

# PLATO COLLECTION

## I

Supplement to the Bulletin of the  
Russian Christian Academy for the Humanities  
(Vol. 14, 2013)

RGGU-RHGA  
Moscow – Saint Petersburg  
2013

# ПЛАТОНОВСКИЙ СБОРНИК

I

Приложение к Вестнику  
Русской христианской гуманитарной академии  
(Том 14, 2013)

РГГУ-РХГА  
Москва – Санкт-Петербург  
2013

УДК 1  
ББК 87.3(0)  
ПЗ7

*Научное редактирование  
и подготовка текста к печати:*

И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа,  
А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов

ISBN 978-5-88812-602-8

© Коллектив авторов, 2013  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2013  
© Русская христианская  
гуманитарная академия, 2013

Ольга Алиева

### Эленхос и небытие в диалоге «Софист»

Проблема эленхоса у Платона обсуждается преимущественно в связи с так называемыми апоретическими диалогами, где Сократ обнаруживает перед своими собеседниками противоречивость их мнений и заставляет их недоумевать (ἀπορείν). Эта манера вопрошания рассматривается, во-первых, как типично сократическая, а, во-вторых, как не несущая какого-то конструктивного знания, помимо знания о собственном незнании<sup>1</sup>. Эленхос в «Софисте» упоминается традиционно в контексте определения «благородной софистики»<sup>2</sup>, при этом описание эленхоса в одном

---

<sup>1</sup> См.: Kahn Ch.H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 99; Robinson R. *Plato's Earlier Dialectic* Oxford (UK): Clarendon Press, 1953. P. 12–13.

<sup>2</sup> По мнению большинства исследователей, под «благородным софистом» следует понимать самого Сократа. См., напр.: Chappell T.D.ĵ. *Making Sense of the Sophist: Ten answers to Ten Questions* / Ed. Havlíček A., Karfík F. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. Praha: OIKOYMENH, 2011. P. 344–375; Cornford F.M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co; New York: Harcourt, Brace and Co, 1935. P. 177; Renaud F. *Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the Lysis* / Ed. G.A. Scott. *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and*

из определений софиста рассматривается преимущественно как ретроспективное.

Цель данной работы — обратить внимание на эленктическое измерение всего диалога, что, как мы увидим, позволяет по-новому взглянуть и на метод диэрезы и его возможности. С этим методом, надо сказать, далеко не все ясно<sup>3</sup>, и некоторые исследователи справедливо недоумевают, зачем Платон слепил такой странный сэндвич, в котором философская начинка обрамлена методологически беспомощным подобием линнеевской таксономии? Не очень понятно и то, почему Платон вводит знаменитое определение философии как умения «различать все по родам» (253d: κατὰ γένη διαίρεισθαι) именно в контексте разговора о бытии и небытии?<sup>4</sup>

Далее мы рассмотрим, как вводится проблема эленхоса в диалоге, и укажем на некоторые параллели между определением этого метода в «Софисте» (230a–e) и «Софистическими опровержениями» Аристотеля; об этом речь пойдет в первой части работы. И Платон, и Аристотель особо упоминают о возможности мнимых противоречий, которые создают видимость опровержения и заставляют недоумевать отвечающего. Пример подобной апории в диалоге — парадокс о невозможности лжи. Этому па-

---

beyond. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002. P. 183–98, здесь: 191; *Vlastos G. Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca (New York): Cambridge University Press, 1991. P. 23. Эту точку зрения не разделяет Дюрлинггер (*Duerlinger J. A translation of Plato's Sophist with an introductory commentary*. New York: P. Lang, 2005 (repr. 2009). P. 17) и ряд других исследователей, подробнее см.: *Nōtomi N. The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 64–65.

<sup>3</sup> О сложностях, связанных с пониманием диэрезы как метода, см.: *Moravcsik J.M.E. Plato's Method of Division* / Ed. *J.M.E. Moravcsik. Patterns in Plato's Thought: Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht: D. Reidel, 1973. P. 158–180; *Cohen S.M. Plato's Method of Division* / Ed. *J.M.E. Moravcsik. Op. cit.* P. 181–191.

<sup>4</sup> *Ryle G. Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. P. 136, 139. По мнению Райла, диэреза имеет исключительно пропедевтическое значение, а данные в «Софисте» определения предназначены для новичков, знакомящихся с азами философии.

радоксу посвящен второй раздел статьи. Поскольку видимость опровержения связана с двусмысленностью или одноименностью, разрешение апории требует различения разных смыслов высказываний, диэрезы. Такая интерпретация метода подсказана рядом пассажей в «Софистических опровержениях» Аристотеля, которые мы рассматриваем в третьей части. Наконец, мы отметим те различия, которые помогают собеседникам в «Софисте» опровергнуть своих противников и разрешить парадокс о невозможности лжи.

### 1. «Бог-обличитель»

В начале диалога Феодор представляет Сократу Чужеземца из Элеи, называя его «истинным философом» (216a4)<sup>5</sup>. Эта характеристика заставляет Сократа предположить, что Чужеземец — некий «бог обличитель» (216b5–6: θεὸς ἐλεγκτικός), на что Феодор возражает: «не таков нравом этот чужеземец, [...] он скромнее тех, кто занимается спорами» (216b8: περὶ τὰς ἐρίδας ἐσπουδακότων). Эту путаницу между философом и эристиком не следует относить исключительно на счет наивности Феодора; мы видим здесь первую формулировку проблемы, которую собеседникам предстоит решить в диалоге, а именно проблемы о различии между софистом и философом. Цель диалога определяется вопросом Сократа (217a7–8): считают ли люди в Элее, что софисты, философы и политики — это что-то одно, «или же, различая, согласно трем именам (τὰ ὀνόματα), три рода, они к каждому из этих имен относят и отдельный род (τρία... τὰ γένη διαίρουμένοι)?»

Уже в этом вопросе формулируется проблема об отношении между именами (ὀνόματα) и родами (γένη)<sup>6</sup>, которая должна быть

---

<sup>5</sup> Здесь и далее перевод С.А. Ананьина (с некоторыми исправлениями) приводится по изданию: Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Ред. А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999.

<sup>6</sup> Собеседники переходят к определению софиста, для чего предпринимают поиск рода (γένος), соответствующего его искусству (218d4: τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος). Слово γένος встречается несколько раз в ходе дальнейшего рассмотрения

решена путем различения (διαφορεύμενοι). Это отношение находится в центре последующей дискуссии, как очевидно из замечания Чужеземца (218c4–5): «всегда и во всем должно скорее с помощью определения (διὰ λόγων) соглашаться относительно самой вещи (τὸ πράγμα), чем соглашаться об одном только имени без определения (ἢ τοῦνομα μόνον... χωρὶς λόγου)»<sup>7</sup>. «Вещь», о которой идет речь, представляет собой ответ на вопрос: что такое софист<sup>8</sup>?

Такая постановка вопроса приводит на ум более ранние диалоги Платона, в которых определение того или иного понятия подразумевает поиск его «чтойности». Мы сейчас оставляем в стороне вопрос об успешности этого рассмотрения в «Софисте» и о том, насколько найденное определение передает сущность искусства, о котором еще в «Горгии» было сказано, что его нет<sup>9</sup>. Гораздо важнее для нас сейчас, что ὄνομα «софист» обнаруживает несколько разных πράγματα, и уже на этом уровне задача определения софиста пересекается, если не сказать совпадает, с задачей различения разных смыслов слова «софист». Здесь уместно вспомнить о «Федре», где определение любви методом диэрезы тоже неразрывно связано с устранением двусмысленности<sup>10</sup>. По

(223c4: ἕτερον εἶναι τι γένος; 224c7: τὸ σοφιστικὸν γένος; 226a1: τὸ χρηματιστικὸν γένος).

<sup>7</sup> Ср. 221b: «Теперь, значит, мы с тобой не только согласились о названии (οὐ μόνον τοῦνομα) рыболовного искусства, но и получили достаточное объяснение самой сути дела (τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον)».

<sup>8</sup> 217b3: «дать [...] ясное определение, что именно он такое (διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν), дело немалое»; 218c7: «постигнуть [...], что такое софист (τί ποτ' ἔστιν), не очень-то легкое дело».

<sup>9</sup> Как уже отмечалось в литературе, определение софиста не соответствует этому требованию, не говоря уже о том, что ряд определений, достигнутых методом диэрезы, противоречат друг другу. См.: *Brown L. Definition and Division in the Sophist / Ed. D.O.M. Charles. Definition in Greek Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 151–171.* По мнению Браун, причина тому — в изначально неправильном, если не сказать провокативном, выборе предмета исследования (*ibid.*, 164).

<sup>10</sup> «Федр» (237c): «Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается

замечанию Экрилла, и Платон, и Аристотель не видят особой разницы между двумя такими процедурами, как различение видов X и значений слова «X». Очевидно, что эти задачи не могут рассматриваться совершенно изолированно друг от друга<sup>11</sup>.

Одно из определений софистики включает в себя описание метода эленхоса, на котором мы должны остановиться подробнее. Так называемые благородные софисты исходят из того, что «всякое неведение бывает невольным», а потому прибегают к следующей процедуре:

*Soph.* 230b: Они расспрашивают кого-либо о том, относительно чего тот мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое (λέγων μηδέν)<sup>12</sup>. Затем... они легко выясняют их мнения и, сводя их в своих рассуждениях воедино, сопоставляют между собой, сопоставляя же, показывают, что эти мнения противоречат (ἐναντίας) друг другу по поводу одних и тех же вещей, в одном и том же отношении, одним и тем же образом (περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας)...

Таким образом они устраняют «мешающие знаниям мнения» (230d). Обратим внимание на две характеристики этого метода в «Софисте». Во-первых, эленхос выявляет «противоположные» (ἐναντίας), т.е. противоречивые, мнения. Во-вторых, противоречие должно быть истинным, а не кажущимся (περὶ τῶν αὐτῶν

---

обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки. Большинство людей и не замечает, что не знает сущности (τὴν οὐσίαν) того или иного предмета: словно она им уже известна, они не уславливаются о ней в начале рассмотрения; в дальнейшем же его ходе это, естественно, сказывается: они противоречат и сами себе и друг другу». Ср. различение видов неистовства в 265a–b. Перевод А.Н. Егунова приводится по изданию: *Платон. Федр* / Ред. Ю.А. Шичалин. М.: Прогресс, 1989.

<sup>11</sup> *Ackrill J.L.* In Defence of Platonic Division // Ryle: A Collection of Critical Essays / Eds. Wood O.P., Pitcher G. London: MacMillan, 1970. P. 373–392. Ссылки здесь и далее даются на репринт этой статьи в: *Ackrill J.L.* Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997 (здесь: P. 105). Ср.: Brown, op. cit., 154.

<sup>12</sup> Буквально: «говорит ничто».

πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ). Откуда берется эта оговорка? Очевидную и важную параллель к определению эленхоса в «Софисте» представляют «Софистические опровержения» Аристотеля, где истинный (т.е. не софистический) эленхос определяется так:

*Soph. El.* 167a23–27: [Правильное] опровержение есть нечто противоречащее одному и тому же (ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός) — не имени, а предмету (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος), а если имени, то не соименному, а тождественному; такое опровержение исходит из согласованных [посылок] и следует [из них] с необходимостью (не включая положенного вначале) в том же отношении в отношении того же, одинаковым образом и для того же времени, [что и положение опровергаемого] (κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ)<sup>13</sup>.

Как и Платон, Аристотель уточняет, что противоречие должно быть κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ. Кроме того, важно указание Аристотеля на то, что опровержение — это опровержение не имени только, но и вещи (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος). Это указание, как замечает Л.-А. Дорион, касается омонимов и связанных с ними паралогизмов<sup>14</sup>. Таким образом, в самом определении эленхоса заложена необходимость избегать двусмысленностей и омонимии<sup>15</sup>. То опровержение, которое не отвечает этому требованию, является мнимым. Пример такого опровержения мы находим в «Софисте».

## 2. «Мнимый эленхос»

Исследование путем диэрезы приводит собеседников к выводу, что софист владеет искусством «творить образы и создавать

<sup>13</sup> Перевод М.И. Иткина приводится по изданию: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

<sup>14</sup> *Aristote*. Les réfutations sophistiques / Introduction, traduction et commentaire par *Dorion L.-A.* Paris: Vrin; Laval: Presses de l'Université Laval, 1995. P. 239.

<sup>15</sup> *Schreiber S.G.* Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the Sophistical Refutations Albany (N.Y.): State University of New York Press, 2003. P. 88 and *passim*.

призрачные подобия» (236с). На это Чужеземец выдвигает возражение от лица воображаемого софиста. Это первое опровержение в диалоге, которое оказывается опровержением мнимым. Оно связано с проблемой, которая получила в литературе название *falsehood paradox*<sup>16</sup>:

*Soph.* 236d9–237b2: Являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной (τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή), — все это и в прежнее время вызвало много недоумений (μυστὰ ἀπορίας), и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν), высказав это, не впадает в противоречие (ἐναντιολογίᾳ), постигнуть, дорогой Тезет, во всех отношениях трудно [...] Это смелое утверждение: оно предполагало бы существование небытия (τὸ μὴ ὄν εἶναι); ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна (ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν). Великий Парменид, мой мальчик, впервые, когда мы еще были детьми, высказал это и до самого конца не переставал свидетельствовать о том же...

Мысль о взаимосвязи лжи и небытия повторяется ниже: «ложное мнение — это мнение о несуществующем» (240d: τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν). Это определение лжи распадается на два: «положение, что существующее не существует или что несуществующее существует» (241a: τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι). Между тем, такое определение ложного мнения заключает в себе противоречие (ἐναντιολογίᾳ)<sup>17</sup>, так как, согласно Пармениду, есть только бытие.

Вариацию на тему Парменида находим в 237с–е. Тезис о невозможности лжи разворачивается в несколько этапов.

<sup>16</sup> Ср.: «Евтидем», 283e–284c. Об этом парадоксе см.: *Sprague R.K.* Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 14–16. Различные интерпретации парадокса обсуждаются у *Crivelli P.* Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 30.

<sup>17</sup> Мнимое, как покажут собеседники далее.

*Аргумент первый.*

- a. Имя «небытие» (237c2: τοὔνομα... τοῦτο, τὸ μὴ ὄν) невозможно отнести (ἐπιφέρειν) ни к чему из сущего (237c7: τῶν ὄντων ἐπὶ <τι>).
- b. Выражение «что-либо» относится к существующему (237d1–2: τὸ “τι” τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν).
- c. Следовательно, имя «небытие» нельзя отнести к чему-либо (237c10<sup>18</sup>: οὐδ’ ἐπὶ τὸ τι).

*Аргумент второй.*

- d. Имя «небытие» нельзя отнести к чему-либо<sup>19</sup>.
- e. Тот, кто говорит о чем-либо, говорит об этом как об одном (237d6–7: ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα εἶν γέ τι λέγειν).
- f. Следовательно, говорящий не о чем-либо, говорит не-одно, т.е. ничто (237e2: μηδέν).

Общий вывод отсюда следует такой, что ложное мнение невозможно:

*Soph.* 237e: Следовательно, говорящий не о чем-либо (μὴ τι λέγοντα), как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит (μηδέν<sup>20</sup> λέγειν) [...] Не должно ли поэтому допустить и то, что такой человек пусть и ведет речь, однако ничего не высказывает? Более того, кто пытался бы говорить о небытии (μὴ ὄν φηέγγεσθαι), того и говорящим называть нельзя (οὐδὲ λέγειν)?<sup>21</sup>

Итак, выходит, что наши собеседники сами себе противоречат, допуская в одно время существование лжи и несуществование небытия. Это противоречие является источником апории<sup>21</sup>.

Надо сказать, что сложность, с которой столкнулись собеседники в определении софиста, внушающего ложные мнения и создающего подобия истины, касается и софиста благородного.

<sup>18</sup> Чужеземец излагает сначала это следствие, чем провоцирует непонимание Теэтета в 237c12 (Πῶς δή;), а затем вторую посылку.

<sup>19</sup> Следствие первого аргумента используется в качестве первой посылки второго.

<sup>20</sup> *Duerlinger* (Op. cit., P. 99) переводит μηδέν как «non-one». См. его прим. 40 на С. 139 о необходимости «болезненно буквального» перевода этой фразы.

<sup>21</sup> Ср. выше ἐναντιολογία и μεστὰ ἀπορίας в 236d9–237b2.

Согласно определению эленхоса<sup>22</sup>, этот метод направлен против тех, кто думает, что говорит что-то, в то время как он, буквально, «говорит ничто» (230b5: λέγων μηδέν). Между тем, как только что стало понятно, «говорить ничто», т.е. утверждать ложное, невозможно. Выпутываясь из апории и доказывая существование небытия, собеседники спасают и благородного софиста.

### 3. Апория и диэреза

Сама ситуация апории свидетельствует об опровержении: оказавшись лицом к лицу с противоречием, мы недоумеваем, какое суждение (посылку или заключение) следует отбросить, и почему<sup>23</sup>. Наиболее же сложным является случай, когда вообще не ясно, истинное ли опровержение или мнимое. Разрешение апории в таких случаях позволяет определить статус самого эленхоса. Такой подход к апории мы находим в «Софистических опровержениях» и, как представляется, он довольно продуктивен при анализе рассуждения в «Софисте»<sup>24</sup>.

Здесь мы не будем подробно говорить о том, как Аристотель предлагает разрешать апории и разоблачать мнимые опровержения. Тем не менее, одно из предложенных им средств особенно интересно при анализе «Софиста» — различение, диэреза<sup>25</sup>. Так,

---

<sup>22</sup> См. выше, 230b.

<sup>23</sup> См.: «Софистические опровержения», 33 (182b32–a7).

<sup>24</sup> В «Софисте» ложь рассматривается в терминах пропозициональной логики, что приводит на ум «Органон» Аристотеля. Хотя датировать тексты Платона и Аристотеля довольно затруднительно, мы можем более или менее уверенно утверждать, что на момент написания «Софиста» споры о диалектическом методе в Академии были в самом разгаре. О датировке «Софиста» см.: *Thesleff H. Studies in Platonic chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. P. 193–198.

<sup>25</sup> Глагол διαίρέω и его производные используется в «Софистических опровержениях» для указания на особый вид паралогизма, связанного с неправильным произнесением фразы (166a33), а также для указания на таксономию софизмов в целом (168a17) и на «различения», направленные против двусмысленности (175a37). Мы здесь говорим о диэрезе в последнем значении.

в главе 17 говорится о том, что диэреза необходима там, где речь идет о мнимом опровержении:

*Soph. El.* 175a36–175b3: В самом деле, если [истинное] опровержение есть не основанное на одноименности противоречие, исходящее из определенных [посылок], то нет никакой надобности разбирать его в отношении двусмысленности и одноименности (διαρρεῖσθαι πρὸς ἀμφίβολα καὶ τὴν ὁμωνυμίαν). Ибо [тот, кто их использует], не строит умозаключения. Ведь единственное, ради чего еще необходим такой разбор (προσδιαρρετέον), — это [показать], что умозаключение кажется имеющим подобие опровержения (ἐλεγχοειδές). Стало быть, следует быть настороже не в отношении [действительного] опровержения (τὸ ἐλεγχθῆναι), а в отношении мнимого опровержения, так как двусмысленные вопросы и основанные на одноименности (ἀμφίβολα καὶ τὰ παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν) и все другие такого рода сбивающие с толку [приемы] сводят на нет истинное опровержение (τὸν ἀληθινὸν ἔλεγχον ἀφανίζει) и делают неясным, кто опровергнут, а кто не опровергнут (τὸν ἐλεγχόμενον καὶ μὴ ἐλεγχόμενον ἄδηλον ποιεῖ).

В главе 18 (176b35–36) Аристотель уточняет, что «доводы, приводимые при помощи умозаключений (τῶν λόγων τοὺς μὲν συλλελογισμένους), раскрываются (λύειν) их опровержением (ἀνελόντα), а мнимые доводы (τοὺς δὲ φαινομένους) — различием (διελόντα)».

На наш взгляд, упоминание о диэрезе в связи с проблемой мнимого опровержения интересно в контексте разговора о «Софисте» по двум причинам. Во-первых, оно позволяет понять, каким образом методы диэрезы и эленхоса дополняют друг друга в диалоге<sup>26</sup>. Во-вторых, Аристотель иллюстрирует свою мысль материалом, который приводит на ум «Софиста»<sup>27</sup>. В главе 33 «Софистических опровержений» читаем:

<sup>26</sup> Об этом речь пойдет в следующем разделе.

<sup>27</sup> Owen G.E.L. *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle* / Eds. I. During and G.E.L. Owen. *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*. Goteborg, 1960. P. 165.

*Soph. El.* 33, 182b13–32: [В паралогизмах] от одноименности (ἐν τοῖς παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν), которая кажется самым бесхитростным способом строить паралогизмы, одни ясны даже первому встречному [...]; а другие остаются, по видимому, не замеченными даже самым опытным. Доказательством этого служит то, что часто спорят о словах (περὶ τῶν ὀνομάτων), например, во всех ли случаях сущее и единое означают одно и то же или разное (πότερον ταῦτο σημαίνει κατὰ πάντων τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν). Одни считают правильным, что сущее и единое означают одно и то же, другие раскрывают довод Зенона и Парменида, утверждая, что о едином и сущем говорится во многих значениях (τὸ πολλὰ ἄλλῳ φάσαι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν). И не одинаково легко относительно всех постичь, к какому роду они принадлежат и есть ли они [действительные] опровержения или нет (πότερον ἔλεγχος ἢ οὐκ ἔλεγχος).

Указание Аристотеля на то, что в основе аргумента Парменида лежит одноименность<sup>28</sup>, проливает свет и на роль диэрезы в «Софисте», а именно в средней части диалога.

#### 4. Эленхос и диэреза

Проблема одноименности, соотношения между ὄνομα и πράγμα — один из сквозных мотивов «Софиста», и ее значение отнюдь не ограничивается внешней частью диалога<sup>29</sup>. Некоторые разделения, намеченные в «Софисте», разработаны Аристотелем в полемике с Парменидом в первой книге «Физики». Рассмотреть параллели с этим сочинением нам кажется тем более уместным, что сам Стагирит называет аргументы Парменида

---

<sup>28</sup> Дорион (Op. cit., P. 403) указывает здесь на важную параллель с «Физикой» I.3. Дюринг (*Düring I. Aristoteles / Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Suppl. XI. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1968. Sp. 213*) также обращает внимание на многочисленные «точки соприкосновения» между «Софистическими опровержениями» и первой книгой «Физики», которая, по общему мнению, является одним из наиболее ранних сочинений Аристотеля (Ibid., 232).

<sup>29</sup> Brown. Op. cit. P. 157–158, n. 17.

эристическими<sup>30</sup>. Это позволяет установить непосредственную связь между проблематикой «Софистических опровержений» и «Физикой», с одной стороны, и «Софистом», с другой<sup>31</sup>.

Аристотель различает между бытием как привходящим свойством (атрибутом) и бытием как сущностью<sup>32</sup>. Допустим, говорит Аристотель, что о сущем говорится в одном значении и что сущее — то же, что белое<sup>33</sup>. Из этого не следует, что белое едино, так как, во-первых, может быть множество белых вещей<sup>34</sup>, а, во-вторых, даже если существует один белый предмет, он не тождествен белому как таковому<sup>35</sup>. Поскольку атрибут всегда относится к чему-то, то, по логике Парменида, это что-то будет несущим, что невозможно<sup>36</sup>. Далее Аристотель переходит к обсуждению другой возможности, а именно, что ὄν — это не атрибут, а сущность. Аргумент Парменида требует принять сущее как обо-

<sup>30</sup> «Физика» 185a8, 186a6.

<sup>31</sup> В рамках этой статьи мы воздержимся от утверждений относительно влияния Платона и Аристотеля друг на друга; для нас важны здесь не факты заимствования как таковые, а общность проблематики, связанная со школьным контекстом создания текстов.

<sup>32</sup> «Физика» (185a20–23) «Для начала самым подходящим будет — так как “сущее” употребляется в различных значениях — убедиться, в каком смысле говорят о нем утверждающие, что все есть единое: есть ли “все” сущность, или количество, или качество etc.». Перевод В.П. Карпова приводится по изданию: *Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. Об этом см.: Bäck A. Aristotle's Theory of Predication. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000. P. 52–53.*

<sup>33</sup> Аристотель рассматривает и отвергает возможность единства сущего, если сущее — это атрибут.

<sup>34</sup> «Физика» 186a26–27: «если взять только светлые [предметы], несмотря на то, что «светлое» имеет лишь одно значение, все такие светлые [предметы] будут все же многими, а не единым...» (русский перевод исправлен). См. комментарий Росса к «Физике» 186a22–b12: *Ross W.D. Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1936. P. 473.*

<sup>35</sup> «Физика» 186a28–29: «одно дело быть светлым, другое — носителем светлого (ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τῷ δεδεγμένῳ), [и сущее будет многим], даже если, кроме светлого, ничего отделимого не будет».

<sup>36</sup> Мы не можем здесь подробнее рассматривать аргументацию Аристотеля; сошлемся лишь на упомянутый только что (см. прим. 34) комментарий Росса.

значение единого ὄλερ ἔν и сущего как такового (ὄλερ ὄν)<sup>37</sup>, говорит он. На эту гипотезу Аристотель выдвигает два возражения. Во-первых, нам придется предположить, что атрибуты сущего будут не-сущим, и таким образом, ὄν окажется не-сущим (186b3–11). Во-вторых, если мы допустим, что и атрибуты, и само бытие будут ὄлеρ ὄν, то ὄν будет означать несколько разных вещей, то есть окажется, что ὄν означает (σημαίνει) более чем одну вещь (186b12).

Таким образом, вопрос о единстве бытия оказывается тесно связанным с вопросом о семантике слова ὄν, с поиском соответствующей ему πρῶτα. Рассматривая ex hypothesi различные возможности, Аристотель отвергает их одну за другой как ведущие к противоречию. Подобный ход рассуждения мы обнаруживаем в «Софисте»<sup>38</sup>, в частности, в полемике с плюралистами, т.е. с теми, кто говорит о двойственности бытия:

*Soph.*, 243d8–244a6: Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть всё, — что произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие (τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν;)? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное. [...] Или вы хотите оба [начала] назвать бытием? [...] Но, друзья, [...] так вы весьма ясно назвали бы двойственное единым. [...] Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко,

<sup>37</sup> «Физика» 186a32–34.

<sup>38</sup> Мы отдаем себе отчет в том, что к Платону не вполне применимы термины «атрибут» и «сущность», которые употребляет Аристотель, говоря о бытии. Тем не менее, мы хотим привлечь внимание к тому, что в полемике с Парменидом оба автора уделяют особое внимание семантике «бытия» и различению разных его смыслов.

что вы желаете обозначить (σημαίνειν), когда произносите «бытие».

Этот аргумент можно понимать следующим образом. Если теплое и холодное *причастны* идее бытия (ср.: бытие как приходящее свойство у Аристотеля), то бытие тройственно, а не двойственно, и плюралисты противоречат сами себе. Если же мы отождествляем бытие как форму (ср.: сущность) с теплым или холодным, то второе начало оказывается небытием («единое начало, а не двойственное»), что тоже ведет к противоречию с исходным тезисом. Наконец, отвергается и возможность многозначности «бытия», так как многозначность подразумевает соотнесение одного имени с несколькими πράγματα.

В аргументе против монистов, напротив, рассматривается случай именованной одной πράγμα двумя ὀνόματα. Обращаясь к тем, кто полагает бытие единым<sup>39</sup>, Чужеземец говорит:

*Soph.* 244b9–c2: Пусть они ответят на следующее: «Вы утверждаете, что существует только единое?» (Ἐν τοῦ φατε μόνον εἶναι;) «Конечно, утверждаем», — скажут они. [...] «Называете ли вы что-нибудь бытием? (Τί δέ; ὃν καλεῖτέ τι;)» [...] То же ли самое, что вы называете единым, пользуясь для одного и того же двумя именами? Или как? (Πότερον ὅτι ἐν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δύοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;)»

Такая постановка вопроса ставит монистов в затруднительное положение, так как «допускать два наименования, когда считают, что не существует ничего, кроме единого, конечно, смешно» (244c8–9). Более того, продолжает Чужеземец, «вообще согласиться с говорящим, что имя есть что-то (ὡς ἔστιν ὄνομα τι)<sup>40</sup>, не имело бы смысла», поскольку «кто допускает имя, отличное от ве-

<sup>39</sup> «Софист» 244b6–7: «Не должно ли у тех, кто считает всё единым (παρὰ τῶν ἐν τὸ πᾶν λεγόντων), выведать по возможности, что называют они бытием (τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν)?»

<sup>40</sup> Тэйлор (*Taylor A.E. Plato: The Sophist and the Statesman. New York: Barnes & Noble, 1961. P. 139*) в примечании к этому месту поясняет: «Имя — это несомненно что-то. Следовательно, если тезис монистов о том, что существует лишь од-

щи (τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον), тот говорит, конечно, о двойственном» (244c11–d4).

Второй аргумент против монистов связан с многозначностью слова «единое». Если бытие целое, то оно должно иметь и части. Таким образом, оно оказывается уже не единым, так как единое должно считаться неделимым. Если же допустить, что единое делимо, то, тем самым, мы допускаем идею множественности<sup>41</sup>. Таким образом, устранение двусмысленности слова «единое» — важный ход в опровержении монистов<sup>42</sup>.

Еще один род дизерезы, который мы встречаем в аргументах Аристотеля против Парменида и который также встречается в «Софисте», — это различение, направленное против софизма *secundum quid*<sup>43</sup>. Этот паралогизм описан в главе 5 «Софистических опровержений» на примере все того же бытия:

*Soph. El.* 166b37–a7: Паралогизмы от сказанного [о чем-то как о присущем] вообще (ἅπλῶς) или в каком-то отношении (πῆ) и не в собственном смысле (μὴ κυρίως) получают-ся, когда сказанное ограничительно (τὸ ἐν μέρει λεγόμενον) берется как сказанное вообще, например, «если не-сущее есть воображаемое, то не-сущее *есть*». В самом же деле не одно и то же быть чем-то и быть вообще. Или наоборот, что «сущее не есть сущее, если оно не есть что-то из существующего, например если оно не есть человек». Но дело в том, что не одно и то же не быть чем-то и не быть вообще.

---

но что-то, понимать буквально, то двух имен быть не может. Далее, поскольку имя — это имя чего-то еще, то даже если существует всего одно имя, то должно быть по меньшей мере две вещи, ни одна из которых не является не-сущей (*mere nonentity*): имя и его референт».

<sup>41</sup> Ср. «Физика» 185b5–25. Аристотель говорит, что «единое» может означать не только целое, но и непрерывное или единое по определению. Непрерывность у него отвергается на основании того, что непрерывное делимо до бесконечности, а единое по определению как ведущее к парадоксу Гераклита.

<sup>42</sup> Аргумент против плюралистов и монистов заканчивается тем, что они оказываются перед лицом «бесконечных затруднений» (245d: *μυρία ἀτεράντους ἀπορίας*).

<sup>43</sup> См.: *Bäck*. Op. cit. P. 56; *Schreiber*. Op. cit. P. 141 sqq.

Но [людям] кажется, что это одно и то же из-за большого сходства выражения и из-за того, что различие между «быть чем-то» (τὸ εἶναι τι) и «быть» (τοῦ εἶναι) и между «не быть чем-то» (τὸ μὴ εἶναι τι) и «не быть» (τοῦ μὴ εἶναι) кажется незначительным.

Итак, о бытии говорится в двух значениях: вообще (ἁπλῶς) и в каком-то отношении (πῆ). Платон тоже говорит о (не)бытии «в каком-то отношении». Именно на этом построен аргумент средней части диалога. По словам Чужеземца, «защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует (τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι) и, напротив, бытие каким-то образом не существует (τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ)» (241d6–7). Собственно говоря, этому крохотному πῆ и посвящен развернутый и разнонаправленный аргумент «Софиста»: в каком отношении существует небытие? Результат исследования превосходит все ожидания: небытие существует не просто πῆ, в каком то отношении, оно существует πολλαχῆ, т.е. во многих отношениях:

*Soph.* 259b: в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует (πολλαχῆ μὲν ἔστι), многими же — нет (πολλαχῆ δ' οὐκ ἔστιν).

Таким образом, значение диэрезы не ограничивается определением софиста во внешней части диалога; метод разделения играет важную роль и в опровержениях средней части. Показательно, что именно в контексте разговора о бытии и небытии Платон вводит знаменитое определение диалектики, которое также включает в себя диэрезу (253d): «Различать (διαίρεισθαι) все по родам (κατὰ γένη), не принимать один и тот же вид (εἶδος) за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» Как справедливо заме-

тила вслед за Экриллом<sup>44</sup> Л. Браун, упоминание диалектики в 253с–е «представляет метод дизрезы как одно целое с исследованием “главных родов” в центральной части диалога»<sup>45</sup>. Это заставляет нас по-новому взглянуть на метод и его вариации: хотя сам Аристотель критикует деления, подобные тому, что мы находим во внешней части «Софиста», в «Первой аналитике»<sup>46</sup>, очевидно, что он не отвергает тех его проявлений, где различие направлено на устранение двусмысленности, ведущей к противоречию. Пример именно такого различия мы находим в средней части «Софиста».

### Заключение

Мы показали, что ссылку на метод эленхоса в «Софисте» не следует рассматривать как исключительно ретроспективную, как это делают многие исследователи. В самом диалоге опровержения играют важную роль, причем особое значение в них приобретают различия, направленные против двусмысленности аргументов противника. Именно различие позволяет установить, какие из опровержений являются мнимыми и, таким образом, выпутаться из апории. Одно из наиболее важных различий, предпринятых в диалоге — это различие между разными смыслами небытия: наряду с абсолютным небытием собеседники находят  $\eta\lambda\lambda$ -небытие, то есть небытие в отношении чего-то. Именно это небытие позволяет им утверждать возможность ложных высказываний и, в то же время, оно сохраняет возможность для самой эленктической процедуры: ведь если нет небытия и лжи, то, стало быть, невозможно и опровергнуть того, кто «говорит ничто», как сказано в определении эленхоса.

---

<sup>44</sup> *Ackrill*. Op. cit., P. 106.

<sup>45</sup> *Brown*. Op. cit. 158.

<sup>46</sup> «Первая аналитика» I 31 (46a31–34): «деление ( $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) есть как бы бесильный силлогизм, ибо при делении то, что должно быть доказано, постулируется, но при этом всегда что-нибудь выводится из более общих (понятий)». Перевод Б.А. Фохта приводится по изданию: *Аристотель*. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

Ольга Алиева

Эленхос и небытие в диалоге «Софист».

Упоминание об эленхосе в «Софисте» (230a–e) традиционно рассматривается как ретроспективное. Но, как подсказывают некоторые параллели с «Софистическими опровержениями» Аристотеля, в самом диалоге эленхосу отведена важная роль. Столкнувшись с мнимым опровержением (парадокс о невозможности лжи), собеседники оказываются в ситуации апории. Аристотель советует разрешать подобные апории при помощи диэрезы, то есть различая разные смыслы высказывания и устраняя двусмысленность. Именно по этому пути идут Чужеземец и Теэтет.

*Ключевые слова:* Платон, Аристотель, эленхос, диэреза, «Софист», «Софистические опровержения», апория.

Olga Alieva

Elenchus and non-being in Plato's *Sophist*.

The description of the elenctic method in the *Sophist* (230a–e) is often believed to be merely retrospective. However, some parallels with Aristotle's *Sophistical refutations* suggest that the dialogue as a whole has a clear elenctic dimension. Having faced an apparent refutation (falsehood paradox), the interlocutors find themselves in an *impasse*. According to Aristotle, to solve such *aporiai* one must eliminate ambiguity and homonymy by making distinctions, i.e. recur to the *diairesis*. The same tactics is applied by the Stranger and Theaetetus.

*Keywords:* Plato, Aristotle, diaeresis, *Sophist*, *Sophistici elenchi*, aporia.

Анна Елашкина

Актуализация рефлексивного мышления в диалоге «Софист».

Рассмотрена связь вопроса о самоопределении философа и вопроса о различении как таковом. Рассмотрен акт рефлексии, выводящей мышление из расщудочного построения определений софиста к разумному типу мышления, то есть к мысли, которая рассматривает свои собственные основания и делает саму себя своим предметом. Показано, что предельная постановка задачи — мыслить небытие — актуализирует рефлексивный акт мышления, который и дает необходимую философу операцию различения. Показано, что форма диалога имеет соответствия в его предмете.

*Ключевые слова:* Платон, диалектика, небытие, рефлексия, различение, типы мышления, «Софист», идея, форма.