2 .С. 224.

Сюжетная линия большинства диалогов построена, как известно, на том, что Сократ, постоянно сомневаясь в искомом, тут же, раз за разом, опровергает сказанное, показывая противоречивость и несостоятельность любых убеждений, в том числе и своих собственных. Однако это не мешает столь радикальному сомнению сочетаться с убеждением в существовании божественной истины. Более того, поскольку такая истина существует, должен быть и ее глашатай, устами которого она говорит. Так, главный персонаж платоновских диалогов, вроде бы зная только о своем незнании, тем не менее осуществляет миссию борьбы с тем, что он называет «словесными призраками» или «ложными призраками», имея в виду призраки знания¹², о которых говорит убежденно, подобно человеку, *знающему* предмет разговора: «Самое же великое в нашем искусстве (повивальном. — Э. Л., В. Р.) — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или истинный и полноценный плод»¹³. Тематика «призраков» в этом смысле вообще показательна, так как в действительности Сократ доказывает только лишь их принципиальную неустрашимость, вкладывая, по словам одного из персонажей, в «наши слова способность блуждать и не оставаться на месте»¹⁴. В результате практически во всех диалогах Сократ предстает мудрецом, приобщенным к некой божественной тайне, не любителем — в смысле Пифагора — а скорее лукавым знатоком истины, намеренно не открывающим ее согражданам.

Такие замечания приводят нас к тому выводу, что фигура Сократа не только не является alter ego Платона, но и не является единым, целостным персонажем вообще, поскольку даже простые логические конструкции из речей и бесед приведут к самым противоречивым и запутанным построениям. В таком случае, констатируя наличие какой-либо «линии Платона», исследователь тем самым как бы проводит своеобразную сортировку речей и реплик Сократа, подобную той, которую в свое время провел А. Ф. Лосев. В процессе этой сортировки выбираются такие высказывания, которые соответствуют искомой линии, а другие, противоречащие ей и потому не укладывающиеся в предложенную схему, выносятся за рамки платоновского дискурса. Между тем такое обращение с традицией существенно обедняет богатство по-настоящему неисчерпаемых по смыслу платоновских текстов, ценность которых и состоит в тех возможностях, которые обеспечиваются их мозаичностью, игрой слов, т. е. того, что мы назвали демонстрацией языка. Пестрота лиц и тезисов вызывает определенные

¹²О словесных и ложных призраках см., напр., в диалогах «Софист» (234c) и «Теэтет» (150–152).

¹³Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 202.

¹⁴Там же. Т. 1. С. 307.

сомнения в том, можно ли с уверенностью говорить о какой-либо целостной сократической, а тем более платоновской философии. Возникает даже вопрос, соответствует ли подобная коллажность смыслов, героев и их речей изначальному замыслу автора. Не есть ли это всего лишь мастерски поставленное карнавальное действо со сменой масок, цель и смысл которого — показать, что язык может все? Может создать видимость истины, может ее разрушить, — главное, чтобы он не прекращал искать, именно это желание сильнее всего и яснее всего передает персонаж Сократа.

Движение языка — то самое, которое не позволяет, чтобы слова «оставались твердо водруженными на месте»¹⁵ и обеспечивающее красочность «смены декораций» в театре платоновских диалогов — в значительной степени апеллирует к практике апофатического высказывания. Более того, можно предположить, что эта апелляция, многократное обращение, — есть главная процедура, благодаря которой размываются границы частного дискурса и которая приводит к успеху всей «постановки» в целом.

Апофатическая линия в текстах Платона наиболее ярко представлена диалогами «Софист» и «Парменид», и именно эти произведения предоставили нам большее количество аргументов, демонстрирующих обращение к апофатике. Обращение это обнаруживает себя и в текстах других диалогов, но, может быть, не носит столь выраженной формы. Наше дальнейшее исследование будет основано на том тезисе, что все повествование диалогов проходит в апофатическом ключе «отвращения» от очевидности. Кроме того, логика и характер решаемых проблем в указанных диалогах вполне аналогичны тем, которые будут названы апофатическими уже позже, после интерпретации текстов Ареопажитик.

Рассмотрение таких аналогий удобнее всего начать с выяснения проблем, связанных с термином «апофатика». Насколько нам известно, Платон такого слова не употреблял, по крайней мере, в качестве концептуального понятия в текстах диалогов оно не фигурирует. Однако один из выдающихся отечественных исследователей платонизма уже в работе «Очерки античного символизма и мифологии», написанной в 1928 г., отмечал: «... для платонизма нет апофатики, которая не была бы символизмом и пластикой, т. е. оптически-осязательным изваянием. И нет для него никакого явления символа, оформления, которое бы не таило под собой апофатическую глубину»¹⁶.

Как известно, термин «апофатика» в традиционном контексте употребляется для обозначения соответствующей традиции в богословии,

¹⁵ Там же.

¹⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 649.

начинающейся с произведений Псевдо-Дионисия Ареопагита. В философских текстах этот термин фигурирует нечасто и, в общем, достаточной определенности по поводу его значения нет. В тексте настоящей работы употребление этого понятия в целом коррелирует с традицией богословия¹⁷, в русле которой термин получил легитимацию. Вспомним, что обращение к апофатике стало необходимым в силу актуализации проблемы пределов и границ языка: Бог есть, но нет такого имени, которое бы описывало в терминах языка его атрибуты. А раз нет имени для его атрибутов, значит, вполне адекватно мы можем выразить только то, чем он *не является*. Вот как описывается эта процедура в классическом труде «*Cogrus Aereopagiticum*»: «... те, кто возлюбил истину независимо от какой бы то ни было истины, должны воспевать пресущественное Богоначалие, которое является некой преобладающей бытие Сверхблагостью, не как Разум или Могущество, не как мышление или Жизнь, или Сущность, но как (нечто) совершенно *исключающее* (здесь и далее курсив наш. — Э. Л., В. Р.) какое-либо изменение, свойство, жизнь, воображение, представление, наименование, разум, мысль, мышление, сущность, состояние, основание, предел, беспредельность, т. е. *все, что присуще сущему*. Однако, поскольку как основание благодати оно по бытию своему является причиной существования всего сущего, то (*после мысленного исключения*) всех качеств им необходимо воспеть богоначальный промысел»¹⁸.

Таким образом, под апофатикой в традиционном значении этого термина имеется в виду такая процедура мышления, в которой посредством исключения (отрицания) атрибутов делается указание на имя, назвать которое невозможно: любое название искажает природу и сущность искомого имени и обнаруживает лишь бессилие языка. Иначе говоря, это такой исследовательский прием, который позволяет описать ситуацию максимально адекватно ей самой, постоянно откладывая на будущее сам момент называния вещи либо же вовсе избегая его. Это бегство от имени, недоверие к имени делает актуальными все виды символизма (интерпретация Платона в цитируемом тексте А. Ф. Лосева) и метафоры (Ж. Деррида). Отметим, что тематизация символического значения божественных имен также занимает весьма существенное место в рассуждениях Дионисия Ареопагита: «Ныне же, насколько нам это доступно, мы можем приблизиться к познанию божественного лишь посредством соответствующих символов...»¹⁹. Эти средства решают проблему, заменяя имя символом, знаком, поддер-

¹⁷См., напр., комментарии и интерпретации ареопагитик в работе П. Минина: *Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие*. Киев, 1991. С. 337–391.

¹⁸Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Там же. С. 19.

¹⁹Там же. С. 18.

живая апофатическую традицию указания, ссылки, но не названия.

Подобная логика воспроизводится в большинстве сократических бесед. Ведь Сократа и Платона, так же как и Ареопагита, интересовали вещи, имеющие поистине божественную природу: добродетель, справедливость, знание, прекрасное, единое и т. д. И так же, подобно Ареопагиту, Платон часто воспроизводит в беседах ситуацию, ссылающуюся или косвенно отсылающую к проблеме ложности имен, в более мягком варианте звучащую как проблема недоверия имени: «... каким образом, признав неизреченность и сверхименуемость пресущественного Божества, мы можем предпринимать исследование о Божественных именах?»²⁰. Фактически недоверие к имени как к тому, что, по словам Алкивиада для эллинов «само собою ясно»²¹, всегда было достаточной причиной для сомнения и начала поиска. Привычность, рутинность, повседневность, ситуация, когда все было «само собою ясно», не вызвала доверия у философа, обманывала своей мнимой простотой. В этой рутине и повседневности растворены и растиражированы те сущности, которые «превыше любого слова»²². Поэтому люди, просто называя их, изначально принимают презумпцию доверия имени, подобно тому, как мудрые Гипсий, Алкивиад (1), Кратил в одноименных диалогах обычно, по привычке, доверяли именам простых, само собой разумеющихся вещей, называя их «прекрасными», «благородными», «правильными». Итак, первая процедура, с которой начинается сократический поиск, — это процедура сомнения, в первую очередь сомнения в отношении «правильности имен» (Кратил). Возможно, имена лгут, и так появляется аргумент, цепь рассуждений от которого приводит к появлению конструкций в апофатическом ключе.

Аргумент «ложности имени», с которым мы встречаемся в диалогах «Теэтет» (157b), «Кратил» (440c), «Софист» (239a, 244d), так же как и в текстах Ареопагитиков, делает необходимым обращение к отрицательному высказыванию. Имя навязывает нам себя и волю того, кто это имя присвоил, — этот мотив служит основанием недоверия очевидности. «Не свойственно разумному человеку, обратившись к именам, улаживать свою душу и, доверившись им и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает»²³. И действительно, лукавство Сократа, заранее *знающего*, что найти искомую истину невозможно: люди заблуждаются из-за того, что лгут слова, — обрекает собеседника на «блуждание» в пространстве языка. При этом такое блуждание не

²⁰ Там же. С. 19.

²¹ «Я думаю, мой Сократ, что афиняне, да и все остальные эллины, редко задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо, они считают, что это само собою ясно». — Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 234.

²² См.: Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена.

²³ Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 680.

тождественно заблуждению, поскольку притягательная сила поиска обращает собеседников в игроков, изящно балансирующих на границе допустимого.

Эта граница «блуждания/заблуждения», «слова/закона» обнаруживается особенно четко в тех случаях, когда участники беседы, исчерпав традиционные аргументы, начинают обращаться к аргументам отрицательного высказывания и блуждать на границе утверждения/отрицания». Обратим внимание на логику рассуждений и результаты поисков этих «блужданий», рассмотрев фрагменты диалогов «Софист» и «Парменид».

В «Софисте» обращение к отрицательному высказыванию и апофатическая логика демонстрируются с наибольшей очевидностью в рассуждениях Элейского гостя и Теэтета о бытии и небытии, которым посвящены фрагменты 237–264. Чужеземец, ссылаясь на незыблемый авторитет Парменида, приводит аргумент из его поэмы «О природе», и тема беседы начинает разворачивать проблематику «бытия/небытия». При этом внешне, вроде бы не желая противоречить великому мудрецу, собеседники приходят к выводам, которые, подобно заявлениям Горгия, разбивают стройность и простоту тезисов философа. Важен для нашего исследования момент завязки разговора, не просто начинающийся с отрицательного определения, а прибегающий к нему как бы вынужденно, в ситуации, когда никакого другого способа рассуждений больше обнаружить нельзя. Приведем это определение полностью, как оно было произнесено Элейским гостем: «Но, *по крайней мере* (здесь и далее курсив наш. — Э. Л., В. Р.), ясно хоть то, что небытие *не должно быть отнесено* к чему-либо из существующего»²⁴. Трудный и, по словам Теэтета, «совершенно неразрешимый вопрос» обнаруживает ограниченность и бесполезность любых риторических и логических средств. Небытие нельзя определить и назвать — эта ситуация, когда нет и не может быть имени, подобная той, которая инициировала появление текстов Ареопагитиков, — ситуация логической беспомощности и *крайнего* затруднения, связанные с «невыразимостью и непоименованностью», бросает исследователю только один спасательный круг — возможность обращения к апофатике. Мы не знаем никаких имен для атрибутов небытия, но мы, *по крайней мере*, знаем, чем оно не является. Очевидно, что логика рассуждений Элейского гостя и Теэтета в точности та же самая, что и в классическом апофатическом каноне: «Дионисий неистощим в перечислении всевозможных предикатов, которые не могут быть присвоены Богу. Какие бы предикаты мы ни приписывали Ему, мы с гораздо большим правом

²⁴ Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 302.

должны отвергнуть их, как несоответствующие существу Божию»²⁵.

Таким же образом как не соответствующие «небытию» отвергаются в дальнейших рассуждениях Чужеземца и Теэтета признаки единства, выразимости, произносимости и мыслимости. В результате, казалось бы, собеседники приходят к согласию в том, что «небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить, и в том, что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла»²⁶. Такое определение, несомненно, по сравнению с предыдущим, общеотрицательным, имеет форму более конкретного и создает видимость успеха. Однако движение языка, «блуждая», делает еще один круг. И этот круг, повторяясь несколько раз (фрагменты 238–240), начинается и заканчивается попыткой разрешения все того же противоречия имени: процедура наименования небытия — это процедура приписывания имени, в результате которой искомое перестает быть самим собой, надевая маску и принимая обличие бытия. И в ситуации, когда искушенный в мудрости приезжий гость из Элеи отчаивается «искать правды о небытии», передав право ведущего беседу своему молодому спутнику, в словах последнего появляется конструкт, задающий смысловой центр диалога. Речь идет, как представляется, о «самом апофатическом» термине платоновских текстов — понятии «иное».

Функционально это понятие появляется как результат процедуры обращения: иное — это то, что делает бытие небытием, и наоборот. Но проблема в том, что герои диалога уже находятся в затруднительном положении по поводу поиска «чистых» видов бытия и небытия. Суть их затруднения ясна и состоит в том, что уже в процессе названия вещь перестает быть самой вещью, становясь чем-то, не присущим ей, *иным*. Значит, преодолеть парадокс имени можно не только посредством избегания процедуры названия вообще, а изящно ссылаясь на «иное». Для этого необходимо сделать весьма существенную оговорку о том, что природа «инога» распространяется на все. Так появляется ряд определений, не являющихся по форме отрицательными, однако сделанных вполне в апофатическом русле: «движение есть совсем иное, чем покой», «движение есть иное, чем тождественное»²⁷. Еще один шаг — и разрешается еще недавно казавшаяся тупиковой ситуация: «каждая часть природы инога, противоположная бытию, и есть в действительности то самое — небытие»²⁸. Отважился предположить, что присутствовавший в начале беседы Сократ, возможно, задремал или оставил собеседников, найдя более интересную компанию. Иначе,

²⁵ *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. С. 350.

²⁶ *Платон.* Собр. соч. Т. 2. С. 303.

²⁷ Там же. С. 327.

²⁸ Там же. С. 332.

думается, он бы не преминул замкнуть круг размышлений ехидными вопросами и вернуть приезжего мудреца к новому витку поисков. И действительно, мог ли Сократ оставить без внимания вопросы относительно природы иного самого по себе, а также того, как же так получилось, что чужеземец все-таки остановился на варианте «небытие есть»? Эти вопросы, конечно, остаются за пределами сюжетной и логической канвы диалога. Главное здесь другое. В результате долгих поисков и блужданий гений Платона предлагает диалектику инаковости — блистательную версию, пытающуюся преодолеть противоречия и парадоксы языка. Диалектику, которая почти через тысячу лет в богословии приобретет известность под именем апофатики.

В подтверждение того, что обращение к апофатике не является случайным для текстов Платона, обратимся к диалогу «Парменид». Видимо, не будет преувеличением сказать, что именно этот диалог сильнее всего мог повлиять на Дионисия Ареопагита²⁹, так как и предмет поиска, и цель, и логика не просто аналогичны, а практически воспроизводят одну и ту же схему рассуждений. В этом произведении процесс демонстрации разворачивается через тематизацию полагания единого. Так же, как в диалоге «Софист», предмет разговора постоянно ускользает от имени, и, очевидно, по той же самой причине наиболее адекватно в первоначальном приближении может быть схвачен в отрицательном определении: «...если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей»³⁰. И действительно, все, что имеет отношение к сущему, может быть рассмотрено как целое, состоящее из частей, и часть в составе другого целого. Единое мы не можем рассмотреть как сущее, поэтому отношения целого и частей, так же, как и все другие атрибуты, искажают его природу. Выполняя своеобразную апофатическую редукцию, Платон посвящает существенный фрагмент диалога подробнейшему описанию того, чем единое не является, последовательно «отсекая» от него все атрибуты сущего. Процедура редукции осуществляется посредством более 50 отрицательных определений единого, данных на страницах фрагментов 137d-142. В результате опять-таки, как в «Софисте», — конкретизированное отрицательное определение единого как несуществующего, потому что «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чув-

²⁹Неоплатонический характер произведений Дионисия не вызывает сомнений. См., напр., статью: *Грицано А. А., Шуман А. Н.* Псевдо-Дионисий Ареопагит // *Новейший философский словарь*. Минск, 2001; а также упоминавшуюся статью П. Минина. Однако это не является подтверждением того факта, что Дионисий был знаком с текстами Платона. Говоря о влиянии, имеем в виду не более чем возможные параллели.

³⁰*Платон*. Собр. соч. Т. 2. С. 360.

ственного его восприятия, ни мнения»³¹. Дальнейшее развитие диалога приводит к парадоксальным выводам. Начав с предположения о том, что единое существует, собеседники вынуждены признать его несуществующим, потому что «если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому»³². Подобным же образом и рассуждения «от противного» — что единого не существует — приводят участников диалога к тем же самым отрицательным определениям. Отметим, что и здесь, так же как в «Софисте», предпринимается попытка преодоления данного затруднения посредством обращения к «иному», которым заканчивается произведение. Это обращение удивляет своей неожиданностью и резкостью развязки. Собеседники вдруг обнаруживают, что из вывода о несуществовании единого следует, что иное тоже не существует. Последовательность такого умозаключения вызывает всего один вопрос: почему именно «иное» является темой, завершающей логику повествования? Можем ли мы в этом смысле доверять традиционным трактовкам, интерпретирующим соотношение «единое/иное» как проблему «идеального/материального»?

В контексте поставленной проблемы понимание «иного» как синонима материи представляется сильным упрощением, прерывающим стройность апофатического слога и его символический ряд. Не является ли указание на «иное» предложением автора не покидать пространство языка, где подозрение в «инаковости» изначально присуще самому имени, обманывающему нас самим своим звучанием? И если в диалоге «Софист» знак «иного» отчасти вписывается в структуру операциональных конструктов, помогая более успешному решению проблемы определения понятия, то уже в «Пармениде» это просто знак как таковой. Знак, указывающий на возможность продолжения разговора, дополнения к любому состоявшемуся и завершеному дискурсу. Ведь если предположить, что разговор платоновских персонажей имеет какие-то другие цели, чем демонстрацию этой возможности постоянного дополнения в пространстве языка, и что все бесконечные словесные завесы только загромождают текст и являются помехой для восприятия пресловутой «линии Платона», то в таком случае единственным предметом, «героем» и персонажем диалогов следует признать Ничто. Но это тема уже другого исследования.

Вероятно, настоящая статья оставляет без должной проработки и глубокого анализа ряд проблем, освещенных здесь лишь тезисно. Большинство из них еще ждут своего исследования, и есть основания надеяться, что оно состоится. Ведь в действительности словосочетание

³¹Там же. С. 369.

³²Там же. С. 401.

«универсум платоновской мысли» не является ни метафорой, ни преувеличением, поскольку сам корпус платоновских текстов далек от догматического канона прописных истин «учения объективного идеализма». Открытость читателю как еще одному полноправному участнику диалогов делает бесконечным и всякий раз актуальным каждое обращение к тексту, предлагая ему, читателю, а не Сократу или Пармениду поставить последнюю точку в беседе. Если только возможно ее поставить.

Томас М. РОБИНСОН

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА¹

Обратившись к частным проблемам размышлений Платона о взаимоотношениях души и тела, мы тотчас обнаружим характерную непоследовательность. С одной стороны, он с явным одобрением рассказывает о том, что некогда слышал философа, утверждавшего, будто тело — «могила» души (Gorg. 493a1–5). Как я отмечал, «в соответствии с этим воззрением, душа несомненно осмыслялась как подлинное “Я”, в то время как тело служило лишь его оболочкой. В качестве доктрины эта концепция весьма последовательна, поскольку “страсти” суть атрибуты исключительно души, а тело описывается буквально как “мертвый груз” (*tethnamen*), очевидно, несколько не участвующий в деятельности личности самой по себе».

С другой стороны, он рассуждает о теле как имуществе души (Alc. I., 131a ff). Следует подчеркнуть, что это имущество является не арифметически исчисляемым (как если бы кифарист наряду с прочими вещами владел кифарой), но скорее органическим (а именно кифарист обладает *рукой*, держащей кифару). Но, даже несмотря на подобные

¹Статья подготовлена по материалам доклада, прочитанного автором в Русском христианском гуманитарном институте зимой 2000 г. Публикуется впервые (*прим. пер.*). В качестве введения к обсуждению этой проблемы внесем следующие оговорки: 1) все работы Платона распадаются на три основные группы, которые можно охарактеризовать как «сократические», «средние» и «поздние»; 2) представления о душе, которые можно найти в сократической группе, в той или иной степени принадлежат историческому Сократу, относящиеся к последним двум группам так или иначе принадлежат самому Платону. Также, на мой взгляд, предпочтительнее старый перевод *psyche* как души, а не ума, поскольку он лучше отражает смысл *psyche* как «личности», или «подлинного «Я», что, судя по всему, стремился доказать и сам Платон.

© Т. М. Робинсон, 2005

© А. Ю. Рахманин, пер., 2005