

# Философия диалога

## Philosophy of Dialogue

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

Научная статья / Research Article

### Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть II. От софистов до современности

**И. Дворкин**Еврейский университет в Иерусалиме,  
Israel, 9190501, Jerusalem, Mt. Scopus,  
[idvorkin@mail.ru](mailto:idvorkin@mail.ru)

**Аннотация.** Рассматривается логико-философское учение софистов, которое, по мнению ряда современных исследователей, было более философским, чем это признавали их античные критики. Сравнение положений герменевтики Аристотеля с сохранившимися фрагментами Протагора и Горгия показывает, что учение софистов представляло собой своеобразную целостную философию, которая во многом предвосхитила философию диалога XX в. Несмотря на то, что философия Платона и Аристотеля пыталась преодолеть релятивизм и антионтологизм софистического учения, но некоторые элементы его диалогизма сохранились в последующей философии в диалектике и риторике. Первое, на что стоит обратить внимание — это различие между диалогической формой изложения философии у Платона и диалогом как фундаментальным основанием мышления, которое мы обнаруживаем у софистов. Сохраненный в диалектике Платона и риторике Аристотеля диалогизм оказывается скорее техническим методом убеждения собеседника, чем герменевтическим основанием, которым он является в философии диалога и в методе сократической дискуссии. Лингвистический поворот, который произошёл в философии XX в. включает в себя не только повышенный интерес к языку и точности выражения. Не менее важна новая постановка вопроса о природе языка. Является ли язык инструментом формулировки мысли, как это полагал Аристотель и вслед за ним представители современной аналитической философии, или он обладает собственным фундаментальным статусом, как это считают представители философии диалога? В данном контексте для философии диалога очень важно найти в мышлении досократиков предшественников, которые уже две с половиной тысячи лет назад наметили пути для современной мысли. Во второй части статьи рассматриваются формы

© Дворкин И., 2021

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

диалогического мышления, которые сохранились в философии после софистов и роль герменевтики софистов при формировании современной философии диалога.

**Ключевые слова:** философия диалога, герменевтика, высказывающая речь, софисты, Платон, Аристотель, Маймонид, Коген, Пома, постмодернизм

**История статьи:**

Статья поступила 17.12.2019

Статья принята к публикации 13.06.2020

**Для цитирования:** *Дворкин И.* Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть II. От софистов до современности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 103—120. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

## Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part II. From Sophists to Modernity

Ilya Dvorkin

Hebrew University of Jerusalem,  
Mt. Scopus, Jerusalem, 9190501, Israel,  
idvorkin@mail.ru

**Abstract.** The article considers the logical and philosophical doctrine of sophists, which, according to some modern researchers, was more philosophical than their ancient critics recognized. A comparison of the provisions of Aristotle's hermeneutics with preserved fragments of Protagoras and Gorgias shows that the doctrine of sophists was a kind of holistic philosophy, which anticipated the philosophy of dialogue of the XX century. Despite the fact that the philosophy of Plato and Aristotle tried to overcome the relativism and anti-ontologism of the doctrine of sophists, some elements of its dialogism were preserved in subsequent philosophy in dialectics and rhetoric. The first thing you should pay attention to is the difference between the dialogical form of the presentation of philosophy in Plato and dialogue as the fundamental basis of thinking that we find among sophists. The dialogism preserved in the dialectic of Plato and the rhetoric of Aristotle is more a technical method of convincing the interlocutor than a hermeneutical basis, which it is in the philosophy of dialogue and in the method of Socratic discussion. The linguistic turn that occurred in the philosophy of the 20th century includes not only an increased interest in language and accuracy of expression. No less important is the new formulation of the question of the nature of the language. Is language a tool for the formulation of thought as Aristotle believed and followed by representatives of modern analytical philosophy, or does it have its own fundamental status, as representatives of the philosophy of dialogue believe? In this context, it is very important for the philosophy of dialogue to find in the thinking of the pre-Socratics those predecessors who already charted the paths for modern thought two and a half thousand years ago. The second part of the article discusses the forms of the dialogic thinking that have survived in philosophy after the sophists and the role of the sophists' hermeneutics in the formation of modern philosophy of dialogue.

**Keywords:** philosophy of dialogue, hermeneutics, proposition, sophists, Plato, Aristotle, Maimonides, Cohen, Poma, postmodernism

**Article history:**

The article was submitted on 17.12.2019

The article was accepted on 13.06.2020

**For citation:** Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part II. From Sophists to Modernity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 103—120. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

**1. «Диалог» как жанр и как направление в философии.  
Платон и философия диалога<sup>1</sup>**

Открытие древнегреческими философами автономии мышления и речи, их могущества, проявляющегося в автореферентной способности превращать себя в собственный предмет, конечно, не могло пройти даром. Мышление, которое мыслит самое себя, свое собственное бытие, стало основой науки не только у древних греков, но и у всех последующих народов, которые в области мышления стали их учениками. Но речь тоже обладает способностью описывать саму себя, при этом речь не ограничивается собственным бытием, как это понял Гераклит и затем великие софисты. Речь способна говорить сама с собой! Это больше, чем самописание, ведь говорящая с собой речь<sup>2</sup> описывает не только свое состояние, свое бытие, но и процессы, которые с ней происходят, процессы между говорящими. Эти процессы не сводятся к своей статической репрезентации в форме бытия. «В одну и ту же речь нельзя войти дважды»<sup>3</sup>. Гераклитовский логос является противоположностью не только парменидовского, но и аристотелевского. Оба философа фактически заменяют *логос*-речь мышлением-нус.

Таким образом, уже на заре истории мысли были открыты основополагающие элементы философии диалога [3]. И все-таки для настоящей философии диалога еще не пришло время, и о причинах этого мы поговорим в будущем. Тем не менее, открыв диалогический метод, древнегреческая философия, конечно, не могла от него просто так отказаться. Столкновение диалога с онтологией привело к своеобразному распределению ролей. Онтология, взяв за основу аподиктическую герменевтику высказывающей речи Аристотеля, стала основой философской системы. Философская пропедевтика разного рода стала опираться на диалектику, система политической и юридической аргументации взяла себе за основу риторiku, а литература и искусство — поэтику. Все, что не получило какой-либо онтологической интерпретации, осталось в ведении софистики, которая была объявлена врагом рода человеческого.

---

<sup>1</sup> Первая часть см. [1]

<sup>2</sup> Говорящая речь — это не тоже самое, что «язык говорит» Хайдеггера, а скорее говорящее мышление (*sprechende Denken*) Розенцвейга, которое способно нас вывести из атомарной замкнутости одного субъекта [2. S. 440].

<sup>3</sup> Образ реки в качестве метафоры бесконечного логоса у Гераклита очень богат ассоциациями в разных языках и культурах. Ср. образ четырех рек, вытекающих из Райского сада, и его интерпретацию в образе шести рек мудрости в книге Иегошуа бен Сиры (гл. 24, 27—36).

Выше мы познакомились со свидетельством того, что сократические беседы были изобретены софистами. Не вызывает сомнения, что ученик Продика Сократ вел их в Афинах, пока за свою деятельность не был казнен решением афинского суда. Платон превращает сократические беседы из метода изыскания истины и аргументации в литературную форму. И здесь мы сталкиваемся с удивительным парадоксом. Платоновские диалоги, которые представляют собой обсуждение разных точек зрения и разных подходов к предмету, в итоге ведут нас к демонстрации заранее данной истины бытия. Иными словами, платоновские диалоги являются диалогами по форме, а по своей цели направлены на раскрытие онтологической реальности. При этом они сохраняют не только открытость для разных точек зрения и полифонию дискурса, но и открытость для исследования<sup>4</sup>.

Это в большой степени объясняет экзотерический характер диалогов. Начинающий ученик, у которого еще нет ясного представления о реальности и который видит в ней многочисленные различные вариации, помещается в литературное пространство диалога, где он находит разнообразие мнений и гипотез, схожих с его собственными предположениями. В процессе рассуждений он вместе с участниками диалога приходит к истинному мнению, выражающемуся в точке зрения Сократа. Так или иначе, платоновское учение имеет значительно более открытый и незавершенный характер, чем аристотелевское, что делает его значительно более приспособленным для философского обоснования науки Нового времени. Тем не менее, сама сердцевина учения остается вне поля диалога. Известно, что между учением Платона и учением диалогов Платона была немалая разница. О чем на самом деле говорили в Академии? Кое-какие следы этого сохранились в учениях последователей Платона и его оппонентов. Эзотерическая истина раскрывается скорее в математическом доказательстве, нежели в споре Сократа на афинском рынке<sup>5</sup>.

С самого своего основания онтологическая философия сохраняет в себе парадоксальное единство литературности и открытости с тезисом о единстве мышления-речи и бытия, который лишает литературу самого ее основания, состоящего в свободе речевого выражения. Основоположник онтологии Парменид сформулировал свои идеи в виде мифологической поэмы, которая описывает путешествие автора на небо в поисках истины. Сохраняется литературность и в диалогах Платона. Опираясь на строгие логические аргументы, Платон все же включает в свои диалоги мифологический контекст [6. Р. 280, 285—6; 7. Р. 13—14; 8. Р. 49—57].

---

<sup>4</sup> В своей работе о сократической дискуссии Россетти сопоставляя сведения, имеющиеся от Платона, Ксенофонта и других учеников Сократа, приходит к выводу о парадоксальности формы диалога у Платона. Как он отмечает, реальные сократические беседы были ближе к софистическим, чем это пытаются нам показать Платон. Таким образом, жанр диалога испытал трансформацию от софистов к Сократу, потом к Платону и, вероятно, далее к Аристотелю [4].

<sup>5</sup> Сам факт наличия платонической школы говорит о том, что учение Платона не ограничивалось диалогами, а в основном передавалось устно среди учеников [5. С. 13—25].

Чтобы лучше понять логику платоновского диалогизма, нужно сопоставить его метод рассуждения в диалогах с подходами александрийской математики, которая сформировалась под влиянием платонизма. Действительно, что представляет собой математическое доказательство, если не внутренний диалог, который направлен на проверку гипотез и предположений?

Любопытно, что в своей интерпретации платоновского учения об идеях Герман Коген рассматривает идеи как род гипотетического знания [9. С. 62—65]. Гипотеза (ὕποθεσις) представляет собой антиципацию и в этом качестве близка к концептам «задачи» и «вопроса» (Aufgabe, Frage). По Герману Когену, знание начинается с проблематизации, с задачи [10. S. 62—64]. Отсюда возникает двойственность в интерпретации платоновского учения. С одной стороны, мы все — ученики Платона и следуем за логикой его диалогов. С другой, некоторые из нас, подобно Аристотелю, бунтуют против учителя и высказывают несовместимые с его идеями положения. Как ни странно, именно эти последние воспринимают Платона как диалогиста.

Со временем платоновская герменевтика разделяется на аподиктическую герменевтику Аристотеля и герменевтику разных форм невысказывающей речи, т.е. поэтику, риторику и диалектику. Именно в таком виде метод Платона реализуется в эллинистической и средневековой литературе<sup>6</sup>.

В качестве риторического или дидактического приема диалог сохранил свою значимость на протяжении эпохи эллинизма, средневековья и особенно эпохи Ренессанса. Есть немало примеров прекрасных диалогов, написанных разными авторами, от Иегуды Абрабанеля<sup>7</sup> до Галилео Галилея<sup>8</sup>, но диалог как особая герменевтика, направленная на преодоление онтологической однозначности истины, так и остался не востребовавшимся достижением греческих софистов.

## 2. Место неаподиктической герменевтики в системе Аристотеля

Теперь, когда мы рассмотрели судьбу отвергнутого герменевтикой Аристотеля, но сохранившегося частично в разных проявлениях культуры диалогизма, мы должны вернуться к Аристотелю [1] и понять, как он сам исследовал невысказывающие формы речи, т.е. собственно диалогическую речь. Поскольку наша главная цель состоит не в анализе произведений Аристотеля как таковых, а в рассмотрении связи между онтологическим методом Аристотеля и герменевтикой, описывающей разные формы речи, мы

<sup>6</sup> Согласно Пулатосу, это разделение произошло еще при жизни Платона, когда Исократ дал противоположную платоновской трактовку учения Сократа [7. P. 150].

<sup>7</sup> Его «Трактат о любви» представляет собой диалог между юношей Фило и девушкой Софией и тем самым превращает саму философию в любовный диалогический процесс.

<sup>8</sup> Некоторые полагают, что диалогическая фирма «Диалогов» Галилея вызвана его желанием скрыть свое мнение в точке зрения Сальвиати. Но такой взгляд недооценивает тот факт, что физика Галилея, хотя и противостояла физике Аристотеля, но была с ней тесно связана.

должны рассмотреть, в каких разделах его философии исследуется такая связь. Если философские основания аподиктической речи являются предметом физики и метафизики Аристотеля, то анализ неаподиктических форм речи ведет нас к рассмотрению практических наук (в первую очередь этики и политики).

Прежде всего, конечно, следует рассмотреть аристотелеву диалектику, которая, изучая неаподиктические формы речи, полностью их подчиняет онтологической герменевтике аподиктической речи. Как известно, диалектике посвящается «Топика» Аристотеля в 8 книгах, прилежащая к ним 9 книга посвящена исследованию софистики в интерпретации Аристотеля. Важнейшей темой диалектики являются умозаключения (*συλλογισμός*), которые основываются на правдоподобном знании (*ἔνδοξα*). Термин «эндокса» в высшей степени интересен и играет важнейшую роль как в диалектике, так и в риторике. Имеется определенная проблема в переводе его на русский язык. Дело в том, что *δόξα* в текстах Платона и в поэме Парменида — это мнение, т.е. то, что скорее порицается как нечто противоположное истине. Однако, «путь мнения» — это тоже путь, и по нему, согласно поэме Парменида, идет весь мир. Аристотель настроен более реалистически и не склонен полностью отрицать путь мнения. Это приводит к определенной легитимации эндоксы. Правдоподобное суждение — это то, что воспринимается как истинное многими людьми, особенно мудрыми и славными. Таким образом, эндокса — это то, что общеизвестно, то, что уважаемо, славно (ср. *δοκεῖν* — проявляться, казаться, слыть), иными словами, то, что слывет истиной.

Перевод «правдоподобное» полностью лишает эндоксу ее социальной осмысленности. В средневековой логике данный термин был переведен на арабский как машхура, «известный» (*مشهور*), а на иврит — как (*מפורסמות*) [11. Р. 248—249]. Обычный перевод на русский — «распространенные». Данный термин подчеркивает социальный аспект эндоксы.

Таким образом, диалектика Аристотеля направлена на ведение дискуссии в обществе не с целью установления истины, а с целью убеждения собеседника на основании принятых в данной группе суждений.

Задачу диалектики Аристотель определяет следующим образом: «из правдоподобного (общеизвестного) делать умозаключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие» (100b18) [12. С. 349.]. Таким образом, диалектика становится инструментом исследования проблем. Аристотель особо подчеркивает важность диалектики для определения «первых положений для наук...» (101a38). Действительно, в идеале первые положения, на которые должен опираться аподиктический силлогизм, должны быть обоснованными из самих себя, т.е. носить чисто аподиктический интеллигибельный характер, однако это невозможно для частных наук. Их первые положения как раз и рассматриваются как правдоподобные или общеизвестные суждения.

Различие доказательных (аподиктических) и общеизвестных предпосылок рассуждений тесно связано с характером установления этих предпосылок.

Общеизвестные предпосылки имеют диалогический характер, так как предполагают согласие между собой нескольких собеседников. Аподиктические следуют сами из себя и вытекают из онтологической герменевтики Аристотеля, т.е. выражают соотношение мысли и ее предмета. Кажущиеся Аристотелю несомненными истины подвергаются опровержению со стороны критиков, самым первым и знаменитым из которых был Зенон Элейский. Все попытки опровергнуть его аргументы, в общем, ни к чему не привели, и в конце концов он тоже был причислен к софистам [13]. Между тем главным свойством посылок, которые рассматриваются в качестве легитимных оснований для силлогизма, является внутренняя согласованность, и здесь аподиктические и общеизвестные посылки отличаются только тем, по отношению к кому они высказываются. Аподиктические посылки высказываются в рамках одного единого мышления, общеизвестные в рамках речи многих людей в некоем сообществе. Таким образом, диалектика Аристотеля в действительности осуществила попытку рассмотрения диалогической речи в рамках онтологии.

Это ясно также из того, что диалектика понимается как искусство ведения спора, где вопросы и ответы являются основной формой речи. Те самые вопросы и ответы, которые были отвергнуты Аристотелем в герменевтике высказывающей речи, возвращаются в диалектике, но не в качестве основных, а в виде вспомогательных форм речи.

И все-таки диалектика — это искусство ведения спора ради достижения мнения, согласованного между его участниками. Спор ради спора, так как спор ради победы — это предмет другого логического искусства, риторики.

Подобно тому, как в диалектике рассматривается диалектический силлогизм, форма речи, подобная силлогизму с аподиктическими посылками, в риторике важнейшим способом аргументации является энтимема.

Энтимема представляет собой риторический силлогизм с подразумеваемыми посылками. Хотя цель риторического силлогизма — это не выяснение истины, а убеждение противника, его структура подобна аподиктическому (научному) силлогизму и представляет собой способ сведения диалогической дискуссионной речи к высказывающей.

Наконец, следует рассмотреть поэтику Аристотеля в связи с его герменевтикой высказывающей речи. Поскольку искусство в целом у Аристотеля рассматривается как форма подражания или имитации сущего, задачей поэтической речи является создание правдоподобных образов, которые должны произвести впечатление. Результатом искусства является не познание истины, а очищение души (катарсис), а это может происходить и посредством уподобления. Таким образом, необходимо признать, что и диалектика, и риторика, и даже поэтика носят подчиненный по отношению к герменевтике высказывающей речи характер. В основе всего остается онтология и высказывающая речь, а диалогическая речь, ставшая было предметом исследования в ранней греческой философии, уходит из поля рассмотрения.

### 3. Политическая философия и политическая герменевтика у средневековых перипатетиков

Путь от Аристотеля до средневековых восточных перипатетиков занял больше тысячелетия и до сих пор не исследован достаточно подробно. Совершенно ясно, что по дороге учение Аристотеля подверглось существенному влиянию неоплатонизма. Также ясно, что процесс синтеза Аристотеля с идеями монотеизма происходил поэтапно. На этом пути можно отметить множество имен, от Филона Александрийского до Иоанна Филопона. Так или иначе, когда в IX в. появляется восточно-перипатетическая философия Абу Насра Мухаммада аль-Фараби, она сразу является в мир в отточенном и проработанном виде. Пожалуй, наиболее важным аспектом этой философии является ее системность, последовательность и всеохватность.

Наряду с аристотелевской физикой и метафизикой, платоновским учением о государстве, библейско-кораническим учением о едином Боге и созданном по образу Бога человеке восточный перипатетизм содержал ряд совершенно оригинальных идей, в частности, согласованное с религией и античной философией учение о пророчестве. Согласно аль-Фараби, пророк — это человек, который сочетает в себе занятого интеллектуальным постижением философа и политического деятеля, учителя народа, разговаривающего на языке человеческого коллектива. Как философ, пророк непосредственно воспринимает божественные интеллигенции, которые выражаются аподиктически на языке высказывающей речи. Как политический деятель, пророк формулирует истину на языке воображаемой реальности в форме общеизвестной, распространенной речи. Для восточных перипатетиков аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Туфайля, и впоследствии Ибн Рушда и Маймонида между этими двумя формами выражения истины не было никакого противоречия. Необходимость их сочетания была связана с природой человека и человеческого общества и обеспечивала единство индивидуального интеллектуального постижения и коллективной формы бытования религиозного мировоззрения. Таким образом, наука стала прибежищем строгой онтологии, а религия и искусство (ведь искусство было в значительной степени религиозным) получили легитимную форму диалогической, риторической и художественной речи. Однако, будучи восприняты в XIII в. в Европе, эти идеи получили совершенно новый поворот. Под названием «латинский аверроизм» распространилось учение не о двух способах выражения истины, а о двойственности самой истины. В отличие от мусульман и евреев, которые были уверены в рациональном характере собственной религии, христиане обосновывали свою веру таинствами и догматами, которые так просто не сочетались с принципами чистой рациональности. Учение о двойственности истины, конечно, стало для европейской религии миной замедленного действия, ведь в философии Платона и Аристотеля совершенно ясно сказано, что истина является предметом только строго логической аподиктической речи, а риторическая речь может быть только правдоподобной. Таким образом, уже на

заре своего развития европейская ученость заложила в свое основание будущий конфликт между наукой и религией, разумом и пророчеством, фундаментальной наукой и искусством. Как мы сейчас видим, этот конфликт в большой мере являлся следствием не до конца осуществленного синтеза античного философского и библейского пророческого способа мышления [14]. Однако данная проблема была на несколько веков отодвинута благодаря синтезу высокой схоластики, в первую очередь, в учениях Альберта Великого и Фомы Аквинского. Поскольку этот синтез был достигнут на основе того же восточного перипатетизма, в лице философии Моисея Маймонида<sup>9</sup>, мы остановимся более подробно на его идеях.

Особенность философской системы Маймонида состоит в том, что он не только включил пророчество в сферу исследования перипатетической философии — это сделали восточные перипатетики уже до него. Маймонид построил новую герменевтику пророческого, т.е. библейского, текста, и таким образом создал философскую систему, включающую в себя не только аподиктическое исследование сущности, но и ее риторическое осуществление в человеческом коллективе.

Герменевтика человеческого языка, которую формулирует Маймонид, не является герменевтикой диалога. Но она полностью легитимизирует пророческий язык и объясняет его внешнее несоответствие языку науки. Для непосредственного выражения истины он, конечно, подходит плохо, но для движения к истине человеческого общества, согласно Маймониду, он является единственно возможным средством. Герменевтика пророчества Маймонида полностью потеряла свою привлекательность в XVII в. в результате общего крушения философии Аристотеля, но еще до этого она породила целый ряд неперипатетических герменевтик в рамках еврейской мистики (каббалы), которые в определенной среде пользуются популярностью и сейчас. Эти герменевтики, будучи хорошо знакомыми еврейским философам-диалогистам, в XX в. оказали позитивное воздействие на формирование философии диалога.

#### **4. Постмодернизм и судьба риторики и диалогизма в философии XX века**

Крушение европейского перипатетизма в XVII в. повлекло распад человеческого знания на целый ряд противостоящих друг другу областей. Если в средние века физика, философия, логика, религия, политика и пр., будучи разными дисциплинами, представляли единое целое, то начиная с XVII в. в Европе каждая из этих областей обретает собственный статус и собственный способ выражения. Происходит это, вопреки многим мнениям, не за счет естественного членения знания в процессе его роста, а в результате утраты единой герменевтики и единого способа выражения знания.

---

<sup>9</sup> Место Маймонида в формировании философии Аквината см. [15].

Перестав быть единой системой понимания реальности, как это было в рамках перипатетической науки, мышление нашло себе другой ориентир и другую отправную точку в виде платонизма. Как мы писали выше, философия Платона не столь категорически монистична, как учение Аристотеля. Платонизм сопоставляет разные виды знаний, ищет разные способы выражения для разных областей. Двигаясь путями платонизма, идеализм и наука Нового Времени выдвигает разум в качестве главного связующего элемента картины мира. До середины XIX в. философия совершала титанические попытки сохранить единство человеческого познания. Нельзя здесь не вспомнить великие усилия немецких идеалистов конца XVIII и начала XIX в. — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Однако в середине XIX в. стало очевидно, что все эти усилия не ведут к результату, наука все равно говорит на другом языке, нежели религия, а религия — на другом языке, нежели политика. Каждая наука говорит на собственном языке и не воспринимает голоса других наук. Идеализм из основания мышления превратился в тупик мышления. Двумя отчаянными попытками сохранения единства знания были во многом противоположные учения Маркса и Ницше. Еще одной попыткой, которую можно назвать движением на прорыв, стала философия позитивизма, которая, с одной стороны, подчиняет всю культуру правилам научного познания, а с другой, само это познание ограничивает довольно узкой областью. Однако все эти попытки не позволяют сохранить единство знаний, оно на глазах распадается на множество частей, областей, подходов и пр. Совершенно ясно, что такое положение дел является не досадным недоразумением, а естественным ходом истории.

Окончательным признанием философией поражения стал распространявшийся во 2-й половине XX в. постмодернизм. Теперь речь идет уже не о двойственности истины, а о ее бесконечной множественности. Разумеется, в такой ситуации не приходится удивляться возвращению в культуру риторики и софистики [16].

Постмодернизм ставит перед нами в полную силу вопрос о том, возможно ли развитие будущей философии без опоры на учения Платона и Аристотеля. В данном контексте весьма поучительна концепция постмодернизма Андреа Пома [17. Р. 3—50]. Рассматривая рецепцию философии Платона в учении Германа Когена, Пома приходит к выводу, что когеновская интерпретация платонизма уже содержит в себе своеобразные основания постмодернизма.

Отправной точкой анализа Пома является концепция постмодерна в том виде, как она представлена у Жюль Делёза [18]. Анализируя эту книгу, Пома представляет излагаемую в ней концепцию как перевернутый платонизм. Согласно интерпретации Делёза, Платон рассматривает мир не в качестве системы понятий, а как диалектическое различие, в котором оригинал проявляется в форме имитирующих его симулякров. Как показывает Пома, интерпретация Платона Когеном очень близка к его трансформации в учении

Делёза. Это весьма неожиданное сближение позволяет поставить вопрос — был ли в действительности Коген постмодернистом? Конечно, как отмечает Пома, Коген постмодернистом не был, однако он предвосхитил некоторые его важные стороны. А именно, Коген сумел представить идею любой вещи не как ее репрезентацию, а как ее проблему. С этим нельзя не согласиться. Действительно, в интерпретации Когена идея представляет собой предвосхищение задачи, требующую размышления гипотезу. Это позволяет Пома увидеть близость современного гуманизма и постмодернизма, с одной стороны, к платоновскому идеализму, а с другой, к учению Германа Когена [19]. Принимая в целом анализ А. Пома, мы склонны сделать из него свой несколько отличный вывод. Коген предвосхитил не сам по себе постмодернизм, а ту форму открытости философии будущего, которая возникнет после постмодернизма в философии диалога.

### 5. Назад к софистам или вперед к философии диалога?

Понятно, что, лишенный фундаментальных теоретических оснований, диалогизм может претендовать лишь на роль вспомогательного риторического средства для убеждения или преподавания. Однако философия диалога имеет все шансы стать фундаментальным основанием науки, образования и культуры. Социальность процессов познания, жизни и развития общества и личности в современном мире уже не вызывает сомнения. Построение научной философии диалога требует разработки ее собственных теоретических оснований, которые в нашем случае связаны с концепцией отношения лиц в социальном межличностном процессе. Отношения лиц в диалоге представляет собой процесс, аналогичный системам отношений бытия и мышления или отношений субъекта и объекта, но, в отличие от этих отношений, взаимодействие лиц в диалоге представляет собой динамический процесс, который включает не только мышление, но также речь и деятельность. Личность и общество являются неотъемлемыми элементами этих отношений.

Несмотря на значимость всех выкристаллизовавшихся в XX в. диалогических идей, опыт древнего диалогизма также может быть очень поучителен и для современных исследований. Он не только имеет историческую значимость, но может быть и эвристическим основанием для построения новых теорий.

Попробуем представить себе, как могла бы выглядеть философия диалога, если бы она прямо от Протагора перешла в философию XXI в. По сути, вопрос стоит о разработке альтернативной Аристотелю герменевтики, которая, тем не менее, не уступала бы аристотелевской ни в глубине, ни в эффективности.

Начнем с изречения Протагора о человеке:

*«Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих»* [1. С. 495].

Данное изречение совсем не обозначает аморфности знания или агностицизма, который приписывали Протагору его противники. Действительно, какой смысл вводить в рассуждение доводы или задавать вопросы, как это делают софисты, если любое утверждение о бытии лишено смысла? Что же оно значит?

В первую очередь, то, что любое суждение о бытии или небытии обусловлено человеком и высказывается по отношению к человеку. Если так, то может ли какая-либо вещь быть существующей по отношению к одному человеку и несуществующей по отношению к другому человеку? Ответ на этот вопрос, конечно, утвердителен. Достаточно этим двум людям жить в разное время, и тогда мир существующий по отношению к одному из них будет несуществующим по отношению к другому. Из этого следует, что диалогическая герменевтика может стать хорошим инструментом исторического исследования.

Рассмотрим менее тривиальный случай. Два человека стоят друг против друга. Что существует по отношению к одному из них и не существует по отношению к другому? Ответ очевиден: это собственное Я одного из собеседников. Оно, если верить Декарту, существует для него и не существует для другого. Однако каждый из собеседников имеет свое единственное и уникальное Я и может обратиться к Я своего собеседника, не имея его в качестве существующего предмета. Раз так, получается, что Ты человека находится по ту сторону существования и не-существования. При этом в процессе диалога каждый пытается представить себе скрытое для него Я другого человека. Если включить в рассмотрение возможность диалога человека с самим собой, то его собственное Я будет для него и существующим, и несуществующим. Понятно, что в процессе диалога для каждого из собеседников определено бесконечное множество существующих и несуществующих предметов.

От этой точки мы можем двинуться дальше. Совершенно понятным теперь представляется следующие изречения Протагора:

*о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом; противоречие невозможно [1. С. 495].*

Ясно, что привязав любое суждение к некоторой позиции, мы можем построить позицию, противоположную данной, которая может перевернуть данное суждение. Но тогда вообще в чем смысл суждений? Ведь Протагор не предлагает нам вообще отказаться от мышления и рассуждений. Диоген говорит, что он:

*первый стал пользоваться в спорах доводами; первый ввел в употребление и сократический способ беседы [1. С. 495].*

Попробуем представить себе странную логику Протагора, в которой существует аргументация, но все равно:

*все на свете истинно, можно оспорить любое положение [1. С. 495].*

Иными словами, хотя все положения истинны, одновременно все положения ложны. Эти два утверждения хорошо друг друга дополняют, ведь если все истинно, то истинно и то, что все ложно. Казалось бы, мы теряем точку опоры и впадаем в полную неопределенность и т.н. релятивизм. Но этот релятивизм не более страшен, чем релятивизм в физике. Действительно, у нас есть надежная точка опоры в виде человека. Ведь положения истинны и ложны по отношению к человеку. Находящиеся в состоянии дискуссии собеседники ставят вопросы и делают выводы. Их утверждения истинны с одной точки зрения и ложны с другой. Они не говорят уже о некоей независимой от них внешней им абсолютной истине, а говорят о реальности, связанной и с самими говорящими.

Однако не обесмысливает ли это само понятие истины? Что это за истина, которая зависит от человека? Какой в ней смысл? Ответ на этот вопрос, конечно, требует от нас чего-то большего, нежели имеющиеся у нас софистические источники. И, тем не менее, можно сказать, что если истина определена только по отношению к человеку, то само это отношение может быть истинным или ложным. Это позволяет нам взглянуть по-новому на само понятие истины. Истинными могут быть или не быть отношения между людьми и между человеком и его предметами. Теперь мы можем взглянуть по-новому на формы речи, о которых говорит Протагор и другие и которые отвергает Аристотель.

Начнем с *вопроса*. Важность вопросов несомненна для любого исследователя, но если вопросы ограничивать рамками абсолютного бытия, то их сфера станет чрезвычайно узкой. Тем не менее, даже Аристотель формулирует целый ряд вопросов, которыми мыверяем сущее, таких как что, как, когда, где, и т.д. Однако вопрос представляет интерес и сам по себе. Как мы отмечали, Коген полагает, что платоновские идеи являются скорее гипотетическими допущениями, т.е. содержат в себе элемент проблемности и вопросительности. Это позволяет рассмотреть основания любой логической системы не как набор очевидных недоказуемых истин, а как набор вопросов, проблем и гипотез. Диалогическая логика превращает поиск «хороших вопросов» в свою легитимную цель. Вопрос формирует самое основание логической системы. Это, казалось бы, более зыбкое, чем общеизвестные истины, основание на деле более прочно, так как теряя мнимую божественность, оно обретает реальную человечность.

Если вопросы столь важны, то как быть с *ответами*? Не лишают ли они наше познание и жизнь реальности? В тех случаях, когда ответы предшествуют вопросам, они действительно могут привести знание к состоянию иллюзорности. Но сами по себе ответы тоже несут огромную значимость. Прежде всего, следует понять, что ответ — это вовсе не обязательно высказывание, которое отвечает на вопрос. Ответом может являться разрешение проблемы или вызова и быть не высказыванием, а особой реальностью. Например, ответом на эксперимент может быть теория, ответом на одиночество — встреча, ответом на недостаток — исправление. На всех европейских

языках слово «ответ» является основой для важнейшего в жизни человека понятия «ответственности»<sup>10</sup>. Такое сочетание отнюдь не случайно.

Рассмотрим следующие за вопросами и ответами типы речи — *приказ, повеление, пожелание, мольба* и пр. Здесь важно отметить, что все эти формы речи явным образом выходят за пределы герменевтики Аристотеля, так как рассматривают речь не только как познающую, но и как действующую. Между тем, свойство речи влиять на реальность становится совершенно очевидным, когда мы рассматриваем речь в диалоге. Если бы речь не влияла на реальность, то знание невозможно было бы передать. Философия, которая считала человека абстрактным субъектом познания, не могла вообще делать различия между одним человеком и другим, т.е. она считала всех как бы одним и тем же субъектом. Но если люди разные, то невозможно просто взять какие-то представления и перенести из одной головы в другую. Любой диалог, любое взаимодействие людей содержит управление и даже некий элемент насилия. Ученик совсем не обязательно хочет учить таблицу умножения, и тем более воспринимать распространенные в обществе божественные истины. Без повеления, управления, взаимодействия людей никакая жизнь не является возможной.

Поговорим теперь немного о форме речи, которую Диоген приводит не от имени Протагора, но в связи с ним, — *рассказ*. Что такое рассказ? Не есть ли это всего лишь развернутая форма высказывания? Учитывая, что слово рассказ (*διήγησις*), повествование переводится обычно на европейские языки как нарратив, что тоже напоминает нам об эпохе постмодернизма, сформулируем, чем отличается рассказ от обычного высказывания. Понятно, что аристотелевский критерий истинности и ложности здесь не подходит, поскольку он совершенно не затрагивает содержания рассказа. В рассказе должно быть какое-то действие, чтобы рассказ был целостным, в нем должно произойти какое-то событие. Как в случае вопроса, ответа и приказа, рассказ выходит за рамки какой-то одной реальности. Предполагается, что существует некий рассказчик и возможные слушатели. В то же время рассказ представляет собой некоторое собственное содержание, свой замкнутый мир. Весьма вероятно, что в рассказе действуют какие-то герои. Скорее всего, это люди или это что-то, выражающее личность. Рассказ почти наверняка порождает вопросы. Он открыт для разных интерпретаций. Рассказ может состоять из высказываний, но его смысл всегда принципиально выходит за их пределы.

Пример цепочки высказываний, которая не является рассказом: «Сократ человек, человек смертен, Сократ смертен». Пример цепочки высказываний, которая является рассказом: «Сократ философ, Сократ умер». Как ни странно, каждое из этих высказываний имеет определенный смысл, но вместе они создают действие, событие, проблему. Мы начинаем задавать вопросы: связана ли смерть Сократа с тем, что он философ, всякий ли философ должен

<sup>10</sup> Ср. responsibility (англ.), responsabilité (фр.), antwortung (нем.).

умереть как философ, и т.д. Мы можем спросить: что хотел сказать автор в данной речевой конструкции? В высказывании фигура автора лишена смысла.

Выделение рассказа как автономной структуры речи, в которой работают собственные законы, поднимаются свои вопросы и даются особые ответы, позволяет понять, как философия диалога может сочетать множественность знания с его единством. Если дедуктивная система знаний пытается подвести все под единое основание, которое в системе Аристотеля определяется как сущность, то диалогическая система знаний организована иначе. Она во всех своих направлениях должна начинаться с круга формулируемых соответствующим образом вопросов-проблем, которые порождают отдельные рассказы-разговоры<sup>11</sup>, которые могут находиться в диалоге друг с другом. Такой порядок построения знания не является просто признанием существующего положения вещей, так как сейчас разрозненные области, если под ними не подведено общее основание, просто не разговаривают друг с другом.

Формирование диалогической системы культуры позволяет изолированные островки знания, сформировавшиеся на онтологической основе, вернуть к тесному взаимодействию друг с другом, для этого нужно понять, что их объединяет не общее бытие, а общий диалог.

## **6. Отношение герменевтики и первой философии в философии диалога**

Как мы уже отметили, устранения языка в его активной коммуникативной форме из философии, которое было успешно осуществлено Аристотелем, оказалось возможным исключительно за счет силы и эффективности онтологического метода. Даже до сих пор попытки осуществить «поворот к языку» происходят главным образом в сфере безраздельного господства онтологии. Причина этого очень проста. Онтологический метод обладает высокой эффективностью, он действительно помогает нам простроить мышление и действие как систему. Если мы хотим вернуть язык в его специфичности в плоскость научного познания, нам необходимо построить основательную герменевтику диалога, которая полностью соответствует не менее основательной первой философии диалога. Понятно, что в качестве такой философии не могут выступать афоризмы типа «человек — мера всех вещей». Потому что философии немедленно придется отвечать на сакраментальный и вполне онтологический вопрос — «что такое человек?»

К началу XX в. философия диалога выработала вполне ясную концепцию, с которой можно начать разговор, — это концепция взаимоотношения лиц. Начиная с середины XIX в. философами разных стран и разных

---

<sup>11</sup> Здесь мы косвенно апеллируем к работам выдающегося современного философа-диалогиста и исследователя философии диалога В.Л. Махлина. Говоря о настоящем, действительном или всамделишном разговоре (*wirklichen Gespräch*), Махлин одновременно перефразирует Розенцвейга и раскрывает философскую ситуацию Бахтина [20. С. 514—545].

направлений, в том числе Якоби, Фейербахом, Кьеркегором, Когеном, Розенцвейгом, Эбнером, Бубером, Розенштоком-Хюсси и другими [3. С. 133—137] детально разработана теория отношения лиц — Я, Ты, Оно, Он, Мы и пр. Бахтин разработал не менее важную для философии диалога теорию словесного творчества, в котором взаимодействуют автор и герой художественного произведения. Левинас разработал концепцию отношения человека и другого как диалогическую, Библер разработал концепцию культуры, которая представляет собой знание, находящееся в диалоге с самим собой [21]. В какой степени лица в диалоге подобны классическому онтологическому отношению мышления и бытия? Очевидно, что 1-е и 3-е лицо представляют собой аналог онтологического отношения субъекта и объекта, 1 лицо единственного и множественного числа представляют собой индивидуальное и коллективное самосознание. Очевидно, что текст, а следовательно, и язык в его специфичности появляется тогда, когда имеется 2-е лицо.

Отсюда становится понятно, что, во-первых, философия диалога лиц полностью вбирает в себя классическую герменевтику во всех ее формах, а во-вторых, что все известные формы диалогической речи, как то: вопрос, ответ, приказание, рассказ, пожелание и пр., могут быть описаны в контексте взаимоотношения лиц.

### Список литературы

- [1] Дворкин И. Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть I // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 480—501.
- [2] *Rosenzweig F.* Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum "Stern der Erlösung" // Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland, 1925. S. 426—451.
- [3] Дворкин И.С. На пути к философии диалога. Толерантність та діалог в сучасному Дворкин світі // 36. наук. праць. Киев : Філософські діалогни, 2013. С. 112—171.
- [4] *Rossetti L.* Le dialogue socratique. Paris : Les Belles Lettres, 2011.
- [5] Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб. : Изд. О. Абышко — Алетейя, 2002.
- [6] *Havelock E.* Preface to Plato. Cambridge, MA : Harvard U. Press, 1963.
- [7] *Poulakos J.* Sophistical rhetoric in classical Greece. Columbia, S.C. : University of South Carolina, 1995.
- [8] *Schiappa Ed.* Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric. Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 2003.
- [9] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.
- [10] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Cassirer, 1902.
- [11] *Klatzkin J.* Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris. Vol. II. Berlin : Eschkol Verlag, 1928.
- [12] Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 349.
- [13] Бреннано Т.Ф. Древние и современные софисты. СПб. : Синодальная Типография, 1886.
- [14] Дворкин И.С. Между пророчеством и чистым разумом. Как возможна еврейская философия // Judaica Petropolitana. 2014. Вып. № 3. С. 10—33.

- [15] *Dienstag Jacob I.* (Ed.). *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*. New York : Ktav, 1975.
- [16] *Кассен Б.* Эффект софистики / Пер. с фр. Л. Россиуса. М.; СПб. : Московский философский фонд Университетская книга, Культурная инициатива, 2000.
- [17] *Poma A.* *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham : Springer, 2017.
- [18] *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998
- [19] *Белов В.Н.* Актуальны ли еще исследования о постмодернизме? Размышления о книге итальянского философа А. Поми // Кантовский сборник. 2018. № 3 (37). С. 96—101. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-5>
- [20] *Махлин В.Л.* Тоже разговор // Бахтинский сборник V. М. : Языки славянской культуры, 2004.
- [21] *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М. : Политиздат, 1990.

### References

- [1] Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part 1. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020. 24(3): 480—501. doi: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-480-501. (In Russian).
- [2] Rosenzweig F. *Das neue Denken*. Eine nachträgliche Bemerkung zum "Stern der Erlösung". *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*; 1925. S. 426—451.
- [3] Dvorkin IS. *Towards a philosophy of dialogue*. In: *Tolerantnist' ta dialog v suchasnomu sviti*. Kiev: Filososf's'ki dialogi'; 2013. P. 112—171. (In Russian).
- [4] Rossetti L. *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres; 2011.
- [5] Dillon J. *The Middle platonists 80 BC—220 AD*. Saint Petersburg: O Abyshko — Aleteya Publ.; 2002. (In Russian).
- [6] Havelock E. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard U. Press; 1963.
- [7] Poulakos J. *Sophistical rhetoric in classical Greece*. Columbia, S.C.: University of South Carolina; 1995.
- [8] Schiappa E. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press; 2003.
- [9] Poma A. *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2012. (In Russian).
- [10] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer; 1902.
- [11] Klatzkin J. *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*. Vol. II. Berlin: Eschkol Verlag; 1928. (In Hebrew).
- [12] Aristotle. *Topics*. In: Aristotle. *Collected works*. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ.; 1978. P. 347—531. (In Russian).
- [13] Brentano TF. *Ancient and modern sophists*. Saint Petersburg: Sinodal'naya Tipografiya; 1886. (In Russian).
- [14] Dvorkin IS. Between Prophecy and Pure Reason: How is Jewish Philosophy Possible. *Judaica Petropolitana*. 2015;(3): 10—33. (In Russian).
- [15] Dienstag JI, editor. *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*. New York: Ktav; 1975.
- [16] Cassin B. *Effect of sophistry*. Trans. from French by L Rossius. Moscow; Saint Petersburg: Moskovskiy filosofskiy fond Universitetskaya kniga, Kulturnaya initsiativa Publ.; 2000. (In Russian).
- [17] Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer; 2017.
- [18] Deleuze G. *Difference and Repetition*. Saint Petersburg: ТОО ТК "Петрополис"; 1998. (In Russian).

- [19] Belov VN. Is Research on Postmodernism Still Relevant? Thoughts on a Book by the Italian Philosopher A. Poma (Rev.: Poma A. Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism. Cham: Springer, 2017, 244 pp.), translated by AS Kiselev. *Kantian Journal*. 2018;37(3): 97—102. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-5> (In Russian).
- [20] Makhlin VL. Tozhe razgovor. [Also talk]. *Bakhtinskiy sbornik*. V. Moscow: Yazyki slovyanskikh kultur; 2004. (In Russian).
- [21] Bibler VS. *From the Science of Knowledge to the Logic of Culture: Two philosophical introductions to the twenty-first century*. Moscow: Politizdat; 1990. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

Дворкин Илья — руководитель образовательных программ, Международный центр университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: idvorkin@mail.ru).

**About the author:**

Dvorkin Ilya — Director of the Educational Programs, International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: idvorkin@mail.ru).