

но или поздно должен зафиксировать, поскольку сам Парменид, вероятно, ограничился лишь поэмой. Впрочем, как бы там ни было, у нас все равно есть все основания принять учение Парменида как начало философии, ибо он первым в европейской традиции философствования указал на то, что предмет философии — бытие — действительно существует, более того, представлен каждому из нас *через* мышление и речь как связь, как деятельность определения, и, таким образом, истинным предметом философии и является эта деятельность определения, *через* которую открывается само бытие.

Отождествив же бытие и мышление, Парменид буквально продемонстрировал, что мышление само по себе абсолютно или, в терминологии Гуссерля, «интерсубъективно». Именно благодаря этому и возможны понимание, обучение, исследование. Но, будучи само по себе всеобщим, тождественным бытию, мышление «не существует» без мысли, без содержания. Содержанием же философии, или, в терминах Аристотеля, материей (субстратом), может выступать любой предмет, попадающий в сферу человеческой деятельности. Таким образом, являясь первой наукой или наукой наук, как и форма форм, сама по себе, отдельно от конкретного предмета, избранного для конкретного «рассмотрения», философия «не существует». Поэтому «сначала нужно взять само нечто, о котором имеется понятие, выделить ему противоположное и, как говорит Парменид, определяя и беря каждую вещь то существующей, то не существующей, искать, что последует для нее самой и что не последует, и что последует для них обеих, и что последует каждому соответственно ему самому, и соответственно иному, и обеим [вместе] соответственно друг другу. . . »

И. А. ГОНЧАРОВ

УМОЗРЕНИЕ И КАРТИНА МИРА КАК ВАРИАНТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЛАТОНИЗМА

Одной из загадок платонизма является, на наш взгляд, проблема его интерпретации в историко-философском аспекте. С одной стороны, история платонизма — давно разработанная дисциплина в рамках исторических исследований. С другой же стороны, многочисленные комментарии платоновских диалогов наводят на мысль совершенно иного рода, а именно о том, что диалог может быть прочитан

как современное для исследователя произведение. Это создает впечатление о вневременном характере платоновской философии. Начиная с традиции античного неоплатонизма и заканчивая комментариями М. Фичино, тысячелетняя традиция неоплатонизма рассматривала свой комментарий как воспроизведение «аутентичной» философии Платона. Причина такого отношения к платоновскому наследию кроется в самом жанре изучаемых произведений. Предметом сочинений Платона является всеобщее, не позволяющее рассматривать временную дистанцию как нечто определенное. И дело не только в том, что поиск истинно сущего предполагает исследование умозрительной области, лежащей за пределами космоса и времени. Единство предмета исследования еще не может служить достаточной гарантией для того, чтобы рассматривать тысячелетнюю традицию как вневременной фактор, что, собственно, и происходило в рамках ренессансного неоплатонизма. Предмет как нечто объективное является чистой абстракцией не только в философии, но и в науке, где он не может мыслиться вне метода, его выявляющего. Следовательно, единство предмета необходимо искать в том, что можно определить как субъективный фактор.

Прежде чем обратиться к феномену, который обозначен нами столь абстрактно, как субъективный фактор, необходимо разобраться в том, что мы понимаем под словом «субъективный». В первом приближении этим термином обозначается достаточно широкая область человеческой активности, противостоящая всякого рода общественной деятельности, т. е. традиционным формам жизнедеятельности, которые определяются требованиями морали, устоявшимися нормами поведения и технологии (речь идет о поведении в сфере производства). Если задаться вопросом о времени и месте такого проявления человеческой природы, то ответ будет вполне однозначным — это место и время досуга. Нам ни в коем случае не хотелось бы доводить дело до противоречия между общественной формой жизнедеятельности и тем, что мы определяем как область субъективного. Естественно, что и в досуге человек не свободен от требований морали и привитого ему с детства способа активности. Досуг можно даже рассматривать как продолжение общественной активности ее «свое иное». Однако досуг характеризуется определенной степенью свободы. Эта свобода может быть рассмотрена и по принципу абсолютной противоположности миру необходимого, создаваемого общественными практиками. С таким подходом мы встречаемся, в частности, у А. Шопенгауэра и в ранних произведениях Ф. Ницше, противопоставивших целенаправляющую деятельность человека стремлению забыться и презреть все условности

в минуты досуга¹. Таким образом, уже при попытке рассмотреть то, что связано с областью субъективного как досуга, мы встречаемся с тем, что может быть определено как «прерыв непрерывности».

Действительно, разделяя точку зрения противопоставления субъективного и объективного моментов в человеческой практике, мы вынуждены признать независимость мира субъективного. В этом отношении оно уже перестает быть «своим иным» человека общественного и становится самостоятельной областью исследования. Однако, исходя из требований монизма, предъявляемых ко всякой мало-мальски претендующей на понимание концепции, мы вынуждены все же выбрать приоритеты. Если взять за основу сугубо антропологические характеристики человеческой активности, то тогда досуг становится своего рода матрицей общественной деятельности. Классический же подход, берущий свое начало в гегелевском рационализме, представляет субъективное как иное особенной общественной практики. Оба подхода достаточно четко представлены в философской традиции XX столетия и поэтому не могут не влиять на историко-философские исследования, связанные, в частности, с платоновской философией. Попробуем же рассмотреть природу возможного монизма этих крайностей на примере платоновской традиции.

При исследовании истории платонизма вопрос о статусе субъективного является не неким внешним методологическим приемом, а самой его сущностью. Именно здесь, возможно, и лежит решение приоритетного для нас вопроса. Сама форма диалога как литературного жанра предполагает досужего человека в качестве персонажа. В этом отношении общественные и политические события являются как бы фоном, т. е. чем-то иным по отношению к событиям, разворачивающимся в рамках диалога. Это означает, что в том месте и в то время, в которое совершается диалог, мы освобождаемся от того, что связано с исторической спецификой. История становится здесь лишь неким внешним моментом по отношению к тому, что исследуется под видом «человека вообще». По-видимому, именно этот жанр исторического повествования впоследствии будет определен как «риторическая история».

Итак, исходным пунктом исследования в учении Платона является сам человек вне общественных отношений. Такого рода «вынесение себя» за рамки существующей практики является довольно распространенным приемом исторического повествования (Леонардо Бруни, Н. Макиавелли, Т. Мор и др.). Для нас не важно, состоялось ли это «вынесение себя» за рамки общественной практи-

¹Подробнее см.: *Гончаров И. А.* Философские основания гуманитарного знания. Сыктывкар, 1998.

ки по собственному желанию (платоновский Сократ), или принудительно (Н. Макиавелли), либо это было досужим занятием политика (Л. Бруни и Т. Мор). Мы не стремимся к тому, чтобы рассматривать столь различные по традиции и так далеко стоящие по времени произведения как один жанр. Нами движет желание лишь указать на то, что в случае обращения к истории как к внешнему моменту исследования человеческой природы, как правило, происходит встреча не просто с досужим человеком, а с политиком. И платоновский Сократ не является исключением. Если не он сам, то его ученики — Критий и Алкивиад имели непосредственное отношение к политической деятельности.

Отличает же платоновского Сократа от авторов «риторической истории» то, что он, исследуя человека как предмет, отказывается рассматривать его непосредственно, т. е. в рамках привычной для него деятельности. Поэтому то, что определяется нами как «вынесение себя» за рамки общественной практики, означает здесь не что иное, как сознательное действие, имеющее методологическое значение. Именно этот прием и определяется Платоном как признак философии. Так, исследуя праведную душу в «Горгии», Платон утверждает о философе следующее: «Иногда, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с природой, — душу простого мужа или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие» (Горгий, 526с).

Определение философии через противопоставление политической деятельности как занятия, достойного свободного человека, встречается в том же диалоге, когда устами одного из оппонентов порицается образ жизни Сократа. «Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь философию, наконец, и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней подольше, чем следует, и она погибель для человека! Если даже ты очень даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои годы, ты неизбежно останешься без того опыта, который нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым» (Горгий, 484d). Итак, в данном случае Калликл расценивает философию Сократа как своего рода полезное упражнение, которому необходимо уделять время в молодом возрасте. Взрослому человеку, занимающемуся политикой, некогда упражняться в философии, он занят более важными жизненными проблемами.

Критика Сократом софистов приводит к тому, что он становится в оппозицию к привычной для его сограждан политической практике.

Этот момент можно отметить не только в «Горгии», но и в «Протагоре», и особенно в первой книге «Государства». Собеседников Сократа выводит из себя нежелание понимать очевидные вещи. На него негодует Фрасимах в «Государстве» и Калликл в «Горгии». Калликл отмечает то, что метод Сократа сводится к смешению таких различных вещей, как природа и обычай (Горгий, 483). Здесь, на наш взгляд, может лежать и определение философии. В данном случае философия представляет собой рациональное осмысление человеческой практики в ее единстве. такое возможно только при одном условии — досужести философа. Для человека действующего, включенного в политическую борьбу, каковыми, собственно, и являются собеседники Сократа, в качестве синтезирующего начала выступает чисто практический момент. Его мало заботит то, что определения, даваемые им в различных условиях, и убеждения, лежащие в их основании, не согласуются между собой. Единство характера как начало сугубо практическое оказывается единственно возможной формой единства, присутствующего в человеческой жизни. Удивление собеседников вызывает непонимание Сократом этого ограниченного рационализма чистого праксиса. Человеческий разум выполняет здесь своего рода инструментальную функцию. Именно с этим ограничением и не согласен Сократ, желая показать, что сам праксис является не чем иным, как формой проявления разума. Попытка представить практические основания человеческой деятельности как область разумного требует отстраненности, что и приводит к такому методологическому приему, который мы обозначили как «вынесение себя за рамки» общественной деятельности. Сократа-философа отличает сознательность в исполнении этого акта. Здесь лежит существенная разница между «риторической историей» и философией.

В сократовском варианте философского дискурса мы встречаемся с осмыслением политической практики как единственно достойного занятия для свободного человека. Однако такая практика должна нести в себе еще и качественное отличие от всех других форм человеческой деятельности. Так, в диалоге «Политик» Чужеземец искусство управления называет главнейшим среди всех остальных искусств, которые являются вспомогательными по отношению к политике (Политик, 290). Отсюда политика необходимо отделить от шарлатанов, которые, прикрываясь общественным интересом, преследуют собственные цели. Речь идет о софистах. Политика в первую очередь отличает то, что он руководствуется благом не как удовольствием, а как пользой. Для него, как и для пастуха, польза «стада» является основной задачей. В этом, на наш взгляд, и состоит основное отличие политической практики от всех остальных видов деятельности.

Инструментальный рационализм софистов ограничен их собственными потребностями. Но именно через них они входят во всеобщую взаимосвязь, сущность которой выявляется в общественных закономерностях. «Так давай же, — сказал я, — займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности» (Государство, 369e). Через потребность человек оказывается связан с другими людьми. Чем больше у человека потребностей, тем в большем числе сограждан он нуждается. Отсюда следует вполне понятный вывод о том, что чем больше у человека потребностей, тем он более несвободен и более всего нуждается в обществе. Подлинная свобода состоит в освобождении от общества и от того, что не является необходимым для человека. В этом, собственно, и состояла принципиальная позиция Сократа. Киники же в лице Антисфена, а затем и Диогена понимали свободу именно как свободу от общества, которая в то же время выступала свободой и от своих собственных потребностей. При этом точка зрения Сократа доводилась до абсурда, поскольку под потребностями они понимали лишь животные нужды.

В данном контексте та самая досужность Сократа, которая подвергалась критике со стороны Калликла, приобретает совершенно особенный смысл. Досуг философа — это не досуг, во время которого останавливается всякая деятельность, ибо для нее уже не существует мотива. Досуг философа — это привилегия политика, т. е. человека, стоящего на вершине человеческой иерархии. Причем иерархия эта не случайная, так как случайность, присутствующая в человеческой судьбе, является иной стороной необходимости, связывающей общество. Иерархия, о которой может идти речь, — это иерархия деятельностей. Искусство политика является такой формой практики, которая мотивируется непосредственно благом всего общества. Все остальные виды деятельности будут подчинены искусству политики.

Отсюда следует довольно парадоксальный вывод о том, что мотивация политика имеет своим основанием отстраненность от повседневного и практического. В этом случае досуг политика становится своего рода матрицей всякой общественной деятельности, ибо практика политика подчиняет себе все остальное. В рамках философского осмысления платоновского наследия этот вывод весьма знаменателен, так как предлагает весьма интересную модель человеческой практики. В современном общественном знании преобладает иная модель, описанная еще Гегелем и ранним Марксом. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс дает определение отчуждения человеческого рода. Так вот, человек отчуждается от своей собственной сущности, когда отчуждается от производства, когда начинает видеть

в нем нечто противостоящее его собственной человеческой сущности. Тогда, как считает К. Маркс, на долю чисто человеческого приходятся лишь животные потребности, с которыми человек себя и идентифицирует. Таким образом, противопоставление досуга общественной практике приводит к тому, что человек утрачивает свою собственную сущность. Именно поэтому, как считал Маркс, необходимо освободить от животного состояния не только пролетария, но и капиталиста, который также теряет свою человеческую сущность, отчуждаясь от общественной практики.

Ссылка на К. Маркса позволяет в наиболее отчетливой форме определить ту модель общественной практики, в которой человеческий досуг представляется как «свое иное» общественной деятельности. Если же обратиться к рассматриваемому Платоном досугу политика, то здесь мы встречаемся с противоположным подходом, связанным с тем, что мотивация общества как целостной организации возникает в рамках этого иного и что это иное отнюдь не изоморфно наличной человеческой практике. Определения сферы человеческой активности, связанной с досугом, весьма разнообразны. У Платона речь идет об умопостигаемом мире. Проникновение в этот мир может достигаться в минуты забвения, когда в человеке говорит сама природа умопостигаемого. Она действует в нас на бессознательном, животном уровне, когда все живое отдается во власть единой мотивации — эротическому стремлению к целостности, ибо эрос ведет все живое к совершенству и целостности, которые на уровне телесного существования, увы, недостижимы (Пир, 206b–207a). Таким образом, еще в «Пире» проводится различие между свободным времяпровождением политика и отдыхом обыкновенного человека. Последний бессознательно подчиняется телесному началу, которое и стремится к совершенству, но неспособно его достичь в силу того, что обречено всегда оставаться всего лишь частью целостного. А природа целостного, по мнению Платона, никогда не складывается из частей. Здесь уместно привести в качестве образца платоновского рассуждения его определения из диалога «Федон», где на примере гармонии и лиры Сократ доказывает, что идея предшествует сумме частей, а целостность должна полагаться как нечто отдельное и нетождественное этой сумме. Так, если душа и то, что мы называем телесной гармонией, тождественны, то мы можем использовать слова «душа» и «гармония» как синонимы, а так как это невозможно, то значит речь идет о совершенно различных сущностях (Федон, 92e–94e). В этих рассуждениях Сократа противопоставляется сумма и целое. Целостность же рассматривается как привилегия философского знания.

Итак, философское знание у Платона связывается с досугом и с по-

знанием целостного. Знание целого вовсе не связано со знанием частного, ибо они имеют совершенно различную природу. Опыт складывается из суммы частных случаев и создает навык, что может быть отождествлено со знанием. Соотношение знания целого, т. е. истинного знания, и навыка приобретенного в ходе какой-то конкретной деятельности, такое же, как и отношение между понятием и материальной вещью, соответствующей этому понятию. Хотя мы говорим о них как об одном и том же, однако они не одно и то же. В этом отношении досуг обыкновенного человека является продолжением его общественной деятельности. Поскольку же эта деятельность всегда обусловлена деятельностью других людей, то и в свободное время человек несвободен. Его досуг является иной формой общественной деятельности. Здесь хотелось бы обратить внимание на отмеченный А. И. Зайцевым феномен агональности, определяющий античную культуру². Состязание определяло тип досужести античного человека. Причем речь идет не только о спортивных соревнованиях, но и о состязаниях в красноречии. По этому же принципу строятся и платоновские диалоги, в которых собеседники Сократа зачастую стремятся не к истине, а к победе в словесной борьбе. С этим же характером античной досужести связывается структура многих платоновских произведений, в которых так и остается невыясненным, чье же мнение в конечном счете оказалось истинным. В соревновании, как и в жизни, сохраняется практическая сторона общественной жизни. Точно так же, как и общество строится на основе необходимости, так и состязание нуждается в оппоненте, ибо победитель немислим без побежденного. Таким образом, игра и досуг оказываются своего рода продолжением общественной практики. Первенство имеет большое значение независимо от того, где оно достигнуто. Оно желанно в любой форме. Таким образом, состязание превращается в своего рода репетицию общественной практики. И именно эту роль Калликл отводит философии, говоря о том, что ею должно заниматься в юном возрасте, при подготовке к настоящему делу. Несерьезная забава является иным серьезной деятельности. Из-за того, что структура отдыха и практики совпадают, игра и состязание становятся серьезнейшим занятием, сводя на нет человеческую свободу.

Предлагая совершенно иную форму познания, Сократ как бы удваивает понятия, усматривая, вместо суммы различного, тождество целостности. Так, политика для него становится не практикой отстаивания определенных интересов, а деятельностью, исходящей из понимания всеобщего. В соответствии с этим изменяется и понимание

² Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. Л., 1985.

досуга достойного политика. Таковым не является состязание с его случайностями. В часы досуга человек должен освободиться от своей особенной природы и познать себя через свой предел, т. е. через свое родовое понятие. Рассмотренная как риторика, т. е. как иное общественной практики, как простая рефлексия над событиями, философия остается иной формой борьбы, отстаивающей частные интересы. Политика же как сфера всеобщего интереса берет свое начало в свободе, которая определяется в качестве свободы от самого себя как части общественного процесса. Досуг является не чем иным, как возможностью освободиться от своей частности, от тех границ, которые общество полагает как меру. Поэтому одним из основных моментов философствования Платона является деперсонификация истины. Платон не связывает истину ни с именем Сократа, ни с именем его оппонентов. Истина не тождественна истинному мнению уже потому, что здесь форма не соответствует содержанию. Будучи облечена в слово конкретного человека, истина привязывается к частному, что противоречит ее всеобщему характеру. Именно здесь следует искать причины той самоиронии, которая так характерна для платоновского Сократа.

Этот процесс отделения истины от истинного мнения может быть понят и как скептицизм Платона. Ведь, отделяя истину от человека, ее произносящего, мы тем самым признаем несводимость друг к другу составляющих человеческого существа. Будучи вплетенным в космический порядок, человек не может не истолковывать истину практически, т. е. не придавать ей частного характера. Поэтому истина в форме мнения не может быть осуществлена. Сомнение выступает одной из составляющих сократовского метода. Но является ли этот момент основным в сократовском рассуждении? В том же «Горгии», ведя беседу с оппонентом, Сократ показывает возможность иной формы аргументации, нежели та, к которой прибегает его противник. «Но я, хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь, потому, что доводы твои нисколько меня не убеждают, а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей, ты стараешься вытеснить меня из моих владений — из истины. Я же пока не представляю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого — считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха. Но я думаю, что и ты ничего не достигнешь, если не получишь свидетельства от меня одного; всех же прочих свидетелей можешь спокойно отпустить» (Горгий, 472c).

Что в этом случае означает возможность у спорящих призвать в свидетели друг друга? По нашему мнению, не что иное, как отказ от своей точки зрения, от особенных интересов. Ведь именно эта особен-

ность заставляет нас добиваться успеха в глазах окружающих. Утверждение себя самого и своих интересов является жизненно важным моментом для человека. Поэтому проблема истины и лжи приобретает сугубо практическую интерпретацию. Ни один человек не будет кривить душой по доброй воле, если его к этому не вынуждают обстоятельства. А обстоятельства — не что иное, как практическое, которое включает человека во всеобщий космический порядок как нечто частичное. Следовательно, подлинный диалог предполагает совершенно иные правила, нежели обыкновенный спор. Здесь речь идет о выяснении сущности вещей, что возможно только при исключении практических моментов.

Следующий вопрос связан с определением того места, в котором происходит платоновский диалог. Философское исследование, требующее досуга, предполагает не только отрицание практического в его частичном варианте, но и некоторое пространство, в котором осуществляется исследование. Иначе мы будем иметь дело с чистым скепсисом. Если не предположить наличие некоего онтологического, а вместе с тем и практического основания для философского исследования, то тогда досуг как свобода может быть истолкован как досуг-произвол. Не случайно же в обыденном сознании навечно поселилось представление о философе как о чудаке «не от мира сего». Но этот отрицательный момент еще не способен создать то, что определяется как предмет философского исследования. Несмотря на наивность онтологических поисков, античная философская традиция искала бытийственную укорененность философской практики.

Деятельность человека подчиняется законам природы, обоснованием этой деятельности является чувственно воспринимаемый мир, непосредственным образом демонстрирующий нам свое бытие. Но этот же космос никогда не демонстрирует свою сущность — целостность. Деятельность политика отличается тем, что исходит из навыка, связанного со случайностью, неизменно сопровождающей человеческий опыт. Как мы уже выяснили, знание целого не складывается из частей. В соответствии с этим Сократ отказывается признавать истинным то, за что высказывается большинство свидетелей. Диалог предполагает усмотрение и в себе и в собеседнике всеобщей сущности — разума. Однако проявиться в полной мере разуму мешает частный интерес человека. Только досужие рассуждения как несерьезное занятие позволяют человеку отвлечься от повседневных забот. Философский дискурс случается на обособленном пространственно-временном отрезке. Поскольку определение этого пространственно-временного отрезка весьма затруднительно, то для начала прибегнем к аналогии.

Как уже отмечалось, досуг характеризуется некоей формой состязательности. Однако игровой характер этого времяпрепровождения связывается с обусловленностью. Так, борьба, как она существует в жизни, не проявляется в состязании в чистом виде. Спортивные состязания характеризуются вполне определенным местом и временем — начальными условиями всякой игровой деятельности. В своем исследовании Й. Хейзинга дает следующие характеристики игровой деятельности: «Не будучи “обыденной” жизнью, она лежит за рамками непосредственного удовлетворения нужд и страстей. Она прерывает этот процесс. Она вклинивается в него как временное действие, которое протекает внутри себя самого и совершается ради удовлетворения, приносимого самим совершением действия. . . Игра обособляется от “обыденной” жизни местом действия и продолжительностью. Изолированность составляет третий отличительный признак игры. Она “разыгрывается” в определенных рамках пространства и времени. Ее течение и смысл заключены в ней самой»³. Таким образом, игровая деятельность отделяется от повседневности рядом условий, основным из которых является пространственно-временная изоляция. Чем более условный характер носит игровая деятельность, тем дальше она отстоит от реальности.

Диалог как литературный жанр не только не лишен этой состязательности, но даже предполагает ее. Разве не к победе над Сократом стремятся его оппоненты? Подобно тому, как условия состязания позволяют уравнивать шансы соперников и выявить человеческую способность в чистом виде, так и предмет разговора в беседе Сократа берется вне конкретного отношения к данному предмету как самого Сократа, так и его собеседника. Таким образом, как и в состязании, шансы собеседников на победу в споре уравниваются. Но, в отличие от спортивного состязания, в диалоге Платона происходит то, что мы определили выше как «деперсонификацию» истины. В этом случае соревнование утрачивает всякий смысл, поскольку в понимании истины нами руководит некая анонимная сила, заставляющая собеседников согласиться с очевидным и истинным и отвергнуть ложное, противоречивое. Если продолжить аналогию со спортивным соревнованием, то диалог можно уподобить такому состязанию, в котором условий, уравнивающих шансы собеседников, так много, что всякое соревнование становится бессмысленным. Какое количество условий необходимо внести, чтобы соревнование потеряло смысл? Очевидно, их должно быть бесконечно много, поскольку каждый отдельный человек отличен от другого во многих и многих отношениях.

В диалоге борьба уступает место единству понимания, обуслов-

³ Хейзинга Й. «Homo ludens». М., 1992. С. 19–20.

ленному единством человеческой природы. Это единство кажется нам очевидным. Однако оно очевидно только для богов, поскольку боги могли в свое время управлять человеческим сообществом наилучшим образом. Они были подобны пастуху, пекущемуся о благе стада, но не о самом себе. «Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому, как сейчас люди, будучи существами, более прочих, причастными божественному началу, пасут другие, низшие природы» (Политик, 271e). Такое управление имело все преимущества благодаря тому, что бог, подобно пастуху, не был одной природы с теми, над кем он попечительствовал. Позже, когда боги оставляют свое попечительство над людьми, во главе государства становятся люди — политики, природу которых и предлагает рассмотреть Платон в упомянутом диалоге: «Вот миф и предпослал этому миф, чтобы показать относительно стадного питания, что не только все оспаривают это занятие у искомого нами сейчас лица, но также, что мы должны яснее рассмотреть его — того, кому одному только и пристало, по образцу пастухов и волопасов, иметь попечение о питании человеческого стада и носить соответствующее этому имя» (Политик, 275e). Отличие божественного пастуха от человеческого состоит в том, что у последнего оспаривается его право на руководство обществом. Противостояние и борьба начинаются между себе подобными. Единство природы человека служит причиной их разобщения, поэтому то, что принимается как очевидность, а именно единство человеческой природы, никак не проявляет себя на практике, где человек более склонен действовать, исходя из своих частных характеристик.

Единство человеческой природы начинает осознаваться уже в самом агональном характере свободного времяпрепровождения греков, когда соревнование основывается на идее равенства и поэтому обусловливается правилами. По этому же принципу и философия становится уделом свободного человека, осознавшего саму идею равенства на эмпирическом уровне — уровне полисного единства. Поэтому отнюдь не случаен упрек, который Сократ бросает софистам, состоящий в том, что они преподают за деньги. Не будучи полноправными гражданами, они не могут осознать себя равными с другими, а следовательно, отнестись к состязанию как к состязанию. Таким образом, для них форма диалога невозможна, поскольку она предполагает доведение идеи о равенстве человеческой природы до своего предела.

Помогавшая нам до настоящего момента аналогия философского дискурса и спортивного состязания, к сожалению, далее уже не может быть полезной. Дело в том, что правила, применяемые в различных состязаниях, являются условными. Из-за этого зачастую сам факт

победы также весьма условен, ибо, обладая одной и той же способностью, человек может оказаться как победителем, так и проигравшим, в зависимости от правил соревнования. В диалоге «Государство» оппоненты Сократа говорят о том, что человек, обладающий властью и могуществом, способен так изменить правила, что самый недобродетельный будет признан обладающим всеми добродетелями. «Чтобы это осталось тайной, мы составим союзы и общества; существуют также наставники в искусстве убеждать, от них можно заимствовать судейскую премудрость и умение действовать в народных собраниях: таким образом мы будем прибегать то к убеждению, то к насилию, так, чтобы всегда брать верх и не подвергаться наказанию» (Государство, 365d). Победа, полученная в состязании, условна. Если диалог воспринимать как своего рода состязание, то тогда истина окажется понятием весьма относительным, поскольку победившее мнение обязано своей победой не истине самой по себе, а правилам, определяющим условия состязания.

В этом отношении весьма показателен диалог «Политик», где Платон показывает, что не надо путать искусство управления со вспомогательными искусствами. Точно так же не стоит отождествлять условия получения истины с самой истиной. Именно поэтому деперсонализация истины, прослеживаемая в платоновских интермедиях, является одним из инструментов, с помощью которых осуществляется отделение философского дискурса от всех внешних условий. Форма диалога подобным образом скрывает и отделение единства как суммы частных и единств как целого. Сама форма диалога является определенным содержанием практики философствования. Именно поэтому, на наш взгляд, она способна служить своего рода универсальной матрицей философской проблематики платонизма.

Возвращаясь к вопросу об онтологических основаниях философской практики, мы вынуждены признать, что игровое пространство также не удовлетворяет нашим требованиям к тому месту и времени, в которых осуществляется диалог, поскольку игровое пространство имеет условный характер и целиком зависит от непосредственности космического начала, лежащего в основании человеческой повседневной практики. Мир истины должен иметь безусловный характер и силу непосредственности, равную чувственно воспринимаемому миру. Если расширить понятие игрового пространства и понимать под ним возможность созидания условной реальности, то мы можем прийти к весьма неутешительному выводу о бессмысленности философской практики как стремления через сознательные, вполне обусловленные действия создать безусловно сущее. Трудно сказать рассматривается ли подробно в философии Платона данная мысль, но в александрий-

ской философской традиции гностицизм наследует ее как достояние платоновской философии, чем вызывает критику в свой адрес со стороны Плотина, отстаивающего возможность и плодотворность философской практики. «Вообще, кое-что ими взято у Платона, а то новое, что они вносят, чтобы создать свою собственную философию, не имеет никакого отношения к истине» (Епп., II 9, 6; перев. Л. Ю. Лукомского). Однако, как бы ни защищал Плотин наследие Платона, разрывность условного и безусловного, целого и суммы, идеи и вещи, горнего и дольнего, является существенным моментом платоновской проблематики.

Насколько обоснован оптимизм тех последователей Платона, которые считают, что философствование как особый вид деятельности способен привести к миру безусловно сущего? С позиций новоевропейской философской традиции этот оптимизм возможен именно благодаря беспредметности этой практики. В философии, поставившей понятие на место непосредственно сущего, отсутствие предметности в платонизме было бы наилучшим подтверждением жизнеспособности этой традиции. Так, стремясь показать, что противоречия платоновской философии разрешимы в рамках неоплатонизма. Ф. Реген пишет о том, что форма у Плотина является чем-то бесформенным. «... И поэтому высшее свойство является в качестве силы ("Kraft"), сама же по себе она бесформенна»⁴. По тем же соображениям в некоторых русских переводах Плотина сознательно используется понятие «дух» при переводе слова «νοῦς»⁵. И хотя эти традиции исходят из совершенно различных историко-философских оснований, тем не менее для них характерно выделение ноэтического как *способности*, предполагающей онтологическое начало в качестве чего-то вторичного, вытекающего из него.

С нашей точки зрения, проблема взаимоотношения условного и безусловного в философии платонизма не решается так просто. Дело в том, что с понятием «дух» в европейской философии связывается в первую очередь то, что связано с объективным духом, т. е. с общественным сознанием. В античной традиции, как нам кажется, объективность и значимость мышления утверждается все же за счет поиска объекта как чего-то непосредственного. Отсюда — вопрос о «месте», где совершается диалог, как о месте, в котором случается истина, является не очередной метафорой, а действительным поиском онтологических оснований истины. Самое первое и простое решение этой проблемы дается Платоном в «Федоне», когда Сократ говорит

⁴ *Regen F.* Formlose Formen Plotin's Philosophie als Versuch, die Regressenproblem des Platonischen Parmenides zu lösen. Göttingen, 1988. S. 14–15.

⁵ *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. С. 8.

собеседникам, что философу лучше умереть, поскольку в этом случае он отправляется в мир истины (64a–b). Такое решение усиливает упомянутый дуализм платоновской философии.

Возвращаясь к вопросу о соотношении условного и безусловного в человеческой практике, мы видим, с одной стороны, невозможность построения царства истины как идеального объекта (что характерно для науки Нового времени) и полную подчиненность безусловных людских стремлений космическому, испорченному «телесностью смешения» (Политик, 273b) началу, — с другой. Следовательно, вопрос о возможности и осуществимости истины в этом мире становится вопросом о возможности совмещений идеального, условного человеческого творчества и непосредственности объективного. Это означает, что, будучи условной формой, как и всякое досужее занятие, философский дискурс должен быть вместе с тем чем-то жизненно важным, мотивированным неким непосредственным желанием. Существует ли в нас этот «теоретический аффект», так же как и наши обычные стремления? По мнению платоновского Сократа, этот аффект в нас существует и является не чем иным, как неистовством (Федр, 245). Любовное неистовство, о котором и идет речь в «Федре», является своего рода основанием диалога как определенной жанровой формы, ибо здесь человек способен забыть о себе самом ради чего-то вне его сущего. Таким образом, одержимость влюбленных создает то самое пространство, в котором человек забывает о себе и стремится к совершенству и целостности как к своей истине:

«Сократ. Но, милый Федр, не кажется ли тебе, как и мне, что я испытываю какое-то божественное состояние?»

Федр. И даже очень, Сократ, вопреки обыкновению, тебя подхватил какой-то поток.

Сократ. Так слушай меня в молчании. В самом деле, место это какое-то божественное, так что не удивляйся, если во время своей речи я, возможно, не раз буду охвачен нимфами — даже и сейчас моя речь звучит как дифирамб» (Федр, 238d).

В этом диалоге Сократ повествует о некоем своем видении мира в его целостности. Место, о котором идет речь в диалоге, как бы становится местом истины. Истина, являющаяся как нечто непосредственное, превращается в миф. Может ли она выявиться в иной форме, не будучи способом некоего видения? Вряд ли. Очевидность не требует основания, сама истина не требует для себя еще чего-то более истинного. В сочинениях Платона существует достаточно космологических мифов для того, чтобы интерпретировать их как своего рода аллегории того, о чем идет повествование. В том же варианте, в котором миф представлен в диалоге «Федр», он является не чем иным,

как умозрением, т. е. таким видением, которое открывается человеку в определенное время и в определенном месте.

Таким образом раздваивается сам жанр платоновского диалога. С одной стороны, здесь усматривается некий соревновательный момент, который утрачивается благодаря деперсонификации истины Сократом; с другой, — в рамках диалога наблюдается монолог. Этот монолог, будучи представлен в качестве мифа, является лишь правдоподобным описанием области умозрительного. Естественна научная ценность мифа невысока. Сведения, которые сообщаются, имеют такой характер, что их невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Это слово стоит как бы за пределами традиционных оппозиций «истина — ложь», «правильное — ошибочное». Сказка не является ложью уже потому, что ей невозможно противопоставить что-то истинное, как это обычно имеет место при употреблении слова «ложь». Но и понятие истины здесь неприменимо по той же самой причине. Лежащее вне практических интересов частного человека мифотворчество имеет мотивацию, отличную от всех других форм человеческой деятельности. Когда Сократ прибегает к мифу как к аргументу, то это совершенно закономерно, ибо отказ от истины в форме мнения предполагает и отстранение от серьезности спора. Миф не является ложью, но он и не является истиной. Сомнение по поводу того, что в точке зрения собеседника заключается истина, оборачивается тем, что слова Сократа зачастую облачаются в форму мифа, который не может быть формой истины. Миф, по-видимому, является завершающим моментом деперсонификации истины, в котором самоирония Сократа доходит до своего предела. Если вновь обратиться к диалогу «Горгий», то оказывается, что философия — не только занятие для юношей, но и вообще удел ребенка, ибо даже юноша не способен довольствоваться мифом вместо истины.

Миф связан с интересом к тому, что лежит за пределами очевидного. Более того, «миф — это первое слово, и именно поэтому к нему недопустимо применение характеристик истина–ложь». Именно на это Платон обращает внимание в «Кратиле», когда пишет о возможности соответствия между именами и вещами. Проверить истинность имен можно лишь тогда, когда сравнивают предмет и имя этого предмета. Парадокс заключается в том, что знание о предмете без знания имени невозможно. Первый учредитель должен был знать вещи до присвоения имен. Но знание, в свою очередь, без имени невозможно (Кратил, 438b). Тогда получается, что предмет и его имя суть одно и то же. Будучи первым словом, «миф» является в то же самое время и реальностью. Специфика «мифа» как слова среди других слов состоит в том, что здесь совпадают слово и значение. «Миф» не переносит

свое значение на другое, на иной предмет и поэтому не участвует в необходимой взаимосвязи мотивов человеческого поведения. В этом отношении миф бессмыслен. Обретает он смысл только тогда, когда освобожденный от космической необходимости человек способен одновременно и слышать и видеть слово. Акт умозрения превращает слово в реальность.

Таким образом, платоновский диалог можно уподобить дороге, ведущей в священное место, откуда открывается мир умозрения, мир единства вещей и имен. Наивность мифа уступает место взаимному переходу слов в вещи, когда уже не требуется серьезного обоснования, поскольку слово становится очевидностью. Эта очевидность демонстрирует единственно возможный вариант абсолютного обоснования. Все остальные формы обоснования и доказательства являются относительными. Скептицизм Платона — это не что иное, как неприятие истины в форме мнения, не могущего быть истинным по своей природе. Ограниченный рационализм, опирающийся на мнение, выдвигает, как правило, какое-либо одно основание в доказательство своей истинности. Доказательств и мотивов же существует бесконечное множество, что и показывает Сократ, предлагая собеседникам рассмотреть предмет всесторонне. Основным двигателем человеческих поступков выступает благо. Благом для каждого отдельного человека является его собственное существование. А подлинным основанием человеческой активности является бытие. Само же бытие раскрывается в умозрении, где оно становится тождественным первому слову.

То, что связывается с практическим, т. е. непосредственно жизненным, как правило, отграничивается от области рационального на том основании, что необходимость здесь очевидна и не нуждается в обосновании. Но если от человека скрыта сама природа очевидности, то его разум превращается в продолжение стихийных природных сил и таким образом утрачивает свою природу. Ограниченный разум есть не что иное, как противоречие в исходных принципах. Только включая в себя практическое, показывая его необходимость и его основания, разум сможет претендовать на знание. Поскольку в основе практического лежит бытие, то, лишь раскрыв природу бытия как целостности, мы можем говорить о рациональности и разумности человеческой природы. Бытие как основание слова, или же бытие-слово как миф, становится единственной очевидностью, заставляющей философа сомневаться в очевидности всего остального.

Ведет ли такое понимание разума к скептицизму? Является ли образ жизни тех же киников воплощением философской мудрости? Почему Платон настаивает на общественной значимости философии? Почему вместо отшельника Платон предлагает нам политика в каче-

стве практического идеала? Ведь мудрость, равно как и глупость, является делом сугубо индивидуальным. Если человек совершенствует свой интеллект, то это — его личное дело, и обособление от всего, что может этому помешать, вполне естественно. Однако возможна ли мудрость в одиночестве? Ведь основанием мудрости является отказ от преследования своего частного интереса в диалоге. Достигается это через осознание равенства твоей собственной природы природе собеседника. Это равенство может быть обусловленным, как в состязании, или же безусловным, как в состоянии любовного неистовства. Именно здесь, когда природа человека рассматривается как нечто единое, бытие человека становится равным бытию вообще, и его слова становятся этим же самым бытием. Царство этой очевидности дает разуму то, что ему так необходимо, а именно онтологическое основание. Философская практика как совместное умозрение предоставляет нам возможность абсолютного утверждения разума как сущего.

Однако даже утверждение философской практики как деятельности узкого круга единомышленников еще не свидетельствует в пользу того общественного значения философии, которое ей приписывал Платон. По-видимому, для ответа на этот вопрос следует перенести рассуждение в несколько иную область, а точнее, поставить вопрос о социальном статусе философии, или, выражаясь современным языком, вопрос о философии как социальном институте. Вполне возможно, что Сократа этот вопрос еще не интересовал. Но он мог заинтересовать Платона после казни Сократа. Сократ был казнен как софист. В качестве частной деятельности философия превращалась в софистику (занятие Сократа для самоутверждения самого Сократа). Была ли возможность по-другому зафиксировать в общественной практике философию? Скорее всего, нет, ибо частная форма организации предполагает и частный интерес. Таким образом, первое появление философской практики как деятельности, направленной на отыскание истины, сразу же становится противоречием. Философу лучше уйти из общества, но мудрость имеет общественную природу, следовательно, уйти невозможно. Занятие же философией как частной практикой уравнивает ее с софистикой. Единственное укрытие для философа — это досуг. Но и здесь она истолковывается как состязание. То же, что составляет природу разума, не фиксируется в социальных практиках. Отсюда следует единственный вывод: философия должна социализоваться во всеобщей форме, каковой является деятельность политика. Только политик может быть представлен не как частное лицо.

В общественной жизни античного полиса можно выявить направленность, которая состояла в узаконивании всеобщего, что являлось не чем иным, как созданием государства. Платон в «Государстве»

превращает философа в политика и противопоставляет сфере частного интереса всеобщую социальную практику в форме государства, которая позже будет определяться как гражданское общество. В сфере государственного строительства Платон стремится противопоставить две формы существования — природную, космическую, где человек руководствуется своей животной природой, и разумную, где исходным принципом человеческой деятельности является всеобщее. Именно здесь место философу, который и является политиком.

Потребность выделения сферы всеобщего интереса продиктована не только необходимостью определить социальный статус философа. В афинском полисе эта необходимость была осмыслена в качестве одного из результатов проигранной войны. Не оружие победило афинян, а отсутствие единой воли и власти, руководствующейся интересами всего общества в целом. Описанный Ксенофонтом случай казни стратегов по обвинению их как частных лиц после удачно выигранной спартанцами битвы (Ксенофонт. Греческая история, 71–34) показал насущную необходимость пересмотра статуса государственного человека. Политику необходим был иммунитет от гражданского права. Именно создание этого иммунитета и совпадает, на наш взгляд, с созданием политической сферы, сферы всеобщего интереса.

Осмысление государства как формы, в которой могла реализоваться всеобщая общественная практика, приводит Платона к мысли о том, что единственной возможностью устранить все противоречия, связанные с социальным статусом философа, является превращение его в политика. Этот синтез показывает, что для Платона политик не является обычным человеком. Если во главе государства становится невежественный человек, то это еще не значит, что он политик, точно так же, как вольноотпущенник еще не является свободным человеком. Доблесть политика опирается на видение всеобщего. В некотором отношении политик, как и философ, является фигурой «не от мира сего». Чтобы действовать в рамках всеобщего, он должен его знать. Но что значит знание всеобщего, как не видение, в котором совпадают слова и вещи? Политик является не жителем обусловленного космоса, но целостностью безусловного, проникающего в человеческое общество. Проникает эта целостность через провидение, или откровение, которое является умозрительной практикой философа-политика. В этом отношении политик становится чем-то гораздо большим, чем просто правителем, он становится космогенетором. Ведь первая реальность не дается еще как наличное бытие. Если философ что-то и видит, то это видение неразрывно связано с первым словом, поэтому в определенном смысле умозрение тождественно творчеству.

Здесь совершенно изменяется значение сказки, мифа. Приводя в

качестве пояснения своей мысли миф, платоновский Сократ не дополняет это пояснение вопросом о том, что может быть более достоверным, чем миф, несущий в самом себе свое обоснование. Именно поэтому мифы бессмертны. Они могут повременить с тем, чтобы быть объявленными единственной реальностью. Платон в «Государстве», создавая миф о трех типах людей, совершенно спокоен относительно его судьбы, ибо если два первых поколения будут в нем сомневаться, то для третьего он уже будет единственным объяснением и истиной (Государство, 414с–415d).

Почему для Платона одни мифы предпочтительны, а другие — нет? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, поможет выяснить разницу между умозрением и картиной мира. Миф как первое слово и умозрение не может быть более или менее истинным по отношению к другому мифу, отличаются они в применении. В качестве своего рода идеологии мифы перестают быть продуктом умозрения, но становятся технической единицей, из которой создается мир наличного бытия. Картина мира, таким образом, в качестве законченной формы является у Платона неотъемлемой частью идеологии. Картина мира отнюдь не свободна от влияния общественной практики. Более того, отсюда может следовать утверждение о том, что космос организуется и упорядочивается одновременно с упорядочиванием человеческого общества.

Еще одним следствием данного рассуждения является то, что картина мира противостоит умозрению как обусловленное безусловному. Политик, подобно демиургу, создает космос, но не живет в нем. С появлением платоновского политика существенным образом изменяется то, что принято определять через непосредственное и очевидное. Очевидность первого плана, т. е. то, что называется космосом, отнюдь не является таковой. Эта очевидность на самом деле имеет свое основание в чем-то ином и поэтому является не очевидностью, но царством необходимости, где всякая определенность связана с такой же определенностью, и так до бесконечности. Этот космос скучен и неинтересен, он не может быть местом обитания человека. Поэтому Платон в «Законах» говорит о том, что его натурфилософское чтение существенным образом отличается от учений физиков Анаксагора и Демокрита. «Но те же самые люди снова допустили ошибку в понимании природы души и того, что она старше тел. Считая, напротив, ее моложе, они снова, так сказать, повернули все вспять, особенно же самих себя. Все то, что проносилось по небу у них на глазах, показалось им наполненным камнями, землей и многими иными неодушевленными телами, а которые разделились первоначально космоса. Это-то вызвало тогда безбожие и отвращение к такого рода занятиям» (Законы, 967e).

Первичность разумного предполагает и то, что в основании картины мира лежит именование, тождественное творению. Политик у Платона — это не только философ, но и создатель картины мира, т. е. того, что людям кажется очевидным. Поэтому здесь миф первичен, но очевидность в умозрении, тот же миф, становясь картиной мира, превращается в обусловленное, очевидность второго плана. Платоновский философ в своем пределе является демиургом космоса. Это сближение политика, философа и демиурга в платоновских диалогах приоткрывает завесу подлинного. Космос не является чем-то безразличным по отношению к человеку, а организуется им самим, ибо миф как первая реальность является словом, а то, что относится к слову, принадлежит к области понятного, к области человеческого. Первое слово является чем-то безусловным и как всякая очевидность и непосредственность не может быть представлено в качестве языковой *единицы*, но должно быть языком во всей его целостности. Поэтому миф не уживается среди дневных человеческих представлений, но живет в ночи, в сновидении и в видении одержимости, что и является подлинным умозрением. То же, что люди привыкли считать космосом, непосредственным образом связано с творчеством, если не человеческим, то богочеловеческим. Возникшая гораздо позже традиция историзма, определяющая космос через историю, не родилась на голом месте. И, по-видимому, не только зороастрийско-иудейский мессианизм может быть рассмотрен в качестве источника новоевропейского историзма. Этот историзм можно трактовать как восхождение к состоянию человекобожия. Но это единство божественного и человеческого должно быть посеяно до начала пути. Платонизм в этом отношении может быть воспринят как попытка описания бытия-в-себе, как некоей тайны, которой, увы, все никак не открыться человечеству в его историческом движении. Поэтому платонизм является предпосылкой историзма в силу своей принципиальной антиисторичности. Может быть, именно поэтому после всякого добротного рационального осмысления платоновских диалогов остается некий осадок недопонимания и двусмысленности, который по всем правилам формального рассуждения надо вывести за рамки дискурса, что и происходило во времена классического философствования, опирающегося целиком на традицию историзма.

Что же нового способно внести внеисторическое осмысление платонизма в современную философскую мысль? Здесь результат умозрения не передается непосредственно, а если и передается, то уже не как первая реальность. Значит ли это, что поиск бытия-в-себе бессмыслен? Но если изменить направление поиска и обратить внимание на практику философии как практику умозрения в качестве бессмы-

сленного занятия (разве может быть какой-либо еще смысл?), то получится алгоритм культуры как способности созидания смысла из его отсутствия. Путь платоновского диалога является обозначением истины, но никогда не ею самой. Практика философии есть вечное движение в правдоподобии, но отнюдь не ради него самого. Уподобляясь своего рода «зеркалу» современной культуры, философия Платона изоморфна исторической традиции как нечто принципиально иное и подлинное.

Т. А. МАКАВЧИК

ПУТЬ ПЛАТОНА К «СОФИСТУ» И «ПАРМЕНИДУ»

Становление платоновской философии, представленное во внутренней связи диалогов зрелого периода, является важной проблемой современного платоноведения. Интерес представляют два ее аспекта: теоретический и практический. Анализ философского содержания диалогов дает возможность проследить становление мысли Платона от представления о философии как стремлении к идее к философии как развитию идеи. К этому результату мысль идет отрицательным способом, от постановки вопроса в одном диалоге к разрешению его в следующем. Решение проблемы ведет к исчерпанию формы мысли и развитию содержания в новом виде, пока, наконец, сам диалог как форма познания не смыкается в монолог — в единый логос, где слово не отличается от мысли, а мысль — от самой сути дела. Теоретическое раскрытие внутренней системы диалогов Платона позволяет восстановить ту последовательность, в которой они изучались в платоновской Академии и, соответственно, должны изучаться в современном курсе истории философии.

Развитие зрелой платоновской философии, в отличие от ранних сократических диалогов, начинается с перехода мысли из области «чтойности» (выяснения сути предметов) в сферу нахождения принципа, определяющего суть бытия предметов.

Диалог «Менон» нельзя отнести ни к сократическим, ни к зрелым произведениям Платона. Он стоит на перепутье мысли. Хотя его внешняя тематика и характер остаются сократическими, Платон уже переходит здесь из области отрицательной диалектики в сферу определения отношения истинного мнения к знанию. Данное отношение основывается на представлении души как размышляющей субстанции. Именно это рассмотрение является поворотным пунктом, позво-