

Олег Мухутдинов

О ПРЕДПОЛАГАЕМОМ, СМЕШНОМ И СУЩЕМ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА «ПРОТАГОР»

Есть две существенные характеристики, определяющие способ отношения человека к существующему в рамках научного исследования. Эти характеристики составляют то, что Аристотель называет *ἐπίστασις*, *ἐπιστήμη* и включает в себя, во-первых, *ἐπίστασις περὶ τῶν φυσικῶν*, «знание вещей», ясное и отчетливое представление о подлежащих изучению предметах, а во-вторых, *ἐπίστασις διὰ τὴν παιδείαν*, воспитание и образование в определенной исследовательской традиции. Человек, обладающий такого рода образованностью, способен различать *ἐπίστασις κατὰ τὴν ἀλήθειαν* и *ἐπίστασις κατὰ τὴν εἰκόνα* [3, 639a 2–5], ведется ли речь о предмете со знанием дела, или же представления того, кто ведет рассуждение, не соответствует действительному положению вещей. В последнем случае исследование движется *κατὰ τὴν εἰκόνα*, т. е. не касаясь самих явлений.

Это *ἐπίστασις κατὰ τὴν εἰκόνα* означает, что речь о предмете оказывается ложной. Речь, первоначальной функцией которой является обнаружение и выявление существующего, закрывает возможность видения предмета исследования. Каким образом речь может стать ложной? Сущность любого явления как такового может быть выражена в определении. Вместе с тем существует возможность рассматривать явления в различном отношении сообразно обстоятельствам, в которых эти явления обнаруживаются. В соответствии с этими обстоятельствами рассуждения о явлениях могут быть различными. В том случае, когда в расчет принимаются не столько явления, сколько многообразные представления о явлениях, причем таким образом, что основанием этих представлений являются какие-то иные представления, предмет рассуждения исчезает из поля зрения, а рассуждение об этом предмете становится ложным. *ἡ δὲ ψευδὴς ἐπίστασις ἐστὶν ἡ ἐπίστασις κατὰ τὴν εἰκόνα* [4, Д 29, 1024 b 31].

Все это позволяет утверждать, что основание возникновения ложных рассуждений заключается в самом повседневном существовании человека в мире. Отношение к существующему является возможностью действительной жизни, философия и софистика представляют два способа осуществления этой возможности. И если философия является истинным исследованием сущего, то софистика оказывается, скорее, искусством создания видимости. Поскольку повседневное существование не опирается на знание явлений, но большей частью довольствуется в отношении к действительности предположениями, оно само подпадает под влияние ложных представлений. Ситуация, в которой знание противостоит мнению, может рассматриваться различным образом:

«Существуют люди, обладающие сильной восприимчивостью к комическому, и там, где другие воспринимают лишь обыденное и скучают, они видят комические ситуации. Они видят окружающий мир вещей и людей в свете комического (sie sehen die Um- und Mitwelt im Irgendwie des Komischen), таким образом, что они представляют само комическое как характеристику этого явленного и являющегося окружающего мира и посредством этого “развлекаются”» [5, s. 54].

Цель настоящего разыскания заключается в том, чтобы показать, каким образом смешное выступает границей между предполагаемым и сущим. Предполагаемое есть предмет мнения, то, что с точки зрения здравого рассудка представляется очевидным и само собой разумеющимся, а потому не требует дальнейших вопросов. Предполагаемое понимается как предварительно существующее убеждение. Сущее есть истинное, исследование сущего не ограничивается поверхностными доводами, но каждый раз стремится к обнаружению оснований действительного положения вещей. В качестве примера для анализа отношения предполагаемого, смешного и сущего избирается диалог Платона «Протагор». Изречение Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, а несуществующих – что они не существуют, становится предметом пристального внимания Платона в диалоге «Теэтет», поскольку «мудрому мужу, разумеется, не подобает болтать вздор» [2, с. 204]. Диалог «Протагор» посвящен иной проблеме, ее разбор является одновременно критикой одного из основных направлений софистической деятельности.

Формально диалог открывается улыбкой Гиппократу, друга Сократа, «обиженного» тем, что Протагор, будучи сам мудрым, не делает мудрым его, Гиппократу. И там, где речь идет о воспитании и образовании, смеху нет места, ибо дело касается самых серьезных вещей. Но всякое образование как формирование личности есть образование в отношении определенного рода деятельности, поэтому Сократ задает своему другу вопрос: в чем заключается та мудрость Протагора, которой Гиппократ собирается обучиться? И выяснив, что искусство Протагора является софистическим, Сократ задает новый вопрос Гиппократу: «А тебе не стыдно было бы появиться среди эллинов в виде софиста?» [1, с. 421].

Этот вопрос приводит собеседников в замешательство, избавиться от которого представляется возможным лишь в том случае, если сам Протагор даст ясный и отчетливый ответ относительно характера своего занятия. Однако и здесь требуется осмотрительность, ибо в основании искусства софистических рассуждений находится небытие, а потому, раз дело касается приобретаемых душой знаний, следует представлять, что здесь полезно, а что – нет. Если обучающийся способен к такому

различению, то ему «не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого» [1, с. 423]. В противном случае, риск проигрыша оказывается бесконечно великим.

Ответ Протагора гласит: его наука есть «смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [1, с. 428]. Мудрость Протагора есть искусство государственного управления.

Это утверждение вызывает ироническое замечание Сократа, считающего, что такого рода искусству научиться невозможно. Совершенство политического искусства не является добродетелью, которая передается от учителя к ученику, а доказательством тому служит фактическая жизнь полиса: при принятии решений, касающихся важных государственных дел, политическая образованность не принимается в расчет. Так формулируется первоначальная тема диалога – проблема совершенства политической добродетели.

Предлагаемое Протагором решение этой проблемы содержится в мифологическом объяснении, согласно которому все люди оказываются причастными правде, стыду, справедливости и прочим гражданским добродетелям в силу божественного установления. «Добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но ей научаются, и если кто достиг ее, то только прилежанием» [1, с. 433].

Это объяснение не устраивает Сократа, который предпочитает исследование самого феномена добродетели и установление отношения между добродетелью с одной стороны и справедливостью, рассудительностью и благочестием – с другой. Речь идет в первую очередь о стремлении выяснить, являются ли гражданские доблести конститутивными элементами совершенства политической добродетели, и если являются, то в каком смысле. Первый ответ Протагора обнаруживает затруднение, связанное с необходимостью разграничения определений составляющих добродетель понятий, ибо эти понятия находятся в некоторой принципиальной, хотя и неочевидной взаимосвязи. Выявление этой взаимосвязи оказывается делом столь непростым, что требует постоянного удерживания в поле зрения единства феномена добродетели в противоположность ее многообразному проявлению в конкретных определениях. Попытка Протагора уклониться от такого обсуждения приводит к тому, что Сократ отказывается от продолжения диалога, собираясь уйти. Продолжение беседы становится возможным, поскольку право ведения исследования сущности добродетели передается Протагору. Протагор выбирает новый путь, предлагая Сократу заняться интерпретацией фрагментов песни поэта

Симонида: «Трудно поистине стать человеком хорошим» [1, с. 450] и «Вовсе неладным сдается мне слово Питтака, хоть его рек и мудрец: “Добрим быть нелегко”» [1, с. 451]. В этих фрагментах – так считает Протагор, – содержится явное противоречие.

Однако Сократ придерживается иной точки зрения. Смысл этих стихов заключается в следующем: «*Стать*-то хорошим человеком *поистине* трудно, однако все же возможно, хотя бы на некоторое время, но ставши таким, пребывать в этом состоянии, то есть *быть* хорошим человеком, – это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом» [1, с. 456]. И вместе с тем Сократ снова высказывает ироническое замечание относительно той манеры ведения рассуждения, которой придерживается его собеседник: «разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы» [1, с. 459]. Неспособность Протагора вести разговор о самом предмете исследования и его постоянное стремление к бегству от мышления создает комическую ситуацию. Поэтому Сократ предпринимает еще одну попытку вернуться к теме диалога.

Вопрос формулируется теперь в общем виде следующим образом: что является основанием хорошей и плохой жизни? Таким основанием является знание, и Сократ обращается к Протагору с вопросом, считает ли тот, что «знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку» [1, с. 465]. Знание ведет к достойной жизни, причина же того, почему человек уступает всему тому, что ведет его к жизни недостойной, заключается в неведении, поскольку любое ошибочное действие осуществляется в силу недостатка знания. Если политическое искусство ставит своей целью достижение хорошей жизни, причем не для отдельного гражданина, но для всего государства в целом, то это искусство должно представлять собой некое знание, – как раз такое знание, которым обладает и Протагор, и прочие софисты. Самым удивительным результатом диалога становится то, что Сократ и Протагор меняются позициями: Сократ, утверждавший, что совершенство политического искусства не является предметом обучения, теперь заявляет, что политическое искусство есть некое знание, а Протагор, доказывавший, что политической премудрости можно обучить, настаивает, что добродетель «оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению» [1, с. 476]. Вывод рассуждений обвиняет и высмеивает Сократа и Протагора [1, с. 475].

И все же этот вывод высмеивает в большей степени Протагора. Несмотря на то, что предметом диалога ближайшим образом является

проблема обучения добродетели, речь в нем идет о принципах различения философии и софистического искусства. Это различие затрагивает не только проблему философии как исследования бытия и проблему софистики как способа создания видимости, сколько вопрос о возможности существования самой философии. Ибо философия никогда не *есть*, т. е. не существует в качестве уже осуществленной системы знания. Фрагмент из песни Симонида в истолковании Сократа приобретает подчеркнуто метафизический смысл: поистине трудно достичь действительного философского знания, но даже если кому-то и удастся подступиться к самим явлениям, то удержаться в этом состоянии для него оказывается невозможно. Философия – это постоянная готовность к возобновлению исследования от самых его оснований. Поэтому для философского исследования принципиальным является «исследование вопроса, хотя может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, и того, кто отвечает» [1, с. 445]. И если Протагор уподобляется в конечном счете вводящему в заблуждение Эпиметею, то Сократ стремится пользоваться помощью Прометея, так что даже в ситуации, где «все перевернуто вверх дном», у него не исчезает желание «разобраться в том, что такое добродетель» [1, с. 476].

И поэтому беспомощность Протагора, не разбирающегося в основаниях науки, которой он обещает научить, вызывает смех. Суть дела заключается в том, что Протагор не представляет себе ни подлинного предмета, с которым имеет дело искусство политического управления, ни понятий, определяющих структуру политической добродетели. В таком случае ложным оказывается и предмет софистической науки, и речь об этом предмете, и сам софист оказывается в конечном счете лжецом. Понимая это Сократ и заявляет в итоге, что все рассуждение велось «только в угоду красавцу Каллию» [1, с. 476].

1. Платон. Протагор // Платон. Сочинения в 4-х томах.– Т. 1.– М., 1990.
2. Платон. Теэтет // Платон. Сочинения в 4-х томах.– Т. 2.– М., 1993.
3. Aristoteles. De partibus animalium libri quattor. Ex recognitione B. Langkavel. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1868.
4. Aristoteles. Metaphysica. Recognovit W. Jaeger. Oxonii, 1963.
5. Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20). GA, Bd. 58. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander.– Frankfurt a. M., 1993.