

*Анна Елашкина*

Аналитическая философия и диалектика:  
особенности понимания содержания диалогов Платона

*Введение*

Над пониманием содержания диалогов Платона работают философы с разными философскими позициями. В некотором смысле между философскими школами идет конкуренция за точность интерпретаций содержания диалогов. Различие мнений всегда плодотворно для развития исследовательских методов. В ситуации разногласий и разночтений крайне важным становится выявление оснований, определяющих позиции разных исследователей. Задача этой статьи — конкретизация различий в основаниях диалектиков и аналитических философов в исследованиях наследия Платона. Это не единственные философские направления, участвующие в спорах, но различие между ними является существенным, поскольку в самих диалогах Платона указаны те моменты, которые, на наш взгляд, отличают аналитическую философию и диалектику. Обозначим кратко, какого рода отличия мы будем рассматривать. Со стороны аналитической философии присутствует отношение к мышлению как к алгоритмическому процессу (Целищев 2005). Со стороны диалектиков поддержива-

ется мнение о том, что мышление не имеет адекватного отображения в пространстве алгоритмов (Веракса 2006).

Аппарат аналитической философии разнообразен. Не все философы, разбирающие логику аргументации в диалогах Платона, сами причисляют себя к аналитической традиции. Однако есть работы, задающие определенную панораму аналитических исследований античной философии (Вольф 2014); мы будем считать, что критическая литература, упомянутая в таких работах, задает достаточно точное представление об аналитических реконструкциях содержания текстов. Зафиксируем некоторые основные вопросы, которые подняты исследователями в отношении содержания диалогов «Софист» и «Парменид». Например, ставится вопрос о том, сводится ли платоновская *идея* к набору абстрагированных общих признаков (*class-concepts*), к обобщенным предикатам, или идеи имеют иную природу (Barford 1978, Cornford 1939, Cook 1996, Dancy 2004, Rist 1990). Поднимается вопрос о само-предикации (*self-predication*) идей и о том, может ли идея быть своим единичным представителем (Бугай 1997, Cornford 1939, Guthrie 1986, Heinaman 1981, Nehamas 1979, Ross 1951, Ryle 1939, Schweizer 1994, Vlastos 1969). Популярной темой является *коммуникация* и *взаимодействие* идей в диалоге «Софист». Коммуникация часто понимается как оперирование субъект-предикатными формами, как присоединение одной идеи в качестве предиката к другой идее, либо вхождение одной идеи как понятия в другую как в более широкое понятие (Gill 2001, Hamlyn 1995, Ryle 1939, Kostman 1989, Philip 1969, Van Fraassen 1969). Важным оказывается и то, как понимать *не-бытие* в диалогах Платона (например, Bondeson 1976, Ferg 1976, Gill 2001, Lee 1972, McDowell 1992, Van Eck 1995). Многие авторы рассуждают о *не-бытии* в смысле *отрицательного вида* и обсуждают, является ли не-бытие *иным*, а не *противоречием*, является ли не-бытие отсутствием предмета или отсутствием предикатов у предмета. Разбирается вопрос о том, разная ли негация в случаях, когда говорится, что объект не обладает каким-либо признаком, и

когда объект не является *иным* объектом. Во многих работах отмечается формально-логическая несостоятельность соответствующих фрагментов диалогов Платона. Например, Джилл (Gill 2001) считает, что Платон совершает логическую ошибку, путая противоречие и противоположность. Есть работы, кратко собирающие для читателя целый перечень вопросов для анализа логики аргументации Платона (Van Fraassen 1969, Ferg 1976, Allen 1970).

Мы не претендуем ни на полноту охвата, ни на выявление наиболее качественных аналитических исследований. Нам скорее важно, что в рамках этого подхода идут споры о понимании логики диалогов Платона, а диалектики часто оказываются выключенными из этого разговора хорошо понимающих друг друга исследователей. Какова причина? Одна из причин говорит не в пользу диалектиков. Например, Лосев 1969, Богомолов 1982, Батракова 2003, Семенов 2006 подробнейшим образом проанализировали диалектику Платона и особую форму диалектической мысли, которая у Лосева названа «логосом эйдоса» в отличие логики рассуждений — «логоса логоса», описываемого алгоритмически. Однако аналитические философы правомерно задают вопрос о том, почему вообще необходимо *мыслить* как-то иначе, чем в «логосе логоса», в структуре речи? Диалектики, пропуская подробный ответ на этот принципиальный вопрос, сразу анализируют тексты Платона из готовых диалектических представлений, представляющих собой очень плотную свертку многих шагов мышления, выраженную в очень специфическом языке, например «снятие», «вещь для себя» и др. Задачи, требующие перехода к диалектике и собственно генезис самой диалектики, при этом не обсуждаются. На наш взгляд, языком развитой диалектики следует пользоваться очень осторожно, особенно, когда необходимо восстановить ход размышлений Платона, то есть, выявить особенности первых шагов становления самой диалектики.

О специфике аналитического подхода

Для любого философа в первую очередь необходимо понять собеседника. Уделим внимание основаниям аналитической философии. Безусловно, это обширная тема, но, при всем разнообразии наработок аналитической философии, есть принципиальная черта для всех направлений внутри аналитической парадигмы — это отношение к *вычислимости*. В.В. Целищев пишет: «Исследования в области оснований математики в 1930-х гг. потребовали экспликации интуитивного понятия эффективной вычислимости. И первое такое уточнение было предложено Черчем в его знаменитом тезисе, согласно которому эффективная вычислимость тождественна рекурсивности... В ходе дальнейших исследований было уточнено понятие рекурсивности, позволившее преодолеть кажущиеся контрпримеры рекурсивности вычислимых функций. Речь идет о предложенном Ж. Эрбраном и К. Гедделем понятии общерекурсивных функций. Итогом такого рода экспликаций понятия вычислимости явилась вычислимость по Тьюрингу. Как оказалось, все эти экспликации являются математически эквивалентными» (см. Целищев 2011). Тьюринг доказал и то, что существуют такие функции, которые не укладываются на ленту машины Тьюринга. Нерекурсивные функции существуют, но построение их не рекурсивно, а значит, построить их рекурсивно нельзя. Каковы они, не известно. Вычислить все нельзя, но что именно нельзя вычислить, вычислить тоже нельзя. И это, действительно, то важнейшее содержание аналитической философии, к которому нельзя не строить отношение со стороны диалектики.

Итак, понятия рекурсивной функции, интуитивно вычислимой функции и функции, вычислимой на машине Тьюринга, эквивалентны. К текстам аналитические философы подходят с этих же позиций. То, что в тексте можно перевести в логически строгую запись, переводится и в алгоритмы, и в рекурсивные функции, и вычислимо. Остальное не считается понятным содержанием, да и содержанием вообще. Основной тезис аналитического

философа о понимании текста в пределе приходит к следующему: понимание возможно только там, где есть вычислимость.

Понятие вычислимости аналитические философы продолжают обсуждать как свою актуальную задачу. Нисколько не претендуя на то, чтобы указывать что-либо аналитическим философам в их сфере, все-таки рискнем предположить: то, что пересчитывается, как минимум, должно быть отдельными объектами, «штуками», существование которых не зависит от соседних объектов и от *действия пересчета* в текущий момент. Говоря более философским языком: объекты счета должны быть устроены в рамках категорий *часть* и *целое*. Объект счета определен так, что, если его взять отдельно от соседей, он не изменится по сути. Именно это является условием возможности пересчитать объекты. Объекты, которые не подпадают под категории часть/целое, оказываются существенно связанными со своими «соседями», неотделимыми от них, или существенно меняются за время пересчета<sup>1</sup>. Мы полагаем, что в понятии вычислимости есть масса других тонких и сложных аспектов, но для того, чтобы определиться по отношению к интерпретации содержания диалогов Платона, достаточно уже этого грубого понимания условий вычислимости.

Для аналитического философа понять диалог Платона — это возможность перевести текст в последовательность логических форм, в пределе записанных в виде знаков, их отношений и операций над ними, так, что запись переложима на ленту Тьюринга. Каждая ячейка ленты Тьюринга и ее содержимое в точном соответствии с нашим грубым требованием на вычислимость подчиняется категориям части и целого. Значит, и изначальный текст аналитическими философами мыслится именно так: за каждым отдельным словом стоит отдельный смысл (понятие, концепт), а смысл предложения собирается как сумма отдельных смыс-

---

<sup>1</sup>Харт в своей работе (Harte 2001) исследует вопрос о том, определяется ли целое своими частями или целое не равно сумме своих частей. Кроме того, этот исследователь считает, что части связаны между собой и не существуют отдельно от других, как от контекста. Однако Харт не говорит прямо о том, что сама категория часть/целое не применима к идеям.

лов отдельных слов. Их отношения, выраженные грамматически, не нарушают отдельности каждого слова. Таким представлением текстов занимается, например, такой раздел лингвистики, как теория формальных грамматик. Любое содержание текста, которое явно не выражено в последовательности слов текста и не переводимо в формально-логические символные записи, с точки зрения такой грамматики оказывается не понятным. Условием понятности оказывается изоморфность текста и пространства математических символов, фиксирующих его содержание формально-логически. Мышление, которое собственно отражено в тексте, также считается изоморфным отображению в словах и в знаках матлогики. Проще говоря, *форма речи для аналитика соответствует формам мышления*. Такое совпадение форм речи и мысли характерно и для некоторых других направлений (некоторых направлений структурализма, например), однако именно у аналитических философов, на наш взгляд, этот *изоморфизм* выражен максимально ясно именно за счет понятия *вычислимости*.

### О различии рассудка и разума у Платона

Что именно нас не устраивает в этом подходе? Дело в том, что Платон явным образом указывает: философское, диалектическое мышление имеет особую форму, отличную от формы рассудка, и от формы речи<sup>2</sup>. Платон дифференцирует *уровни* мысли. Определения этих уровней — более низкого *рассудочного* (διάνοια) и высшего *разумного* (νόησις) даны в шестой и седьмой части диалога «Государство» и многократно разобраны в критической литературе (Boyle 1974, Rose 1964, Муравьев 1994)<sup>3</sup>. Напомним некоторые из платоновских определений рассудка и разума. «Один

---

<sup>2</sup> О том, что знаковое выражение не изоморфно, не параллельно содержанию, которое за ними восстанавливает мышление, говорят Г.П. Щедровицкий (Щедровицкий 1995) и А.В. Нечипоренко (Нечипоренко 2010).

<sup>3</sup> Автором данной статьи о платоновском различии рассудка и разума (диалектического уровня мышления) было написано в предыдущих работах (Елашкина 2007).

раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании *предпосылок*, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому *не к началу, а к завершению*. Между тем другой раздел душа отыскивает, *восходя* от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» (Resp. 510b). Про рассудок Платон говорит: «кто занимается геометрией... предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения» (Resp. 510d–e). Рассудок не может дать «отчета ни себе ни другому» (Resp. 534b). Разум же «свои предположения... не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» (Resp. 511b), и разум, «отбрасывая предположения... подходит к *первоначалу* с целью его обосновать» (Resp. 533d).

Заметим, что если пользоваться этими или какими-то другими определениями рассудка и разума, исследователь попадает в ситуацию неясности: о двух типах мысли или об одном говорит Платон, называя два разных имени для ступеней мышления? Почему действия, приписываемые разуму, нельзя совершать рассудком? Традиционный критерий диалектической мысли — нарушение закона запрещения противоречия — мы не можем просто принять на веру, так как он может оказаться лишь не осознаваемой логической ошибкой. Тем более, что сам Платон указывает на эристику, как на неоправданно поспешное соединение противоположных сущностей в речи (Phil. 16e–17).

Недостаточность определений для четкого разграничения разума и рассудка объясняется тем, что определения сами являются рассудочной, речевой формой, фиксирующей лишь след мышления, результат мыслительного процесса, но не сам процесс. Раз-

личие типов мышления должно «схватываться» в разворачивании мысли, в ее генезисе. Однако, даже из определений разума видно: Платоном продекларирована форма философской мысли, которая не совпадает с формой рассудка. Диалектик может переопределять свои основания и движется к началу. Тогда как рассудочная мысль не переопределяет своих оснований, и движется к завершению (выводам).

Сложность исследователя-диалектика состоит еще и в том, что в самих диалогах специальным образом нигде не помечено, в каком фрагменте предъявлено рассудочное мышление, а в каком разумное. Собеседники просто говорят и мыслят. Разделить рассудок и разум по разным фрагментам текстов нельзя, так как на одном и том же фрагменте в форме высказываний исследователь всегда имеет дело с рассудком, а с разумом, возможно, имеет дело в содержании, стоящим за высказыванием. Рассудочный уровень можно и нужно фиксировать как логику аргументации. Но как можно получить и предъявить разумный уровень? Если это мышление не сводится к высказываниям, то как оно проявляется и проявляется ли вообще?

*Диалектика как рефлексивная форма мысли  
в диалоге «Софист»*

Обратимся к примерам, в которых, на наш взгляд, обнаруживается различие между высказываниями собеседников и тем содержанием, которое можно обнаружить за высказываниями. Эти моменты связаны с попытками решить сложные философские задачи. Первый пример связан с пассажем про попытку мыслить небытие в диалоге «Софист» (Soph. 237–239c). Почему мы полагаем, что средствами аналитической философии невозможно во всей полноте отобразить ход мысли в этом фрагменте? Здесь самое время припомнить еще одного диалектика, который вплотную столкнулся с прочтением его собственных текстов только как связки слов, как «логоса логоса». Мы имеем ввиду Фихте. Как же, по мнению Фихте, надо читать его диалектические тексты? «Но



если бы даже тебе об этом кто-нибудь и рассказал, то все это тебе не помогло бы; ты должен найти это сам» [Фихте 1993а: 579]. Но что найти сам? Сам прочитать текст? Сам проследить за логикой связывания аргументов? Сам породить такую мысль, которая может быть оформлена именно в такой текст?

Как читать «Софиста»? Мы полагаем, что сама форма диалога должна помочь проделать те действия мысли, которые стоят за речевыми высказываниями. Заметим, что иногда при понимании диалогов Платона некоторые фрагменты оказываются для исследователя лишними, включенными в диалог без какой-либо необходимости. Мы полагаем, что зачастую это следствие невнимания исследователя к драматургии, к форме произведения. Вынуждены привести пример такого невнимания в своем же лагере диалектиков. В своих комментариях уважаемый нами Лосев упрекает Платона в том, что первая часть диалога «Софист» с первичными определениями софиста излишне затянута: «Это упражнение в логических операциях деления понятий... легко могло бы быть и более кратким... и не в такой мере затемнять идею диалога» (см. Лосев 1990). Для нас это означает то, что исследователь не видит формы диалога и просто не знает о существовании того содержания, которое должна передать эта форма, сама собой, без явного выражения в словах диалога<sup>4</sup>. Платон различает рассудок и разум (диалектику). Мы полагаем что исследователю стоит задаться вопросом о том, действует ли Платон в диалогах, руководствуясь этим своим различием? Именно в «Софисте» самой формой диалога, а не каким-то определением, предъявлено различие двух типов мышления: первая часть рассудочная, затем постановка задачи, требующая перехода к разумному мышлению, собственно сам переход и далее разворачивание диалектического разумного типа мышления. И читателю предлагается самому пройти эти уровни! В отличие от Лосе-

---

<sup>4</sup> О значении формы диалога для понимания его содержания высказываются последователи драматургического подхода к реконструкции содержания диалогов Платона (Протопопова 2011, Теjera 1997).

ва, мы считаем, что, наоборот, удивительно, как Платон смог на не очень большом фрагменте первой части диалога решить такое количество задач. Здесь удалось вполне показать рассудочный тип мышления, отобразить основные его методы, а именно, движение в рамках случайно взятых посылок, выводы из них, метафорические нестрогие аналогии, комбинирование и обобщение по признакам. Это оказывается достаточным материалом для последующей рефлексии при переходе к собственно диалектике, а именно, к размышлению о небытии и о пяти главных идеях. Фактически форма, драматургия диалога показывают, как именно философ совершает свой путь из пещеры, от теней к выходу. Про пещеру не сказано явным образом в диалоге. Но, если не отслеживать в своем понимании такие анафорические связи внутри диалога и между диалогами, то, действительно, первая часть диалога покажется неоправданно затянутой. Платон нигде не говорит, что он специально затянул этот пассаж, чтобы читатель плотно вошел в рассудочный ход мысли, иначе потом не понятно будет, что нас так не устраивает в нем, и не почувствуется разница с диалектикой. Дано ли это самой формой? Дано, но только, если удерживать одним взором определения рассудка и разума (некоторые примеры таких определений мы привели выше) из «Государства» и весь диалог «Софист». Можно ли это видение алгоритмизировать и сделать вычислимым, строгим? И в каком смысле вычислимым? Это вопрос, на который у нас пока нет ответа, но который приближает нас к диалогу с аналитическими философами.

Выше мы вспомнили, как предлагает относиться к тексту другой великий диалектик Фихте. Он предлагает смотреть на текст не как на объект анализа, а как на указание, «инструкцию», что читателю следует самостоятельно проделать в мысли. Постараемся проделать то, что делает Платон. Напомним, что в ходе решения задачи «чем философ отличается от софиста?», сама задача проходит через ряд тривиальных решений и через ряд конкретизаций постановки вопроса. Собеседникам удается дойти до рабо-

чего определения: софист всем *прекословит* и готов высказывать *мнение по любому поводу*, следовательно, он *лжет*. Но решение разбивается о невозможность различить *ложь* и *истину*. Философ вслед за Парменидом считает, что небытия нет. Значит, невозможно быть несуществующему, и вместе с ним — лжи: это «предполагало бы существование небытия; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна» (Soph. 237a). После этого уточненная задача о различении софиста и философа выглядит так: как вообще *в мире Парменида*, где есть только само бытие, можно хоть что-либо различить? Как отделить одну часть бытия от другой? Какова «природа» *различения*? Как возможно различие лжи и истины? Какова природа призрачных подобий? Как вообще возможно отображение предмета мысли в речи, любое *раздвоение объекта*, например на имя и объект?

Философ начинает работу со своими собственными основаниями и делает попытку мыслить *небытие*: оно оказывается *несказанным* и *немыслимым*, оно не имеет признаков, оно даже не объект, не что-то *одно какое-либо* и даже не направленность, не интенция мысли, поскольку любая направленность — это тоже нечто одно. Любая категория мышления бытийна и не применима к небытию. Однако мысль, проделав эти шаги, оказывается в противоречии: результат был получен в ходе *размышления* и *разговора о небытии*, а значит, результат противоречит факту своего получения: «приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому, я, несмотря на это, все же назвал его «единым», так как говорю «небытие» (Soph. 238e). Это заставляет еще раз взглянуть на проделанный путь. Что произошло? Что делал философ, и что делали мы как читатели? Если мы только следили за логикой аргументов, но не пытались сами помыслить небытие, то никаких иных выводов, кроме высказываний из текста, у нас не может быть. Разве что, воспользовавшись дополнительной информацией из современной развитой математической логики, мы можем поверх высказываний диалога сделать обобщения и классификацию высказываний, подводить высказывания под со-

временные логические модели и конструкции, выявляя соответствие или не соответствие.

Что мы видим, если попытались проделать то же, что и собеседники? Мы видим определенную форму движения. Продвигаясь к небытию, мысль все время «разворачивается» от небытия и вновь оказывается в бытии, словно наткнувшись на препятствие, *границу*. Природа негации и различения в аналитической философии сводится к правилам обращения с предикатами или с операторами. При проделывании шагов вслед за Платоном различение и отрицание обнаруживается не как предикат и не как формальное отрицание. Граница и тем самым *различение* даны мышлению не как черта между двумя объектами (будь они хоть контрарными, хоть контрадикторными друг другу), а как *действие разворота* мысли, как особая форма движения мысли при попытке мыслить небытие и как различие *предмета* мысли и *действия* мысли. При попытке мыслить *ничто* мысль утрачивает внешний предмет и обращает внимание на собственное движение, на *саму себя*. Такое движение мысли — это не выведение всех следствий из заранее положенных аксиом, это движение к основаниям, к первоначалам любой мысли, если считать, что знать свои основания означает видеть не только предмет мысли, но и форму процесса мышления.

Можно ли формализовать, алгоритмизировать сам момент оборачивания? С одной стороны, в диалоге все подготовлено к тому, чтобы внимание с предмета мысли переключилось на сам процесс мышления. С другой — такой переход не детерминирован. Когда оборачивание сделано, то становится ясным, что оно не было хаотическим. Заметим, что до этого момента мы обсуждали строгость только как вычислимость. Теперь мы видим и другой вариант: строгостью, не случайностью рассуждения можно назвать то, что мысль делает себя своим предметом, контролирует тем самым свой метод мышления, а не берет какие-то внешние формы для проверки самой себя. При этом форма движения мысли не совпадала с формой высказываний, поскольку возвра-

щалась к уже проделанным тактам рассуждения, переопределяя их значение. Мысль, мыслящая саму себя, парадоксальна и с точки зрения категорий *часть/целое* и с точки зрения *закона запрещения противоречий*, поскольку и мыслимое, и мыслящее и их единство становятся *одним* в одном и том же отношении. Можно ли сделать такое различие и такое отношение вычислимым? Мы думаем, что это повод обсудить понятие вычислимости. Это та зона, где, между диалектиками и аналитиками есть расхождение, но есть и общая возможность конкретизации своих моделей.

*Форма диалектической мысли  
в развитой диалектике Фихте*

Напомним, что выше мы охарактеризовали аналитическую философию как ту парадигму, где форма речевых высказываний совпадает с формой мысли. Прежде чем сформулировать соответствующий существенный признак для диалектической мысли, обратимся кратко к более развитой диалектике. Нам необходимо выяснить, является ли описанная при понимании текста Платона форма мысли уникальной. Максимально подробно очень похожую форму процесса мышления разбирает и в явном виде описывает Фихте. Мы предлагаем обратить внимание в нескольких цитатах не на логику аргументации (в цитатах ее проследить нельзя), а на то, что здесь поставлен предельный вопрос про саморазличение Я (аналогично необходимости получить различение в рамках парменидовского бытия) и указаны направления, в которых мысль движется в особом пространстве чистого мышления. Мы полагаем, что такой «топологический» подход к процессу мышления не должен смущать исследователей, особенно имеющих хорошую математическую подготовку. Современная математика работает и с более сложными формами.

Итак, «Я есть Все и вместе с тем ничто, так как оно является для себя самого ничем, не в состоянии различать в себе никакого полагающего начала и ничего положенного. — Оно *стремится...* в силу своего существа утвердиться в этом состоянии. — В нем

обнаруживается некоторое неравенство, а потому и нечто чужеродное... Это чужеродное неизбежно находится в борьбе со стремлением Я быть совершенно тождественным» [Фихте 1993в: 264]. «Если Я равно себе самому, если оно стремится с необходимостью к полному тождеству с самим собою, то оно непременно должно восстановить в точности это *не* самим собою нарушенное стремление; а таким образом ведь сделалось бы возможным сравнение между состоянием ограничения Я и восстановлением задержанного стремления... Стало быть, Я должно бы непременно полагать само в себе самом и задержку своей деятельности и ее восстановление... существует некоторое стремление Я, которое лишь постольку является стремлением, поскольку ему оказывается некоторое сопротивление и поскольку оно не может иметь никакой причинности, стало быть, такое стремление, которое, поскольку оно является стремлением, обуславливается также и некоторым не-Я. Я должно в самом себе натолкнуться на нечто ему *неоднородное, чуждое*, от него самого долженствующее быть *отличаемым*» [Фихте 1993в: 265–273]. «Как приходит Я к такому направлению своей деятельности... до бесконечности? как может оно различать между собою направление во вне и направление во внутрь? и почему отраженное во внутрь направление рассматривается как чуждое и в Я необоснованное?.. в рефлексии оказывается наличным некоторое такому требованию отвечающее центробежное и некоторое этому последнему противодействующее (второе, толчком отраженное) центростремительное направление» [Фихте 1993в: 273–277].

Итак, Фихте явным образом указывает на форму движения мысли. И эта форма связана со стремлением, с ограничением стремления и различением стремления и границы. Является ли вопрос о форме движения мысли чем-то совершенно бессмысленным? Да, но только так, как бессмысленно было говорить со схоластами о форме материального движения, в то время как Николай Орем (французский философ, математик 14 в.) уже ставил свои мысленные опыты и совсем скоро «треугольному»

(униформно-дифформному) и «прямоугольному» (униформному) движению предстояло стать предметом исследования. До этого механическое движение само по себе, с его формой, с характеристиками равномерности и неравномерности, даже не могли себе представить как объект исследования. Но пройдет совсем немного времени, и вся Европа будет захвачена игрой с самыми разнообразными формами движения. Это будут изучать во всех университетах Европы. А аппарат, который был создан для решения изначально абсурдной задачи, разовьется и станет самым мощным аппаратом развития знаний, который проходят на всех естественно-научных и математических факультетах.

Итак, та *форма мысли*, которая, как мы считаем, характерна для диалектики Платона, повторяется и у других диалектиков. Явным же образом эта форма начинает обсуждаться в немецкой классической философии. Например, Фихте, как и Платон, считает, что философская мысль не основывается на предпосылках, то есть должна «обосновывать ее через самого себя» [Фихте 1993б: 26]. Для Фихте важно, что форма философии взята не отдельно от ее содержания. Вопрос о том, откуда берется форма у аналитического подхода, мы только пометим, оставив столь сложную тему за рамками статьи, и обозначим лишь, что для диалектика форма берется из самого содержания мысли, как мы это видели при понимании платоновского фрагмента про мышление небытия.

### *Критерий для маркирования диалектической мысли*

Вернемся к тому акту мышления, который разводит для нас позиции аналитиков и диалектиков — оборачивание с предмета мысли на форму мысли. Акт рефлексии в количественном смысле (если так можно метафорически выразиться) бесконечно мал. Если бы содержание приращивалось исключительно количественно, то этот акт никогда не попал бы в поле зрения мыслителей. Но именно он качественно меняет картину, фактически разбивает философские системы на два больших лагеря: там, где этот акт взят в рассмотрение, и там, где его не учитывают. Эта пе-

реориентация внимания была названа трансцендентальной философией. Термин оказался востребованным, претерпел ряд интерпретаций и нуждается в отдельном исследовании того, как понимается на сегодня в философии трансцендентальность. В любом случае, трансцендентальный момент входит в диалектическое мышление как необходимый. Поэтому мы на некоторое время сконцентрировались именно на нем, не обсуждая диалектику во всей ее полноте. Эта полнота бессмысленна, если не обсужден тот акт, который запускает генезис диалектической мысли.

Что из трансцендентального момента может остаться в рамках рассмотрения аналитической философии? Дело в том, что от фиксации на бумаге значков никакая рефлексия ни в тексте, ни в мышлении не происходит. Механизма рефлексии в самой записи не содержится, поскольку Я-осознающее и Я-осознаваемое — это не разные Я, а в выражении они будут разнесены. В форме высказываний невозможно напрямую отобразить акт оборачивания мысли на саму себя. Таким образом, *диалектическая парадигма существенным образом разводит форму высказываний (форму речи) и форму мышления.*

*Особенности действия категорий часть и целое  
в диалоге «Парменид»*

Мы подходим ко второму моменту в философии Платона, где ясно указано: идеи нельзя мыслить в рамках категорий часть/целое (Смирнов 1979).

Критика платоновской теории идей и во времена Платона (см. вступление к диалогу «Парменид») и в современности приводит к противоречивости представления о идее как единства многообразия и строится на определенных основаниях: а) представлении об отношении между идеями как между родами и видами или между частями и целым [Мочалова 2000: 274]; б) представлении об идеях как об отдельных сущностях. Именно такие отдельные сущности можно пересчитать, они отвечают сформулированному выше критерию вычислимости.



Мы полагаем, что само понимание текста обращается с фрагментами текста не по принципу *части/целого*. Гипотеза о целостном смысле текста появляется на самом первом шаге знакомства с его первым фрагментом. Затем эта гипотеза переопределяется последующим чтением. При этом прочитанный вторым фрагмент был прочитан с учетом смысла первого фрагмента, который теперь надо заново понять с учетом второго фрагмента. Но тогда и второй фрагмент после нового понимания первого тоже должен будет измениться. Последующие фрагменты переопределяют предыдущие и должны сами переопределяться заново. Попытка перевести текст в математические символы и подвергнуть обсчету рекурсивными функциями на практике не приводит к положительным результатам. О том, что смысл (например, текста или высказываний) не может быть сведен к сумме смыслов отдельных слов или фрагментов, говорит Гегель: «природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению» [Гегель 2006: 34]. По мнению Гегеля, имеет место «конфликт между формой предложения вообще и разрушающим ее единством понятия» [Гегель 2006: 34]. Поскольку критика теории идей существенным образом построена на применимости к идеям категорий части и целого, у Платона есть шанс отвести критику, если он полагает, что за отдельными словами, обозначающими отдельные, пересчитываемые вещи, должны стоять идеи, которые существуют иначе, чем отдельные вещи и связаны иначе, чем грамматически связаны отдельные слова. Если в *идее*, по Платону, решается проблема *единства многообразия* за счет перехода от отдельности к *взаимопроникновению* идей, то критика (аргумент третьего человека, парадоксы отношений между идеями как родами и видами) оказываются несущественными.

Рассмотрим кратко вторую гипотезу диалога «Парменид» (Parm., 142b–143a). Пусть содержание суждения «единое суще-

ствуем» это X. В результате первого шага мысли в этом содержании была выделена сторона *A-различия*: «должно существовать бытие единого, не тождественное с единым» (Parm. 142c). В результате второго шага была выделена *B-целостность*: «необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями» (Parm. 142d). Одновременно был осуществлен синтез-С: *в целостности различаются части*, то есть в С заключено *отношение* между А и В:  $C = A \leftrightarrow B$ . Синтез-С не исчерпывает полноты содержания X, но определяет это содержание более *полно*, чем каждый отдельный проделанный шаг.

Обратим внимание на то, что действие второго фрагмента как второго момента мысли заключает в себе одновременно осуществляемое *различение* и *соединение*. Дело обстоит не так, что сначала берется А, потом В, а потом осуществляется синтез С. Наоборот: из полноты X, на *ее фоне* выделяется А, и при этом одновременно удерживается *единство и различенность* X и А. Это различение и единство *единства и различия*, заключенное в самом первом движении мысли, и составляет «механизм» дальнейшего мыслительного движения. На следующем шаге А (*различие*), должно быть, доопределяется полаганием В (*целостности*), в этом смысле В — иное к А. Но это В не отделено от А, тезис о различии здесь не отбрасывается как неудачный, если появился иной тезис, а создается единство С — этим выражается момент исходного единства. На этом этапе мы рефлексивно по отношению к тексту говорим, что А и В есть результат выделения из идеи, которая не сводится к *единому*, отличному от *сущего*, понимаемого как соединенные в целостность объект и его признак. Остаются вопросы о том, как получено *различение*, а потом *соединение*, но пока напрямую в тексте применимость к идеям категории часть/целое не подвергалась сомнению. Однако далее *единое* и *сущее* оказываются и *частью*, и *целым* по отношению друг к другу: «Каждая из этих двух частей существующего единого — именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части?»

...Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей: и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя... Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?» (Parm. 142d–e, 143a).

По отношению к этому результату предыдущие частичные моменты были лишь подготовительными ступеньками. Теперь обнаруживается суть содержания мысли Платона и несводимость этого содержания к отношению частей и целого, несводимость формы рассуждения к последовательности отдельных фрагментов текста. Результат — утверждение единства противоположностей *единого* и *многого* — подготовлен предшествующими моментами, ступенями. Рассматриваемый предмет — единое, которое существует. Это именно единое, и его существование не есть его предикат. Во всяком случае, сведение его бытия к его предикату — это лишь одно из частичных пониманий. *Единое существующее* определено как целое. Но одновременно показано, что идея единства (само *единое*) отлична от идеи существования (самого *бытия*), и единое охарактеризовано как часть. Оказывается, что единое — это и целое, и часть этого же самого целого. Категории *часть/целое* не допускают подобного, значит, эта категориальная пара лишь *указывает* на мыслимое содержание *единого существа*, а не точно выражает его. Этим самым, на наш взгляд, нивелируется «школьное» представление о том, что Платон гипостазировал значение слов, при котором каждому отдельному слову соответствует определенная отдельная единица содержания. Платон использует рассудочные частные моменты мысли для того, чтобы *подготовить* парадоксальную для рассудка ситуацию (*единое* и *сущее* и различные идеи, и одна), проработать отдельные мо-

менты и *создать условия* для выхода в разумное диалектическое мышление.

Философ подводит к необходимости выявления содержания мышления за формой его речевого выражения. Это содержание, выходя за рамки рассудочного отношения целого и частей, доступно именно разумному мышлению, «логосу эйдоса». Единое сущее *едино* тем, что оно единое, и несет в себе *различение* тем, что оно сущее. Это различение и единство одновременны и неразрывны. По Платону, они составляют единицу, акт, «квант» всякой мысли и существования. Это и есть ответ Платона на вопрос о существовании общего (идей) — общее есть обязательно диалектическое, как единое, не сводимое ни к сумме двух идей, ни к одной. Именно в этом смысле, а не в теоретико-множественном, как иногда понимают аналитики, «когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (Resp. 523a).

### Заключение

В нашем понимании содержания текста Платона присутствует то, что напрямую не сказано в диалоге. Однако в диалоге есть ходы, подготавливающие мышление читателя для того, чтобы он самостоятельно проделал ряд мыслительных актов. Это состоявшееся у самого читателя мышление доступно рефлексии, можно увидеть то, каков был процесс, можно отдать себе отчет в том, что позволило этим действиям состояться. Как минимум, мы можем, опираясь на них, составить диалог с аналитическими философами. Мы полагаем, что в данной работе мы смогли сделать шаг в сторону конкретизации различий двух подходов к реконструкции содержания диалогов Платона.

Проблема *вычислимости* — это вызов для диалектиков в не меньшей мере, чем для аналитических философов. Вполне возможно, что принять его в полной мере должны совместно разные философские школы, формируя общее поле обсуждения. Категории части и целого, формы и содержания в доработанном на

современном уровне виде могут оказаться полезными и в проблемных вопросах современной науки. Диалектики нашего времени имеют удивительную возможность: сформулировать, конкретизировать проблему, которая объединила бы усилия исследователей разных школ. Причем не только в области понимания и интерпретации содержания культурных текстов, но и в области собственно моделей мышления. Безусловно, автор статьи ни в коей мере не считает, что необходимая работа уже проделана этой статьей. Цель статьи — пригласить, за счет конкретизации различий в подходах, обе позиции к диалогу.

---

*Источники и литература*

- Soph. — Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 275–346.
- Parm. — Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 346–413.
- Phil. — Платон. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 7–79.
- Resp. — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Батракова 2003 — *Батракова И.А.* Диалектика Платона в диалоге «Парменид» // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. СПб., 2003. Вып. 5. С. 109–129.
- Богомолов 1982 — *Богомолов А.С.* Диалектический логос. М., 1982.
- Бугай 1997 — *Бугай Д.В.* Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 139–143.
- Веракса 2006 — *Веракса Н.Е.* Диалектическое мышление. Уфа, 2006.
- Вольф 2014 — *Вольф М.Н.* Софистика. Горгий Леонтийский: Трактат «о не-сущем или о природе» в современных интерпретациях. Новосибирск, 2014.
- Гегель 2006 — *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: «Наука», 2006.
- Елашкина 2007 — *Елашкина А.В.* «Понятия рассудка и разума как методологические основания реконструкции замысла Платона, реализованного в «Государстве I» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2007. Т. 5. Вып. 1. С. 99–104.

- Лосев 1969 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. II: Софисты. Сократ. Платон. М.: «Искусство», 1969.
- Лосев 1990 — *Лосев А.Ф.* Комментарии к Диалогам Платона. Компильция из четырехтомного издания диалогов Платона. М.: «Мысль», 1990.  
URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt16.htm>
- Мочалова 2000 — *Мочалова И.Н.* Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. СПб., 2000. Вып. 3. С. 264–276.
- Муравьев 1994 — *Муравьев А.Н.* Платон о различии рассудка и разума // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1994. Вып. 3. № 20.  
URL: <http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/1993/08.htm>
- Нечипоренко 2010 — *Нечипоренко А.В.* Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном» // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетея, 2010. С. 376–386.
- Протопопова 2011 — *Протопопова И.А.* Государство Платона — идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4. С. 89–101.
- Семенов 2006 — *Семёнов В.В.* Структура логики платоновского «Парменида» // Вопросы гуманитарных наук. 2006. № 5 (26). С. 37–43.
- Смирнов 1979 — *Смирнов Г.А.* Основы формальной теории целостности (часть первая) // Системные исследования. Ежегодник. 1979. М.: «Наука», 1980. С. 91–127.
- Фихте 1993а — *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и прим. Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 565–667.
- Фихте 1993б — *Фихте И.Г.* О понятии наукоучение, или так называемой философии // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 7–64.
- Фихте 1993в — *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения (второе издание) // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 65–337.
- Целищев 2005 — *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления. Геделевский аргумент. Новосибирск, 2005.
- Целищев 2011 — *Целищев В.В.* Вычислимость и статус тезиса Черча // Философ. виртуальный центр. 2011. URL: <http://vfc.org.ru/... tselishev.doc>
- Щедровицкий 1995 — *Щедровицкий Г.П.* Принцип «параллелизма формы и содержания мышления» и его значение для традиционных логических и психологических исследований // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Политики, 1995. С. 3–27.

- Allen 1970 — Allen E. The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides* // *Classical Philology*. 1970. Vol. 65. P. 30–34.
- Barford 1978 — Barford R. The Context of the Third Man Argument in Plato's *Parmenides* // *Jour. of the History of Philosophy*. 1978. Vol. 16 (1). P. 1–11.
- Bondeson 1976 — Bondeson W.B. Some Problems About Being and Predication in Plato's *Sophist* 242–249 // *Journal of the History of Philosophy*. 1976. Vol. 14 (1). P. 1–10.
- Boyle 1974 — Boyle A.J. Plato's Divided Line: Essay II: Mathematics and Dialectic // *Apeiron*. 1974. Vol. 8 (1). P. 7–18.
- Cook 1996 — Cook A. *The Stance of Plato*. London, 1996.
- Cornford 1939 — Cornford F.M. *Plato and Parmenides*. London, 1939.
- Dancy 2004 — Dancy R.M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge University Press, 2004.
- Desjardins 2003 — Desjardins R. *Plato and the Good: Illuminating the Darkling Vision*. Brill, 2003.
- Ferg 1976 — Ferg S. Plato on False Statement: Relative Being, a Part of Being, and Not-Being in The *Sophist* // *Journal of the History of Philosophy*. 1976. Vol. 14 (3). P. 336–342.
- Gill 2001 — Gill M.L. Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2001.  
URL: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-sophstate/>
- Guthrie 1986 — Guthrie W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.
- Harte 2002 — Harte V. *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*. Oxford, 2002.
- Hamlyn 1995 — Hamlyn D.W. The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic // *The Philosoph. Quarterly*. 1995. Vol. 5 (21). P. 289–302.
- Heinaman 1981 — Heinaman R. Self-Predication in the *Sophist* // *Phronesis*. 1981. Vol. 26 (1). P. 55–66.
- Kostman 1989 — Kostman J. The Ambiguity Of “Partaking” In Plato's *Sophist* // *Journal of the History of Philosophy*. 1989. Vol. 27. P. 343–363.
- Lee 1972 — Lee E.N. Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist* // *Philosophical Review*. 1972. Vol. 81 (3). P. 267–304.
- McDowell 1982 — McDowell J. *Falsehood and Not-being in Plato's Sophist* // *Language and Logos* Cambridge. 1982. P. 115–135.
- Rist 1990 — Rist J.M. *Rethinking Plato and Platonism* // *Ancient Philosophy*. 1990. Vol. 10 (1). P. 113–115.
- Rose 1964 — Rose L.E. *Plato's Divided Line* // *The Review of Metaphysics*. 1964. Vol. 17 (3). P. 425–435.

- Ross 1951 — *Ross D.* Plato's theory of ideas. Greenwood Press, 1951.
- Ryle 1939 — *Ryle G.* Plato's *Parmenides* // *Mind*. 1939. Vol. 48 (190). P. 129–151.
- Schweizer 1994 — *Schweizer P.* Self-Predication and the Third Man // *Erkenntnis*. 1994. Vol. 40 (1). P. 21–42.
- Tejera 1997 — *Tejera V.* Plato's Dialogues one by one (a dialogical interpretation). New York: University Press of America, 1997.
- Van Eck 1995 — *Van Eck J.* Falsity without Negative predication. On *Sophistes* 255e–263d // *Phronesis*. 1995. Vol. 40 (1). P. 20–47.
- Van Fraassen — *Van Fraassen B.C.* Logical Structure in Plato's *Sophist* // *The Review of Metaphysics*. 1969. Vol. 22 (3). P. 482–498.
- Vlastos 1969 — *Vlastos G.* "Self-Predication" in Plato's Later Period // *Philosophical Review*. 1969. Vol. 78 (1). P. 74–78.