

Таким образом, примирение Платона и Аристотеля возможно не с помощью попытки доказать, что Аристотель — это платоник или что Платон не дотянул до тончайших различий смысла, как они присутствуют у Аристотеля, хотя в целом говорил о том же, и не на путях стирания терминологических различий, а на путях построения новой синтетической философии, которая органически объединяла бы учение о первой сущности Аристотеля и учение Платона о Благе.

К. В. ЛОЩЕВСКИЙ

ЭТИЧЕСКИЙ И ИДЕАЛЬНЫЙ РЕФЕРЕНТ ИМЕНИ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА «КРАТИЛ»

- Меня зовут Алиса.
— Довольно глупое имя. Что означает это имя?
— А разве имя должно что-нибудь обозначать? — с сомнением спросила Алиса.
— Конечно! — сказал Шалтай-Болтай с коротким смешком. — Мое имя обозначает мои качества. И довольно недурные, могу сказать. С таким именем, как у тебя, девочка, можно быть без всяких качеств. . .

Л. Кэрролл «Алиса в Зазеркалье»

Язык и речь всегда представляли собой именно философскую проблему. Возможно, что именно с демистификации языка, с критического рассмотрения его само собой разумеющейся связи с окружающим человека сущим, с открытия того факта, что он представляет собой самостоятельный феномен, требующий к себе особенного подхода, мышление перешагивает решающий рубеж, отделяющий мышление, которое мы бы назвали философским, от мышления, в котором внутреннее единство слова и предмета до такой степени самоочевидно, что имя воспринимается как некая часть именуемого, как его непосредственный репрезентант или даже как оно само.

Тематизация языка поэтому является необходимой задачей на пути преодоления архаичных форм мышления. Для того чтобы мыслить сущее как таковое, необходимо преодолеть свою захваченность им как тем сущим, которое окружает нас в своей повседневной подручности, и соблю-

дать по отношению к нему определенную дистанцию, что требует критического отношения к тому, что нас с ним наиболее тесно и интимно связывает, — к языку, речи, в которых выражается наше особое аффективно окрашенное отношение к окружающим нас вещам.

Первым (по крайней мере, из дошедших до нас) систематическим, хотя и в известной степени, обращением философской мысли к вопросу о происхождении и природе языка, в котором были обобщены и сведены к двум основным предшествующие языковые теории, является диалог Платона «Кратил». В общем контексте корпуса платоновских сочинений «Кратил» знаменует собой, наряду с диалогами «Горгий», «Менон», «Евтидем», переход от так называемого сократического периода (характеризующегося тем, что в сочинениях этого периода в повседневно употребляемых словах и понятиях обнаруживаются общие и более существенные корни), к периоду зрелого творчества, в котором будет развито учение об идеях как умопостигаемой сущности, бытийном основании всякого сущего.

«Кратил» представляется существенной вехой на этом пути, ибо в нем анализу подвергаются не отдельные слова и понятия, а ставится проблема генезиса и существа имени как такового, а вместе с ней и вопрос о бытийной значимости и эпистемологической ценности языка в целом. Ответ на основной вопрос «Кратила», возможно ли познание вещей из их имен, представляет собой важный шаг на пути к чистому мышлению, обособывающему себя самим собой и мыслящему в качестве своего истинного предмета умопостигаемое бытие — идею.

Вопрос о статусе и месте языка в человеческой, как практической, так и теоретической, деятельности, а также в его функциональном предназначении и возможностях с первых же формулировок основных положений, исходя из которых должно быть развернуто тематическое рассмотрение природы языка, смещается в сторону выяснения его происхождения. При этом на передний план такого рассмотрения выносятся две кажущиеся противоположными и взаимоисключающими теории происхождения языка: 1) теория, признающая некую природную правильность имени как основной структурно-семантической единицы языка; 2) теория, настаивающая на сугубо конвенциональном и произвольном характере языкового знака.

Однако то, каким образом сформулированы обе версии происхождения, а значит, в конечном счете природы языка, позволяет сделать вывод о том, что эти две, на первый взгляд, крайне полярные позиции оставляют возможность для использования имеющихся в них позитивных моментов в ходе конструирования общей теории языка, стремящейся охватить все возможные его аспекты. Исходные положения, с которых начинается дискуссия о языке в диалоге «Кратил», выглядит следующим образом:

1. Существует правильность имен (*ὀρθότης ὀνόματος*) каждой из сущих вещей, возникшая от природы (*φύσει τεφρυχία*), причем именем яв-

ляется не та часть звука (μορίον φωνῆς), которую иные, договорившись так называть (τινες συνθέμενοι χάλειν), называют именем, а прирождена (возникла — πεφυγέναι) некая правильность имен, одна и та же, как эллинам, так и варварам.

2. Правильность имен есть ни что иное, как договор и соглашение (συνθήκη καὶ ὁμολογία). Никакое имя (ὄνομα οὐδέν) ни для какого каждого из сущих (ἐκαστῶ οὐσένι) не возникло от природы, но они возникли по закону и обычаю (νόμῳ καὶ ἔθει) так называющих (именующих) (καλοῦντων), так и тех, кто приучает к таким именам (τῶν ἐθίσαντων).¹

Сразу обращает на себя внимание то, что в обоих приведенных положениях содержатся утверждения, существенным образом затрагивающие сам предмет обсуждения и нуждающиеся в более подробном рассмотрении. А именно, во-первых, возникает вопрос: понимается ли под именами в обоих положениях один и тот же феномен или они суть суждения о различных вещах, которые в каждом из высказываний лишь одинаково именуются, в то время как в одном случае имеется в виду одно, а в другом — другое? На такую мысль наталкивает тезис Кратила о том, что обладающее природной правильностью имя есть нечто иное, нежели звуковой комплекс, правильно (по соглашению) обозначающий каждую вещь. При этом в тезисе не содержится никаких указаний ни на характер этой прирожденной имени природной правильности, ни на то, каким образом связан фонический комплекс, обычно принимаемый за имя, с подлинным, природно правильным именем (так как трудно сказать, кому принадлежат слова о том, что «иные договорились называть каждую вещь частицей звука», Кратилу или цитирующему его тезис Гермогену). Кроме того, не слишком многое можно узнать из этого утверждения природной правильности имен и о том, что суть как таковые и эти самые «подлинные» имена, каким образом они возникли (ведь трудно предположить их непосредственное порождение как φύσει ὄνομα) и каким образом они функционируют как языковые знаки.

Во-вторых, в тезисе Гермогена о конвенциональном происхождении имен также имеются примечательные аспекты. Так, хотя именованья по договору и соглашению, безусловно, в своем истоке суть произвольные обозначения, все же в качестве данных в эмпирически сущем языке они уже не произвольны, а зависят от закона и обычая, т. е. их функционирование в качестве имен, «мельчайших частей нашей речи», обусловлено фактом принятия их в качестве таковых языковой общностью говорящих на данном языке. Это означает, что сам факт функционирования языка свидетельствует о существенной детерминации произвольности словотворчества, пусть даже имена и имеют первоначально произвольный характер.

¹ Платон. Кратил. 383а.

Конвенциональное именование — как принятие говорящими языковой инновации, закрепление ее в языке, т. е. превращение в языковую норму (приучение — ἐπιζέσθαι) — совершается в языке постоянно. Всякий раз, принимая инновацию, говорящие заключают между собой негласный договор, получающий силу закона (νόμος), именно благодаря тому, что он исполняется, что само по себе возможно потому, что закон, если он действительно закон, представляет собой не фиксацию какой-либо индивидуальной или коллективной воли, а есть «нахождение существующего» или «стремление к бытию»,² т. е. сам факт возможности языковой коммуникации указывает на то, что в языке, поскольку он вообще функционирует как язык, постоянно осуществляется какая-то, может быть не слишком бросающаяся в глаза, работа по истолкованию сущего относительно его бытийного основания, или, как говорит Платон, неких прочных основ вещей (τῶν πραγμάτων τινὰ βεβαιότητα).³

Поэтому вопрос о происхождении, а равно и природе имен, может быть решен лишь в контексте выяснения того, что представляет собой эта составляющая бытийную основу вещей сущность (οὐσία).

При этом позиция, согласно которой имена обязаны своим происхождением договору и соглашению, отождествляются с известным тезисом Протагора («ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον ἐστίν»),⁴ из которого следует, что какими вещи кому-либо представляются (φαίνεται), такими они для него и будут (ἐστίν), и который, в свою очередь, исходит из фундирующей такого рода мнение онтологической установки, отождествляющей видимое, воспринимаемое при помощи чувств (τὰ φαινόμενα), и сущее (τὰ ὄντα).

Однако принятие тезиса Протагора ведет к фактической отмене самой возможности какого бы то ни было утверждения, обладающего каким-либо значением (соответствующего или не соответствующего «действительному положению вещей», т. е. утверждающего о существующем, что оно существует, о несуществующем, что оно не существует). Более того само существование сущего как какого-либо определенного сущего оказывалось бы невозможным, ибо его определенность и есть по сути то, что высказывается в утверждении (определении) как в ἀποφάντων λόγος.

Поэтому в учении об именах Платон верен своему отвержению софистического релятивизма, настаивая на необходимости исследования сути вещей. Эта позиция коренится в признании ключевого элейского тезиса о единстве бытия и мышления, в утверждении за вещами умопостигаемой природы, которая и является, собственно, причастностью эмпирически сущих вещей бытию, или истинно сущему. Однако в вопросе об именах и

²Платон (?). Минос, 315, 316.

³Платон. Кратил, 386е.

⁴Там же, 385е.

вообще о языке такой подход ставит перед Платоном и его стремлением к чистому мышлению, свободному от телесно-чувственных влияний, дополнительные трудности. Ведь если допустить, что употребляемые в обычной речи «произносимые вслух», а значит, воспринимаемые чувствами имена строго соответствуют в своей целостности структуре умопостигаемого бытия, то в таком случае, во-первых, мы бы имели дело с жесткой моносемантической системой, не допускающей никакой языковой свободы и языкового творчества и мало общего имеющей с конкретным эмпирическим языком; во-вторых, не слишком ясно было бы, каким образом в такой языковой системе находил бы свое выражение повседневный опыт встречи с единичным, таким-то и таким-то подручным сущим, составляющий основу обычной человеческой деятельности и представляющий собой по сути предмет языковой коммуникации; в-третьих, встает вопрос о миметической природе именования, которая представлялась Платону несомненной, а именно, как возможно телесно (а материалом, при помощи которого имя приобретает возможность быть использованным в человеческой коммуникации, может служить исключительно человеческое тело) подражать умопостигаемой сущности?

Кроме того, если имена выражают умопостигаемую сущность, то отпадает необходимость в диалектическом рассуждении, ибо все то, что нуждается для своего постижения в диалектике как особого рода интеллектуальной деятельности, а именно, сама структура подлинно сущего — умопостигаемого бытия могла бы быть выяснена непосредственно из имен. Нуждается также в прояснении неясный характер связей между идеей, вещью и именем. Поэтому неясный, а потому часто ставящий в тупик и порождающий двусмысленности характер связей между идеей, вещью и именем нуждается в основательном прояснении, в ходе которого должен обрести четкие контуры ответ на вопрос о природе и существовании языка.

Для того чтобы установить характер того, как имя соотносится с идеальной природой сущего, которое оно обозначает, и каким образом и в какой степени определяется ею, Платон обращает внимание на нетождественность феноменальных проявлений вещи (ее «дел», «поступков» или «действий» — πράξεις) и того, что и как она есть, в том смысле, который Платон вкладывает в слово «быть» (εἶναι).

Вещи, как уже было выяснено, имеют некую собственную устойчивую сущность (λυτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιον) безотносительно к нам и независимо от нас и не по прихоти нашего воображения (τῷ ἡμετέρῳ φάντασμα) их влечет то туда, то сюда (ἐλχόμενα ἄνω καὶ κάτω) (буквально они влекомы вверх или вниз), но они возникают сами по себе (καθ' αὐτὰ πέφουεν), соответственно своей сущности (οὐσία).⁵

⁵ Там же. 386се.

По всей видимости сущность здесь может быть лучше понята еще не как платоновская идея — умопостигаемая основа эмпирически сущего — а скорее, в смысле аристотелевой φύσις — причины и истока движения, причем не хаотического, а целенаправленного движения сущего согласно его природе — вверх того, чья природа предписывает движение вверх, в надлежащее ему по природе место (например, огня); вниз того, природа чего обуславливает его движение вниз (например, земля).⁶

Сущность, или природа вещей, определяет прежде всего тот способ, каким вещи «ведут себя» или «действуют», т. е. являются в качестве феноменов, проявляя те или иные присущие им свойства, с которыми приходится сталкиваться и которые необходимо учитывать в каждодневной человеческой практике, т. е. в осуществлении, в свою очередь, действий в отношении вещей.

Действия вещей (πράξεις) совершаются (πράττονται) по природе тех же самых вещей (αὐτῶν), а не по нашему мнению, т. е. они совершаются в соответствии с сущностью, природой вещей; вещи «ведут себя» не так, как нам или им заблагорассудится, а мы, со своей стороны, не можем игнорировать являющую себя посредством таких «действий», т. е. своих феноменальных проявлений, скрытую в изменчивых вещах их постоянную природу и мнить, что вольны исказить их онтологический статус согласно своим субъективным, как мы сказали бы, представлениям.

Поэтому τέχνη, направленное на φύσει ὄντα, должно всегда иметь в виду φύσις таких ὄντα, ибо только в таком случае оно может достигнуть цели — произведения ὄντα κατὰ τεχνήν. При всякой встрече с сущим его природа должна иметься в виду — это само собой понятно, но констатируя эту очевидность, платоновский Сократ подводит к мысли о том, что говорение как техническое действие по отношению к вещам должно производиться в соответствии с природой их действий, а следовательно, с природой их самих.

Таким образом, в ходе обращения с подручным сущим сталкиваются два вида действий: во-первых, действия вещей согласно их природе; во-вторых, направленные на вещи действия людей, обусловленные, однако, природой вещей, претерпевающих воздействие: скажем, разрезание чего-либо как техническое действие (с одной стороны) возможно лишь потому, что в природе разрезаемого заключена возможность быть разрезанным, т. е. таково одно из «действий» подлежащего разрезанию, а в природе разрезающего — разрезать. Таким образом, разрезание есть действие в тройном смысле: во-первых, того, кто разрезает; во-вторых, разрезаемого; в-третьих, разрезающего, т. е. того, чем производится разрезание.

Говорение (λέγειν), по словам платоновского Сократа, есть одно из действий. Поэтому, как и всякое действие в отношении вещей, для то-

⁶Аристотель. Физика. В 1193а.

го, чтобы достичь своей цели, должно проводиться, во-первых, в соответствии с природой этого действия (т. е. в данном случае возможностью говорить о вещах, а это, как это ни покажется странным на первый взгляд, — действие вещей, коренящееся в их природе) и, во-вторых, с помощью того, что природой для этого предназначено (т. е. с помощью того, чьим действием будет возможность реализовывать возможность такого действия вещей, как говорение о них). Следовательно, говорить — есть действие по отношению к вещам, с помощью того, что предназначено для этого природой самих вещей, подобно тому, как то, что нож режет ткань, обусловлено, в конечном итоге, не его остротой, а тем, что в природе ткани наличествует возможность быть разрезанной острым.

В соответствии с этим, поскольку давать имена (*ὀνομάζειν*) входит как часть в нашу речь (*λέγειν*) (ведь дающие имена (*ὀνομάζοντες*) говорят слова (*λόγους*) называние (*ὀνομάζειν*) есть действие по отношению к вещам (*περὶ τὰ πράγματα*). Ведь действия были явлены нам (*ἐράνησαν ἡμῖν*) не для нас сущими (*οὐ πρὸς ἡμᾶς οὔσαι*), но имеющими какую-то особую природу тех же самых вещей (*τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι*).⁷

Из этого следует, что имена должны даваться в соответствии с природой именуемых вещей и с помощью природой же для этого предназначенных средств, а не по произволу именующего. В противном случае сам факт именования не будет иметь места.

Имя (*ὄνομα*) в таком случае представляет собой не что иное, как предназначенное природой орудие (*ὄργανόν*) для именования. Используя имя как орудие, мы чему-нибудь учим друг друга и различаем (*διακρίνομεν*) вещи как они есть (*ἢ τὰ πράγματα ἐλεῖ*), т. е. соответственно природе их действий, иначе говоря, способу их существования и им определенному способу их явления, показывания себя.

Имя, таким образом, есть некое орудие, подобное сверлу или ткацкому челноку, выполняющее две важные и связанные между собой функции — обучение (*διδασχάλια*) и распределение (различение) сущностей.⁸ Первая невыполнима без второй, ибо то, чему обучают при обучении, и есть по сути умение различать вещи по природе их действий, а следовательно, по сущности их самих, причем совершается такое обучение тем же самым способом, что и различение, — при помощи именования вещей теми именами, которые соответствуют природе этих вещей.

Язык рассматривается здесь, таким образом, с чисто функциональной стороны, за ним не признается никакого самостоятельного бытийного значения, кроме как выполнять предназначенную ему функцию. Однако в таком истолковании существа языка, в котором язык полностью исчерпывается своей функцией (обучать и различать сущее), заложена некото-

⁷Платон. Кратил, 387.

⁸Там же, 338 с.

рая проблематичность, ведь если бы дело действительно обстояло так, то сомнительно, чтобы язык смог вообще стать объектом критического разбора. Вряд ли обычный инструментарий каменщика или плотника вызвал бы такие вопросы относительно своего существа и происхождения. Кроме того, подобная интерпретация не может предполагать язык как раз реально функционирующим, как язык, на котором говорят, поют, бранятся или молятся, а опять-таки понимает под языком жесткую структуру, напоминающую, скорее, современные искусственные языки, специально созданные для какой-то ограниченной функции и не выходящие за пределы отведенного им употребления.

Впрочем, и для Платона язык предстает в какой-то степени искусственным творением, парадоксальным образом сочетая с этим свое природное происхождение. Для употребления имен не требуется особого проникновения в природу вещей, они всегда уже наличествуют как находящиеся в распоряжении именующего. То, посредством чего имена находятся в распоряжении именующего, есть, как говорит платоновский Сократ, результат труда, дело (ἔργον) законодателя (νομοθέτης) — закон (νόμος). Имятворец (ονοματούργος), т. е. тот, кто устанавливает имена неким изначальным образом, исходя из φύσις, а не пользуясь уже данными именами, есть поэтому законодатель, самый редкий из мастеров (δημιουργῶν), так как изначальное, т. е. без помощи уже данных имен, различение, позволяющее увидеть природу вещей и в соответствии с ней называть сущее, доступно только искушенному в искусстве называния мастеру.⁹

Устанавливая имена, законодатель воплощает в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы, обращая внимание на то, что есть имя (βλέπων πρὸς αὐτὸ ἔχεινο ὃ ἐστὶν ὄνομα), на его, имени, бытийную основу, так же, как мастер, изготавливающий ткацкий челнок, руководствуется его идеальным образцом, который, собственно, и есть челнок, так как бытие, как известно, по Платону, означает именно умопостигаемость, идеальность (Сократ: итак, не справедливо ли будет то, если мы скажем, что он (образец, εἶδος) и есть челнок — οὐχοῦν ἔχεινο διχαίονταί' ἄν αὐτὸ ὃ ἐστὶν κερκίς καλέσαιμεν).¹⁰

Имя тогда будет именем, т. е. сможет соответствовать своему идеальному образцу, когда будет выполнять свою природную функцию — использоваться при обучении и различении вещей по их природе. Таким образом, имя, подобающее каждой вещи, учреждается не в соответствии с идеальным образцом этой вещи, а в соответствии с идеальным образцом имени, подобающего этой вещи. Однако для того, чтобы выстроенная таким образом конструкция могла функционировать, оказывается необходимым, чтобы обе идеальные структуры — структура подлинно суще-

⁹Там же, 388ае, 389а.

¹⁰Там же, 389.

го, или совокупность идей и система идеальных образцов, в соответствии с которыми учреждаются имена для феноменальных вещей, — не только имели бы между собой какие-то соответствия, но и были бы полностью тождественны. Иными словами, каждый эмпирический язык для того, чтобы выполнять задачи, определенные ему самой природой, должен содержать в себе, как свое онтологическое основание (*παράδειγμα*), идеальную структуру, тождественную структуре истинно сущего умопостигаемого бытия.

Итак, имя посредством своего идеального образца соотнесено с идеальной структурой сущего, а через нее с эмпирически сущим (вещами и их «действиями»), и тем самым имя не произвольно, оно установлено в соответствии с природой вещей, определяющей природу их феноменальных проявлений. Но остается вопрос о так называемой «правильности» (*ὀρθότης*) имен от природы, т. е. о том, как звуки, составляющие имена, могут соответствовать умопостигаемой природе вещей и чем руководствуется *ὄνοματοποιός* при трансформации идеальной структуры в «тело» живого языка.

Для того чтобы прояснить существо вопроса о «правильности» имен, Платон обращается к такому значению *φύσις*, как род (*γένος*), причем оно так же, как и *φύσις*, сохраняет для него свой первый, ближайший буквальный смысл, связанный с порождением (*γένεσις*), т. е. возникновением *φύσει ὄντα* в соответствии с их *φύσις*, определяющей их *εἶδος* как зримый облик и онтологическое достоинство. Сущее одного рода (вида) естественным путем порождает сущее того же рода (вида) — лев льва, человек человека,¹¹ и в соответствии с этим определяющим его видом оно и должно именоваться, причем имя при таком именовании обнаруживает себя прежде всего как смысл именуемого сущего, в то время как его (имени) физический аспект, звуковой комплекс, принимаемый в конвенционалистских построениях за имя как таковое, не имеет решающего значения для правильности того или иного имени. «А теми же ли слогами или другими будет обозначено одно и то же — не имеет значения. И если какая-то буква прибавится или отнимется, неважно и это, доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени».¹²

Таким образом, проводимая Платоном аналитика имени позволяет выделить два его существенных аспекта, которые только в своей неразрывной совокупности составляют имя как факт языка — означающее и означаемое.

«Обозначаемое» или «высказываемое» является собственно языковым феноменом, оно существует лишь в языке и через него осуществляет связь между миром мысли и миром «вещей».

¹¹ Ср.: Аристотель. Физика, В1.

¹² Платон. Кратил, 393.

Означающее есть определенный звуковой комплекс, который достаточно произвольно поставлен в соответствие с означаемым — тем, что собственно высказывается в имени, его идеальный аспект, тождественный, как уже говорилось, идеальному аспекту именуемого. Этот идеальный аспект имени представляет собой чистую форму, структуру — семантическую константу, семантика которой определяется самим его строением. Собственно говоря, эта структура есть то, что греки называли λόγος в значении — определение; языковой эквивалент определенного фрагмента структуры истинно сущего, умпостигаемого бытия в том смысле, который вкладывает в это понятие Платон. Λόγος есть связь определяемого и определяющего, в которой и благодаря которой первое становится значимым.

Иными словами, при именовании сущего, для того, чтобы именование состоялось, необходимо мыслить определение вещи как эквивалент «места» ее умпостигаемой природы (сущности) в структуре сущего. Именно поэтому имя в его идеальном аспекте есть орудие диалектика, задачей которого, собственно, и является «распределение сущностей».

Система таких связей — определений — составляет идеальную структуру языка, эквивалентную структуре истинно сущего, подлежащую структуре любого эмпирического языка.

Таким образом, правильность имен заключается не в обусловленности означающего означаемым, а в тождестве означаемого как определения именуемого сущего в его умпостигаемой сущности, в том, что в современной лингвистике получило название «идеальная внутренняя форма языка (речи)» (В. Гумбольдт).

Именно в таком ключе может быть понято примечательное место в диалоге «Парменид»: «Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям (или как бы это кто не определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных идей не входят».¹³ Из этого следует, что можно указать, по крайней мере, две структурные целостности, определяющие самим своим строением семантику своих моментов: во-первых, структура идей, т. е. структура «единого сущего», получающего свою структурность именно благодаря тому, что оно есть «единое, раздробленное бытием», т. е. содержащее в своем бытии и свое иное — небытие, по причине чего единое есть в то же время многое; во-вторых, структура, образованная совокупностью подобий многих идей, которые хотя и подобны идеям, но в то же

¹³Платон. Парменид, 133.

время, с одной стороны, имеют значение лишь в отношении друг к другу, образуя некоторым образом самостоятельную целостность, а с другой — получают свою сематическую валентность лишь благодаря причастности к соответствующим (одноименным) идеям.

Это должно означать, по-видимому, что сам характер причастности подобий идеям, т. е. того, что является причиной подобности подобия, имеет не «сущностный», а лишь структурный характер: подобия (как имена в их смысловом аспекте, т. е. означаемые) обладают определенным значением благодаря тому, что находятся между собой в таких же отношениях, что и идеи.

Понимание «правильности» имен, как структурного соответствия их смысловых аспектов «одноименным» им идеям, вполне согласуется с тезисом Кратила, с которого, собственно, и начинается исследование природы имени, а с ним и природы языка вообще в одноименном диалоге. Более того, в этом случае и сама жесткая альтернатива, заявленная в противопоставлении двух полярных, на первый взгляд, тезисах диалога, теряет свою актуальность; природной правильностью имя обладает, взятое в своем смысловом аспекте, как означаемое, в то время как конвенциональный характер имени относится лишь к его физической, чувственно воспринимаемой стороне (означающему). Однако нельзя упускать из виду тот факт, что имя, хоть и может рассматриваться как совокупность означаемого и означающего, всегда остается чем-то единым, а поэтому снятие остроты противопоставления двух изначальных для диалога позиций относительно природы имени еще не решает в полной мере вопроса о его существовании, ибо как произвольность означающего, так и детерминированность структурой подлинно сущего означаемого не исчерпывают феномена имени как целостной единицы живого языка.

Иными словами, рассмотрение живого языка требует либо обнаружения связи детерминирующей конкретные означающие соответствующими означаемыми, либо предположения, что означающие должны обладать какой-то собственной «правильностью», отличной от правильности означаемых, коренящейся в тождестве их совокупности со структурой подлинно сущего.

Однако констатацией этого факта обсуждение вопроса о природе имен и присущей им «правильности» не может ограничиться до тех пор, пока не будет рассмотрена не только идеальная языковая структура, но и обычная языковая практика, составляющая, по сути, повседневную жизнь языка, и частью которой является именование (*ὀνομαστική*), совершаемое в речи всякий раз, когда последняя имеет место.

Решение задачи выяснения того, каким образом сущность вещи выражается в ее имени, взятом не только в его смысловом аспекте, но и как чувственно воспринимаемое, требует непосредственного анализа звуко-

вых комплексов, функционирующих в качестве имен (т. е. называющих сущее), с тем чтобы редуцировать эти комплексы к тому, что обладает в них собственно семантической функцией. Иными словами, необходима такая аналитика означающих, в ходе которой в них будет выделена их «внутренняя форма», т. е. то, что мотивирует звуковой облик имени, указывая на причину, по которой данное значение оказалось выраженным именно данным сочетанием звуков.

Собственно, пресловутые этимологии Платона направлены именно на то, чтобы выявить эту «внутреннюю форму», причем, как представляется, ему не столь важно досконально ее выяснить, сколько лишь указать на ее наличие. Однако в этом анализе имен мышление вращается внутри самого конкретного (в данном случае древнегреческого) языка: номинация осуществляется при помощи средств уже наличного языка, в том смысле, что инновация представляет собой новые комбинации из уже данных имен и является постоянным процессом, сопровождающим бытие любого живого языка.

Поэтому для того, чтобы выйти за пределы эмпирического языка и обратиться к причинам, обуславливающим фонетический характер имен как таковых, платоновский Сократ прибегает к, скажем так, своеобразному ходу мыслей: сначала, исходя из внешнего облика имен как звукосочетаний, он реконструирует исходные онтологические установки «древних именователей», а затем на их основании, вернее даже, из них самих выводит так называемые «первые имена», т. е. звуки, обладающие самостоятельным значением еще до включения в какой-нибудь контекст. Древние именователи, по мысли Сократа, исходили из того, что вещи от природы таковы (πεφυγέναι), что в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все находится в порыве и вечном становлении (буквально: они всегда наполнены возникновением — μεστὰ εἶναι γενέσεως).

Поэтому имена в своей «внутренней форме» сохранили указание на эти убеждения своих учредителей. Таким образом, на деле именование есть не только и не столько результат установления структуры подлинно сущего, оно определяется некой фундаментальной интерпретацией бытия сущего.

Такая интерпретация, разделяющаяся «большинством мудрецов», не может быть признана Платоном удовлетворительной, однако он должен держаться ее, ибо в ней может быть обнаружен ключ к пониманию происхождения и функционирования языка в том виде, в каком он нам дан в качестве постоянно сопутствующего нам феномена.

Но для того чтобы окончательно прояснить существо «правильности» имен со стороны их феноменальной данности в качестве звуковых комплексов, необходимо, держась обнаруженной в них «внутренней формы», проследить жизнь имен вплоть до ее истока, до возникновения первых,

как их называет Платон, имен (πρώτα ὀνόματα), первоначал (στοιχεῖα), тех «слов, которые уже не состоят ни из каких других слов, которые нельзя свести ни к каким другим и к которым восходят все остальные».¹⁴ «Внутренняя форма слова» оказывается в таком случае неким знаком, отпечатком (σύμβολον), по которому можно реконструировать «первое» имя, являвшее собой результат непосредственного телесного подражания (μίμησις) сущности вещи (хотя, как уже указывалось, платоновский Сократ не вполне последователен в этом отношении: он прибегает к опережающему постулированию исходной интерпретации сущего, которая, по сути, предшествует собственной реконструкции, исходящей из первых имен).

Благодаря сохранению именем своей внутренней формы, оно, даже подвергнувшись многочисленным изменениям, сохраняет ту же самую правильность, что и первоначальное подражание.

«Первые» имена суть телесные подражания сущности вещей (надо полагать, той самой устойчивой сущности, умопостигаемой природе, (ιδέα), которая, оказываясь в определении, образует идеальный аспект имени как его означаемое). Таким образом, здесь вопрос о правильности имен выходит на новый, по своему существу, уровень: речь идет уже не о структурных соответствиях языковой структуры и идеальной структуры сущего, а о том, что идеальная природа вещей, выступающая в именах как означаемое, определяет собой не только смысловой аспект имени, не только его семантику, но и его фонетику, его телесно-чувственную сторону.

Анализ «первых имен», из которого должен стать ясен принцип правильности имен в их фонетическом аспекте, призван показать, во-первых, что имя указывает (δηλοῦν) на то, какова вещь (οἶον ἐστὶ τὸ πρᾶγμα), и, во-вторых, показать то, каким образом имя на это указывает, причем и в этом случае заявляется о природном (κατὰ φύσιν) характере этой правильности. Таким образом, в «правильности» имен-звуков обнаруживаются два аспекта, равно обязательных для того, чтобы эта «правильность» могла состояться как таковая и, следовательно, имя могло быть именем — называть сущее: 1) соответствие имен-звуков природе именуемых вещей и 2) обнаружение, показ (τὸ δηλοῦν) этих вещей такими, каковы они есть.

Однако, судя по всему, под сущностью здесь понимается не интеллектуальная сущность в подлинном смысле, как ее понимал сам Платон, а определенное истолкование природы вещи, разворачивающееся в горизонте основополагающего истолкования бытия сущего как непрерывного становления, восходящее, в свою очередь, к неоднократно критикуемому Платоном отождествлению сущего и чувственно воспринимаемого. На это указывает то обстоятельство, что рассмотрению «первых имен», т. е. обладающих собственной семантикой звуков, предшествует указание на особого рода имен, чье происхождение может быть иссле-

¹⁴ Там же. 422а.

довано только после рассмотрения «первых»,¹⁵ и которые именуют сами основополагающие интерпретации. Фактически при рассмотрении этих ключевых, по мнению Сократа, имен (например, ροῆ — течение; ἕννα — шествие; στέσις — удержание движущегося) речь идет не столько о том, что эти имена каким-то образом соответствуют сущности именуемых вещей, сколько о том, что они именуют то самое главное, по мнению мифических первоименователей, что присуще любому сущему, окружавшему их в повседневной жизни, а именно пресловутую «текучесть», неустойчивость вещей, постоянно находящихся в потоке, в «порыве» становления. (Впрочем, вряд ли следует буквально воспринимать ссылки Платона на этих древних νομοθέται или σοφιστικοί; речь идет прежде всего о том, что номинация, т. е. образование языковых единиц, служащих для называния и вычленения, говоря современным языком, фрагментов действительности (или, как говорит Платон, распределения сущего), есть постоянный процесс, имеющий место всякий раз, когда осуществляется речь как действие (πράξις) «по отношению к вещам».)

Эта неустойчивость, подвижность выступает в качестве первого феномена того, что всегда первым «бросается в глаза», раньше, чем может быть увидено и осмыслено само текущее, а потому и именуется первым. Эти имена суть первые истолкования сущего, по его основному признаку — видимой подвижности, и, таким образом, истолкование в своем истоке исходит не из идеальной структуры сущего, а из телесно-чувственных данных, из опыта, который является опытом становления, т. е. опытом иного, что становится причиной того, что язык и речь представляются (т. е. суть в качестве феноменов) если не хаотическим, то в значительной степени случайным нагромождением звуков, в которых очень сложно разглядеть структурообразующий принцип.

Таким образом, весь занимающий большую часть диалога «Кратил» анализ означающих с целью обнаружить присущую им правильность, имеет своим намерением свести эту правильность к «правильности» «первых имен» — στοιχεῖα — звуков (или букв) и может быть разделен на три этапа:

1. Обнаружение «внутренней формы слова», отсылающей к особого рода именам, которые именуют различные модификации основного способа, каким сущее являет себя и который полагается теми, кто присваивал или, быть может, присваивает имена сущему, как горизонт его истолкований, причем к таким истолкованиям относится и сам факт именования; таким основополагающим способом явления сущих вещей является их принципиальная подвижность, «текучесть», постоянная (αἰ) изменчивость, «всякий раз инаковость». В именах, обозначающих «самое великое и прекрасное» — «истина» (ἀλήθεια), ложь (ψεῦδος), сущее (τό ὄν), —

¹⁵ Там же, 421с, 424.

изыскивается внутренняя форма, указывающая на их происхождение от именовании движения (ἀλήθεια, ὄν) или противного движению и самой природе вещей покоя (ψευδος, οὐκ ὄν — не сущее).¹⁶

2. Анализ именовании движения и покоя с целью выявления «первых имен» (στοιχεῖα) — внутренней формы слова в чистом виде, т. е. таких именовании сущего, которые не могут быть сведены ни к каким другим и «правильность» которых может быть выявлена только из них самих путем установления их сходства с теми способами, которыми является сущее, вернее, с различными модификациями одного и того же способа — подвижности феноменально данных вещей.

3. Рассмотрение «первых имен», звуков (или букв — φωναί; γράμματα) для того, чтобы установить, каким образом осуществляется их «правильность», т. е. каким образом они показывают (δηλοῦσιν) каковы вещи.

Πρῶτα ὀνομάτα суть звуки (φῶνα), при помощи которых, или, вернее, которыми именующие подражают сущим вещам, показывая, изображая их. Эти звуки представляют собой обыкновенные членораздельные звуки человеческой речи (которые Платон называет буквами), т. е. звуки, производимые человеческим телом (одной из его частей — языком, гортанью, губами и т. д.) именно с целью именовать или, как говорит Платон, подобрать (προσβιβάζειν) по буквам и слогам (κατά γράμματα καὶ κατὰ συλλαβάς) знак (σημεῖον) каждому из сущего (ἐκάστῳ τῶν ὄντων).¹⁷

Здесь, однако, должен был бы встать вопрос о происхождении и статусе самих букв и слогов, поскольку они играют столь важную роль в том, что имена носят не произвольный характер, а обладают правильностью, позволяющей им обозначать сущее не κατὰ συμβεβηκότα, а καθ' αὐτά. Однако, и это примечательно, этот вопрос не только не сформулирован, но сама возможность его постановки пресекается утверждением простейшего характера «первых имен». Но именно этот их характер, а также аналогии, проводимые платоновским Сократом с другими разновидностями подражания, позволяют заключить, что звуки, обнаруживающие свое сходство с вещами и способные их изображать, понимаются как нечто всегда уже налично данное и находящееся в распоряжении. Именователь не творит, не изобретает (εὐρίσκειν) звук, который затем ставит в соответствие тому или иному сущему, а подбирает, приводит или даже побуждает (προσβιβάζειν) уже данные членораздельные звуки, γράμματα καὶ συλλαβάς (т. е. вместе схваченные звуки) и тем вещам, с характером которых те или иные звуки обнаруживают сходства. Однако ряд указаний на сам процесс подражания вещам посредством слогов и букв свидетельствует, скорее, о том, что непосредственный акустический образ не играет такой уж решающей роли в первичных именовании, а служит лишь указанием,

¹⁶ Там же, 422.

¹⁷ Там же, 426с.

индикатором, позволяющим воспринимать и идентифицировать различные подражания, в то время как в самом подражании посредством букв и слогов важен не столько звук, сколько телодвижение, движение языка, губ, гортани.¹⁸

В то же время и объектом подражания, *παράδειγμα εἶχόνος*, судя по тем примерам, которые приводит платоновский Сократ, являются никакие не вещи, а способ, вернее, различные типологически дифференцированные проявления способа, которым вещи «действуют» (*πρᾶττοισιν*), являются (*φαίνονται*) и который истолковывается именуемыми как их определяющая сущность. Причем сами эти членораздельные, т. е. уже до события именованного отделенные друг от друга звуки могут, если исходить из платоновской интерпретации, быть классифицированы именно по принципу их семантической валентности.

1. Звуки, которые суть «первые имена» и образуют «внутреннюю форму слов», производных от них в ходе «развернутого» именованного.

2. Звуки, не имеющие лексического значения в «составных именах», но имеющие грамматическое значение (флексии, аффиксы).

3. Звуки, не имеющие никакого значения, но входящие в имена «для украшения» и даже «для того, чтобы скрыть значение имени» (*ἐπιχρύπτειν τὴν βούλησιν τοῦ ὀνόματος*).¹⁹

Очевидно, что такие различия в семантике звуков (букв) не обусловлены какой-либо конституцией самих звуков, взятые сами по себе они суть одно и то же; семантический статус каждого из них определяется его положением в ряду других звуков, зависит от системных связей в совокупности систем различного уровня, которая и образует язык, взятый в его синхроническом, структурном измерении.

Наличествуя в каждом конкретном имени, эти, условно говоря, означающие означающих образуют структуру самого означающего, моментами которой являются: 1) внутренняя форма слова; 2) грамматическая форма — состоящие из тех же самых «букв» морфемы — аффиксы и флексии, выступающие в чисто грамматической функции; 3) коннотативно-экспрессивный компонент, который, дополняя структуру означающего, заполняет собой «пространство» имени, составляет как бы его «тело», указывая на индивидуальные особенности именуемого и соединяя структурные моменты акустически воспринимаемого имени в единое, привычное и узнаваемое целое — образ именуемого сущего.

Итак, правильность имен осуществляется на двух уровнях — означаемого и означающего. В первом случае она обеспечивается тождеством определения и идеи, умопостигаемой природы вещи, занимающей определенное «место» в целостной структуре единого сущего.

¹⁸ Там же, 414е.

¹⁹ Там же, 436с.

Во втором — она есть неизничтожимая «внутренняя форма слова», его, так сказать, душа, сохраняющаяся в искаженном до неузнаваемости «теле», которая, собственно, сообщает набору звуков (стихий) форму, благодаря которой они суть артикулированные, членораздельные звуки, и которая собирает звуки в единства, как фонетические, так и семантические.

Если означаемые образуют структуру, тождественную структуре подлинно сущего, допускающую в себе иное только как принцип самой структурности, «раздробление бытием» и значимы только в отношении друг к другу («Парменид»), то означающие, со своей стороны, составляют структуру, в которой иное выступает уже в качестве некоего субстрата, в то время как принципом структурности является тождественное, идеальное, которое обеспечивает единство структуры, как своеобразного тела, причем структурные моменты получают свое значение не только по отношению к другим структурным моментам, но и каким-то образом сами по себе. Однако из этого следует, что наряду с означаемым, которое представляет собой выраженную в определении умопостигаемую сущность вещи, означающее указывает сверх того на какую-то иную ее сущность, причем не просто ей соответствует, а выражает ее, показывает, изображает, подражая (μιμέσται) ей. Ответ на вопрос о существовании этой сущности следует искать, видимо, руководствуясь решающим тезисом платоновского Сократа о том, что именование совершалось именуемыми в согласии с их наивно феноменалистским отождествлением сущего и зримого, т. е. следует обнаружить сущность вещей, истолкованную в горизонте подвижности сущего как основополагающего истолкования бытия сущего. «Все имена выражают сущность вещей так, как если бы все сущее шествовало, несло и текло» (σημαίνειν οὐσίαν ὡς τοῦ πάντος ἴοντος τε καὶ φερούμενον καὶ ῥέοντος).²⁰

Но если бы дело обстояло так, т. е. если бы истолкование сущего как вечно несущегося, текущего, лишеного какой бы то ни было внутренней устойчивости, полностью соответствовало бы природе вещей, то тогда была бы подорвана сама принципиальная возможность какого-либо именования сущего, тем более, если иметь в виду, что именование представляет собой подражание некоей сущности вещей, в результате которого показывается, обнаруживается, каковы суть сами вещи. В вечно становящихся, лишенных какой-либо устойчивости вещах нельзя было бы усмотреть и им нельзя было бы приписать никакую сущность, которая могла бы служить основанием для их наименования. Такое, находящееся в вечном потоке сущее вообще не может быть чем-то (τι), что оставалось бы собой, т. е., как говорит Платон, не выходило бы за пределы своей идеи (μηδεν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας). В таком случае оно не могло бы быть не

²⁰ Там же. 439e.

только познано, но даже воспринято, замечено ($\gamma\nu\omega\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) как нечто, т. е. не могло бы быть конституировано сознанием в качестве предмета ($\tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{o}\nu\tau\omega\nu$), каковой и должен изображаться в имени, а это означает, что лишенное какой-либо самостоятельности сущее не могло бы быть показанным таким, каково ($\acute{o}\acute{\iota}\omicron\nu$) оно, ибо оно не могло бы быть каким бы то ни было.

Таким образом, даже исходящие при именовании из фундаментально-го положения о не допускающей исключений текучести всего сущего как главной его характеристики именователи не могли бы именовать всегда подвижные вещи, если бы не имели дела при осуществлении именовании (и при любой встрече с окружающим их сущим) с тем устойчивым в вещах, что позволяет воспринимать их как «те же самые» ($\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$) и сущность которых, пусть даже неким латентным образом, оказывается выраженной ($\delta\eta\lambda\acute{o}\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) в именах.

Существо и статус этого устойчивого ($\mu\acute{\omega}\nu\omicron\nu$, $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$) требует, однако, со своей стороны дальнейшего прояснения. Судя по всему, его нельзя непосредственно отождествлять с умопостигаемой сущностью сущего — $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, так как в таком случае, во-первых, вопрос о правильности имен вряд ли вообще мог бы быть поставлен, по крайней мере так, как он ставится в той части диалога «Кратил», где речь идет о фонетическом соответствии (сходстве) имени и именуемой вещи; речь могла бы идти в таком случае не о подражании при помощи человеческого тела, а лишь о структурном соответствии, но это имеет место при установлении правильности имен относительно означаемых; во-вторых, непонятно, как тогда язык, обладающий и так нередуцируемой к единичному всеобщностью, смог бы осуществляться как речь ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$), которая рассказывает историю того или иного единичного сущего и обладает способностью дескрипции не определяемых дефинитивно объектов; в-третьих, кроме того, если бы означющие не имели иной референции, кроме как в виде структуры означающих-определений, то сам феномен языка вряд ли мог бы иметь место в том виде, в каком он является в качестве феномена, ибо по сути дела сама феноменальная находимость языка среди другого сущего оказывается результатом, скажем так, неполного совпадения собственно языковой структуры с идеальной структурой подлинного сущего.

Таким образом, можно констатировать, что должно иметься некое феноменально данное устойчивое, хотя и определенное к своей устойчивости идеальной природой сущего, но в то же время обладающее некоторым самостоятельным статусом, доступным не только знанию ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) диалектики, но и простому взгляду на повседневное обстояние вещей.

Для того чтобы выявить существо этого устойчивого, которое выступает в именах в качестве некоего параллельного определению означаемого, стоит, пожалуй, вновь обратиться к тому, как Платон осуществляет

анализ составных имен, т. е. не «первых», именующих модификации фундаментального способа явления сущего, а имен, называющих само являющееся сущее.

Приступая к выяснению вопроса о «правильности» имен, Платон обращается в первую очередь к именам собственным, видимо, полагая, что в них быстрее может быть найдено соответствие имени и природы именуемого, ибо об этих именах с полным основанием можно сказать, что они именуют единичное. При этом природа «того или иного мужа», чье имя становится предметом анализа, обнаруживает себя не как *ιδέα*, уопостижаемая сущность, а как какая-либо черта или комплекс черт его душевного склада, проявляющаяся в тех или иных его поступках и деяниях.²¹ И в дальнейшем, когда предметом рассмотрения становятся неодушевленные вещи и даже абстрактные понятия, сам смысл и ход пресловутых платоновских этимологий указывает, скорее, не на идеальную природу вещи, а на то, с чем вещь сходна характером своих проявлений, на какую-либо ее характерную особенность, проявляющуюся в повседневной человеческой практике.

Эта вторая природа вещей, которой и уподобляются имена, — тот характерный способ, каким они (вещи) ведут себя в качестве тех или иных, т. е. устойчивых, могущих быть воспринятыми и осмысленными, как те же самые, лучше всего могла бы быть обозначена греческим словом *ἦθος*: совокупность особенных черт, составляющих характерный рельеф (*τύπος*), по которому нечто может быть узнано и идентифицировано как нечто особенное и в то же время типическое.²²

Основные словарные значения слова *ἦθος* — нрав, характер, привычка, черта характера, согласующаяся с общепринятым характером жизни. Для греков — *ἦθος* был одной из детерминаций человеческих проявлений (наряду с *φύσις*, которая, видимо, обеспечивает саму человеческую тождественность). *ἦθος* есть душевный склад, выражающийся внешне как *χαρακτήρ* — первоначально штамп, оттиск, черты лица.²³ В греческом понимании *ἦθος* — не индивидуальный склад, а скорее тип, проявляющийся не просто в индивидуальных чертах лица, а в его выражении, причем не в выражении какого-либо аффекта, а в выражении того главного, что определяет собой особенности самопроявлений его (лица) носителя. На основе этих проявлений *ἦθος* может быть описан, а сами проявления классифицированы по принципу характерности (привычности) для того или иного типа (пример такого классифицирующего описания дают знаменитые «Характеры» Феофраста).

²¹ Там же, 395 и сл.

²² Ср.: Аристотель: «Характер (*ἦθος*) — то, что заставляет нас называть действующие лица каковыми-нибудь» (Поэтика, 145а5).

²³ Геродот. История, 1. 16.

Эта типичность проявлений осознается в практике повседневной жизни как сходство и самих проявлений, и того, что в них проявляется, а именно самих лиц, или, понимая шире, самих предметов. В речевых актах, в которых осуществляется именование как называние сущего, вперые схватывается ἥθος как совокупность сходных проявлений в качестве целого и особого и выделяется как тип среди других типов, по отношению к которым только и может быть установлена его специфическая типичность. ἦθος, получающий выражение в речи, есть до крайности упрощенная и сведенная в тип (т. е. схематизированная, а значит редуцированная к фигуре, сравнимой с другими, синхронизированная и поставленная в определенный контекст) история (в самом первом значении слова ἱστορία: описание, рассказ, сделанный на основе наблюдений, любопытствующих вопросов) своего носителя, синтезированная из его проявлений, значимых для повседневного человеческого опыта. Это крайнее упрощение мира опыта лежит в основе определяющей для языка категории значения (βούλησις).²⁴

В такой способности языка, подмечая сходное, устанавливая и закреплять его как типичное коренится чрезвычайно важная сторона языкового сознания, названная Х. Г. Гадамером логикой естественного исторического опыта: «Членение слов и вещей, которое каждый язык осуществляет по-своему, всегда является самым первым, естественным образованием понятий, еще очень далеким от системы их научного образования. Оно следует исключительно человеческому аспекту вещей, потребностям и интересам человека. Языковая община может подводить то, что важно для нее в данной вещи, под одинаковое обозначение с другими, в остальном, быть может, совершенно иноприродными вещами, если все эти вещи обладают одинаковым, существенным для нее свойством».²⁵

Этот естественный процесс образования понятий, постоянно происходящий в языке в ходе употребления слов в их всеобщем значении, не носит характера подведения особого — того, что называется и обозначается этими словами, — под всеобщее. Общее, усматриваемое при перенесении какого-либо выражения на другое, совсем не обязательно является родовой всеобщностью. Скорее, здесь речь идет о некоем опыте, отмечающем сходства как во внешнем явлении вещей, так и в их значении для

²⁴В этой связи, пожалуй, уместно будет процитировать одного из крупнейших лингвистов XX в. Э. Сэпира: «Мы должны более или менее произвольно объединять и считать подобными целые массы явлений опыта для того, чтобы обеспечить себе возможность рассматривать их чисто условно, вопреки очевидности как тождественные. . . Речевой элемент “дом” есть символ прежде всего не единичного восприятия и даже не представления отдельного предмета, но “значения”, иначе говоря, условной оболочки мысли, охватывающей тысячи различных явлений опыта и способной охватить еще новые тысячи. Единичные значащие элементы речи суть символы значений, а реальный поток речи можно рассматривать как фиксацию этих значений в их взаимной связи» (С э п и р Э. Язык. М., 1993. С. 35.)

²⁵Га да мер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 504–505.

нас. Важнейшим свойством языка является его принципиальная метафоричность — способность выразить подобные сходства.²⁶

Эта естественноисторическая (не в смысле, конечно, «истории природы») логика или «протологика сходств» не потому является первой, что она обосновывает логику рода и вида, отражающую «действительную» структуру сущего, а потому, что последняя (структура) благодаря ей впервые может быть поставлено под вопрос. А следовательно, и ориентированная на нее классификационная логика, опирающаяся на предварительную логическую работу, совершаемую для нее языком,²⁷ впервые может быть осознана как таковая только благодаря тому, что, притязая на знание истинно сущего, она вынуждена критически анализировать эту работу, противопоставляя ее приблизительности свою точность. Если диалектика как логика истины посредством анализа структуры языка познает структуру истинно сущего, выражая ее в понятии-определении, то логика опыта — характер «того, что кажется», придавая словам обычной речи некую квазипонятийность, обнаружить которую можно, лишь исследовав ее, подвергнув диалектическому анализу (пример которого дает диалог «Софист»).

Неистинность понятий, образуемых в языке, вызванная как раз его «природным», т. е. ориентированным на «кажимость» явлений, характером, ко всему прочему сама имеет характер «кажимости» истинной понятийности, заслоняя собой подлинную задачу диалектика — создание по сути иного, нежели естественная речь, способа «выражения мысли», который только внешне («по совпадению») может быть схож с естественным языком, отличаясь от него однозначностью и строгим соответствием знака и репрезентируемого им аспекта сущего. Ясно, что такой «идеальный» язык может иметь исключительно конвенциональное происхождение, и что не имя, а число должно составлять его основу. Вернее, имя, низведенное до уровня простого знака, окажется в такой системе фактически эквивалентным числу, чье значение есть лишь место в общем порядке ему подобных. «Природному» же языку останется лишь роль пропедевтического средства при обучении, а также фонетического (графического) материала для знаков такой *lingua universalis*.

Констатация несовпадения двух определяющих бытие языка структур — его идеальной структуры как совокупности определений и его, условно говоря, этической структуры как порожденной повседневным

²⁶ Это видно, скажем, на примере употребления таких важным для греческой мысли слов, как *εἶδος* и *δρος*. В первом случае имеет место перенесение значения: обозначение внешнего облика вещи становится именем для его подлинной, умопостигаемой сущности, во втором — к такого рода перенесению (граница: предел — определение, понятие) добавляется еще и синекдоха: одна из характеристик предмета становится его обозначением в целом.

²⁷ Ср.: τοῦ σφιστοῦ φεωρίαι (Аристотель. Топика. I, 17, 18).

опытом системной целокупности, открывает путь к пониманию причин функциональной двойственности речи.

Именно двойная референция имени позволяет языку выступать как в качестве орудия²⁸ диалектика в ходе рассуждений, направленных на выяснение структуры бытия (τὸ εἶναι), в собственно платоновском смысле, т. е. идеальной природы сущего, представленной в виде иерархической структуры, так и осуществляться как обычная речь о повседневно встречающемся сущем, т. е. как мнение, (δόξα) — артикуляция телесно-чувственного опыта.

Диалектика как логика рода и вида, отражающая структуру подлинно сущего, всегда тождественного Ума или «Единого существующего, раздробленного бытием» («Парменид»), стремится обосновать мышление им самим, раскрыв его навстречу его истинному предмету — идеям, преодолев тем самым «власть слов», стихию языка, той речи, которая, являясь в противоположность диалектическому рассуждению артикуляцией мнения, выражает структуру «зримого космоса», опыт мира, данного в чувствах, мира телесных вещей и случайных событий.

Для истинного познания необходим критический подход к языку, необходимо некое возвышенное над сферой имен, с тем, чтобы изучать вещи из них самих, вернее из их истины — их умпостигаемой сущности, идеи.²⁹ Этот своеобразный призыв «К самим предметам!» не означает, что действительно возможно какое-то свободное от слов познание, ибо оно есть результат диалога — рассмотрения противоположных гипотез, фиксируемых в речах, но указывает на то, что не слово открывает нам доступ к истине (оно как раз скорее его затемняет), а наоборот, лишь познание самих вещей (т. е., вернее, самих идей) решает вопрос о «правильности» и пригодности слова.

Однако это не мешает использовать язык, опираясь на выявленную в нем идеальную структуру, которая необходимо должна быть тождественна структуре подлинно сущего, использовать имена («по совпадению») в диалектическом рассуждении. При этом «этический» и «идеальный» референты оказываются различным образом связанными со своим означаемым, которое является для них единым опять же лишь по совпадению. Если первый «выражается» в имени, то второй «означается», «символизируется» звуковым комплексом произвольно, «по договору и привычке» (κατὰ συνθήκην καὶ κατὰ ἔθος), поставленным ему в соответствие. В ходе обсуждения происхождения слова «прекрасное» (καλόν) Сократ, объявив его производным от καλῶν, действительного презентного причастия от глагола καλέω — называть, звать, поясняет эту ставящую в тупик его собеседников этимологию следующим образом: «Что есть причина быть

²⁸ Платон. Кратил, 438.

²⁹ Там же, 439.

связанным (τό αἴτιον κληθήναι) каждому из сущего? Разве не то, что установило имена (τα ὀνόματα θεμελιόν)? Разве не мышление (διάνοια) это или богов, или людей, или и тех и других? Разве именуемое (τό κάλεσαν — Part. Aor. Act. от глагола καλέω — буквально “назвавшее” или в другом значении греческого аориста “время от времени, регулярно называющее”) вещи и прекрасное (τὸ καλοῦν) не есть это, то же самое (ταῦτο τοῦτο) — мышление (διάνοια)?.. Разве прекрасное не создает (ἐργαζέται) прекрасные вещи (τάκαλά)?.. Таким образом верно, что “прекрасное” есть само название разума (ἐπώνυμια φρονή, σεως), вызывающего такие вещи (τῆς τα τοιαῦτα ἀπεργαζομένης), которые мы приветствуем, утверждая, что они прекрасны?»³⁰

Таким образом, здесь в качестве причины именования, т. е. того, что осуществляет или, быть может, в ходе чего осуществляется именование, указывается размышление, другим названием которого является разумение (φρόνησις), которые суть творческие способности, при помощи которых осуществляется некое действие (πράξις), в результате которого нечто выводится в сферу присутствия и предстает как зримое и способное вызывать у зрителей душевные аффекты. Однако и разумение и размышление, хотя и представляют собой способность творить, в том числе творить прекрасное, отличаются от других, высших способностей — знания (ἐπιστήμη) и мудрости (σοφία).

Для того чтобы лучше прояснить смысл и существо такой способности, как разумение (или иначе: рассудительность, разумность), следует, пожалуй, обратиться к подробному рассмотрению этого понятия, проводимого Аристотелем в «Никомаховой этике» и «Большой этике».

Аристотель рассматривает (φρόνησις) в ее соотношении со знанием, умом, мудростью, стремясь установить, тождественны они между собой или нет, и в последнем случае ограничить одно от другого.³¹ (Φρόνησις), согласно его пониманию, не есть ни знание, ибо знание (ἐπιστήμη) распространяется на то, что познаваемо при помощи доказательства и рассуждения (λόγος) и есть предположение (ὑπόληψις) общего и существующего с необходимостью, а φρόνησις имеет дело с «последней данностью», т. е. тем, что познается не дискурсивно, а при помощи своего рода чувства; ни ум (νοῦς), который имеет дело с предельно общими определениями, для которых невозможно ни суждение, ни обоснование, т. е. первоначалами и первопринципами вещей умопостигаемых и сущих, в то время как связана с частными обстоятельствами и направлена на вещи изменчивые, могущие быть то полезными, то бесполезными.

Φρόνησις связана не с делением (ποίησις) вещей согласно с заранее установленной целью, которой является сама производимая таким де-

³⁰ Аристотель. Никомахова этика, 1140–1142.

³¹ Аристотель. Большая этика, 1197а.

ланием вещь, а, как говорит Аристотель, с действием, исполнением или поступком (πράξις), результатом которого также может быть нечто вновь производимое, но цель имеет в самом себе.³² Иными словами, φρόνησις есть способность, направленная на действие (πράξις) в отношении феноменально данных вещей, руководствующая при этом не знанием умопостигаемых начал этих вещей, а знакомством, условно говоря, с их «поведением», тем, как они являют себя в обычной человеческой практике, т. е. возвращаясь к проблематике диалога «Кратил», с их «действиями» (πράξεις). Видимо, одним из таких «действий» (по отношению к вещам), осуществляемых под руководством φρόνησις, а, следовательно, имеющим цель в самом себе, т. е. в «действии», является и «говорение» (λέγειν), часть которого составляет присвоение имен (как «изначальное», так и самое обычное — отнесение того или иного имени к тому или иному существу).³³

Φρόνησις как руководство к действию (а не δόγμα, т. е. δόξα, производная от глагола δοκέω полагать) есть, поскольку она является разумностью в принятии решений (το βούλεσθαι), разновидность правильности (ὀρθότης), однако не такой, какая имеет место в мнениях, ибо в последних правильность совпадает с истинностью (ἀλήθεια), так как то, о чем имеется мнение, уже определено, т. е. мнение есть мнение о чем-то, что уже дано до того, как мнение составлено и на что оно направлено, поэтому оно есть уже некоторое утверждение, а принятие решения есть своего рода поиски (ζητήσις), и тем более не может идти речь о правильности знания, потому что знание не может быть неправильным, ибо тогда это уже не знание. Поэтому φρόνησις, понятая как некая правильность, оказывается правильностью мысли (διάνοια), которая еще не есть нечто определенно высказанное как мнение, которое всегда должно быть какой-то αλοφάνσις, чтобы быть мнением.³⁴

Διάνοια в этом случае предстает как некоторые поиски правильной интерпретации чувственных данных, которая затем, в свою очередь, артикулируется, высказывается как δόξα, мнение, являющееся³⁵ завершением мышления, т. е. διάνοια занимает определенное положение в общей структуре опыта между рецептивной способностью сознания и артикулирующей интерпретированного опыта.

Поскольку, по Платону, невозможно иметь мнение о том, что не существует, или отличное от того, что испытываешь, а «состояние души» — причина соответствующего ему мнения, то διάνοια — то, чьим завершением является мнение, т. е. речь, высказывающая, утверждающая или от-

³²Платон. Кратил, 387.

³³Аристотель. Никомахова этика, 1142б.

³⁴Платон. Софист. 264.

³⁵Платон. Теэтет, 167.

рицающая что-либо, хотя и не опирающаяся на подлинно онтологический фундамент, должна занимать в общей структуре опыта промежуточное положение между первичной интерпретацией чувственных (гилетических) данных, в ходе которой из этих данных конструируется сам предмет как содержание актов сознания, и артикуляцией опыта в виде законченного высказывания — мнения, причем универсальная схема общей структуры опыта, сохраняющая свою актуальность для всех его структурных моментов, может быть представлена как «различие — синтез — идентификация».

Последовательность структурных моментов первичного опыта и первенство различия определены уже самой интенциональной природой сознания: именно этот опыт различия, который есть уже в гилетике, и составляет по сути саму интенциональность как «направленность на. . .», а затем и «мышление о. . .». Всякое восприятие есть уже восприятие чего-то, что еще, быть может, не осознано (осмыслено) как нечто определенное, но уже выделено, различено в самом потоке чувственных данных. В платоновской перспективе такая первичность различения, вернее даже его возможности, а значит, некая структурированность потока гилетических данных, должна, по-видимому, иметь своим основанием причину, аналогичную (и в то же время обратную) той, которая структурирует космос идей как их множество; единое существующее «раздроблено бытием» благодаря тому, что в нем самом наличествует небытие («Софист») как его иное, т. е. многое. Становящийся же поток чувственных ощущений получает некоторую определенность и потенцию различия от того, что в нем присутствует тождественное, как его иное — единое.

Таким образом, само восприятие, его рецептивные возможности и его интенциональный характер обусловлены структурой чувственно воспринимаемого мира — образа умопостигаемого истинно сущего. В других структурных моментах опыта различные гилетические данные складываются в единый образ (синтез), который опознается как целое аспектов, в каких предмет является в той или иной ситуации (идентификация).

Идентификация есть прежде всего тематизация связей конституируемых объектов с конкретной человеческой ситуацией и тем, что ее составляет, т. е. друг с другом. Такая тематизация есть в то же время первый акт (διάνοια), как акт различения в конституируемом объекте его отдельных проявлений — «действий» (πράξεις). Вторым ноэтическим актом является синтез различных «действий» в единство того способа, каким вещь являет себя посредством своих «действий» — в ее ἦθος. Завершающим διάνοια актом должен быть акт идентификации, в котором вещь как феномен, т. е. как сведенная в ἦθος совокупность действий, отождествляется сама с собой, истолковываясь тем самым как сущее.

Мнение (δόξα) как артикуляция осмысленного в διανοία опыта

исходит из этого отождествления зримого и сущего и само имеет сходную структуру, осуществляясь как идентификация синтетического единства различного. Его структурные моменты могут быть описаны следующим образом: 1) различие сущего (вернее, отождествленного с сущим чувственно воспринимаемого — вычленение фрагментов «действительности» как ᾗθη); 2) синтез, в котором схватывается целое ситуации и устанавливаются связи между сущим, позволяющие относить одно к другому, создавая тем самым возможность синтаксиса; 3) идентификация, совершаемая в обычной речи, которая представляет собой узус, употребление конкретных имен по отношению к конкретному сущему в соответствии с синтаксически сконструированной целостностью ситуации, в которой застигается сущее.

Таким образом, структура опыта «различие — синтез — идентификация» находит свое выражение в схеме: претерпевание (чувство, аффицируемость) — διάνοια — δόξα, в которой претерпеванию соответствует различие как обнаружение отдельных вещей, διάνοια — синтез как установление связей между сущими вещами, путем отнесения их друг к другу и учреждения целостности конкретной ситуации; мнение — идентификация как именование сущего в действительности речи как высказывания о сущем.

На этом, однако, работа мышления не должна заканчиваться; напротив, она только и начинается с того, что характер определяющих артикуляцию опыта связей и отождествлений ставится под вопрос. Для того чтобы мышление из интерпретаций чувственных данных стало знанием, оно должно критически подойти к кажущейся самоочевидности закрепляемой в языке структуры феноменального космоса. Устанавливая неподлинный характер структуры сущего, реконструируемой исходя из того, что предлагает повседневный опыт иного, артикулируемый в обыденной речи, мышление должно стремиться познавать сущее из него самого, т. е. из его определений, образующих структуру, тождественную структуре подлинного сущего. «Ясно, что нужно искать помимо имен то, что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, т. е. показывают истину вещей».³⁶ То, что выявляет истину вещей без посредства имен, есть идеальная структура, лежащая в основе любого сущего (в том числе такого специфического, как эмпирический, феноменально данный язык), но скрытая от глаз под спудом навязывающих себе мнимостей.

Задача диалектика в сущности состоит в том, чтобы овладеть языком как его чистой структурой (λόγος), для чего необходим критический анализ языка обыденной речи (говорения, λέγειν) с целью выявления его неподлинного характера с тем, чтобы всегда иметь в виду эту неподлинность, не поддаваясь ее кажущейся достоверности. Для этого в отноше-

³⁶Платон. Кратил, 438.

нии, как мы говорим, обычного языка должно быть совершенно своеобразное ἐποχή, исходящее из ὑπόληψις как способности сомневаться в очевидном. Такое ἐποχή только и позволит подходить к языку критически и сделать его темой исследования без того, чтобы он как то, что всегда «здесь», всегда на виду, заслонял и подменял бы собою то подлинно сущее, что лежит в основании его самого.

Е. В. АЛЫМОВА

НАЧАЛО ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У одних народов есть святые,
у греков — мудрые

Ф. Ницше

В названии этой статьи стоит слово «начало». Мы, однако, вовсе не собираемся заниматься поиском начала в смысле точки отсчета. Как весьма остроумно заметил Ф. Ницше, «путь к началам вообще ведет к варварству».¹ Вопрос о начале интересует нас в ином аспекте, именно как вопрос о той форме мысли, в которой стало возможным появление и формирование философии.

Название открывает доступ к пониманию существа названного и вместе с тем определяет отношение и направляет взгляд. Поэтому на том, кто дает имя, лежит большая ответственность за судьбу поименованного. Для нас интересно понять существо феномена раннегреческой мысли. Это то интеллектуальное течение, которое историзм завещал нам понимать как «досократическое». Такое странное название заставляет задуматься. О чем говорит оно нам? В «ДО» слышится «ПЕРЕД», «ЕЩЕ НЕ». «ДО» содержит суждение и оценку, отсылает в «предысторию». Название «досократики» сообщает о том, что история мысли рассматривается как разворачивающееся во времени движение к цели, а точкой отсчета является Сократ. Создатель этого названия Э. Целлер,² а вслед за ним Г. Дильс относят к досократикам и софистов. Оказывается, что эти философы занимают место где-то на периферии, в стороне от генерального пути, по которому проходят Сократ, Платон и Аристотель. В конечном счете тому образу мысли, что нарек раннегреческую философию «досократической», принадлежит и схема истории под девизом «от мифа к логосу», «к мышлению и истине». Словом, в названии «досократики» нам приоткрывается

¹Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Stuttgart, 1976. S. 266.

²Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996.

© Е. В. Алымова, 2000