

# СКЕПСИС И ПАРАДОКС: ПРОБЛЕМА ПРЕДПОСЫЛОК СКЕПТИЦИЗМА У ПЛАТОНА И АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ ПАРАДОКСОВ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru)

К. П. ШЕВЦОВ

Санкт-Петербургский государственный университет  
гражданской авиации, [shvkst@gmail.com](mailto:shvkst@gmail.com)

---

ROMAN SVETLOV

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

KONSTANTIN SHEVTSOV

St. Petersburg State University of Civil Aviation, Russia

SCEPSIS AND PARADOX: THE PROBLEM OF SKEPTICISM IN PLATO  
AND THE ANCIENT TRADITION OF PARADOXES

ABSTRACT. The subject of the research is the question of what texts of Plato could become a stimulus for the formation of skeptical ideas in the Academy. Can we, in particular, raise the question of the presence in the texts of Plato of something similar to the principle of the “*epoche*”, which is the most important methodological sign of skepticism? Can be compared with skepticism the elenctic strategy of Socrates? In our opinion, there are a number of moments in the works of Plato, which brings him closer to skeptical discourse (although this does not make him a skeptic). We dwell only on two of them. The first is the ability of the protagonists of his dialogues to hold in their arguments the two opposite sides of the subject in their undoubted difference and, at the same time, in mutual necessity. This is the Platonic dialectic in its true expression, examples of which we see in the *Sophistes* and the *Parmenides*. The second specific aspect of Plato's thought is in the formulation by Plato of a number of logical paradoxes. In its classic version, it became known, however, a little later, in the works of representatives of the Megarian school. We shall deal in more detail with the paradox of the liar, or “the thesis of Epimenides”, which is often seen as a classic example of a self-referential statement. The article will show analogies to the paradox of the liar in Plato's texts. The key point is the last argument from the *Theaetetus*, where Socrates examines the definition of knowledge as a

true opinion with the addition of a specifying attribute (*Thaet* 201c-208d), as well as the 7th and 8th hypotheses of the *Parmenides* (*Parm.* 164b-166c). It seems to us that this moment of the Platonic dialectic also turns out to be a definite resource for the future “skeptical turn” in the Academy. Especially in the situation when the dialogues of Plato were discussed in terms of interest in the arguments of Pyrrho and the Megarians, for whom paradoxes were one of the important methodological tools.

KEYWORDS: Skepticism, Academy, Plato, Liar paradox.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

---

«Аркесилай, как известно, решил начать весь этот спор с Зеноном не из упрямства или стремления к первенству, как это кажется, по крайней мере, мне, а в силу неясности тех вещей, которые побудили Сократа признать собственное невежество, а до Сократа привели к тому же Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла и едва ли не всех древних...» (Сципио, *Academica* I. 12. 43. Пер. Н.А. Федорова)

Из этого места цицероновского трактата, посвященного учениям академиком, можно сделать вывод, что Аркесилая вдохновил на скептическую позицию Сократ (Ср. Соорет 2004). Но следует уточнить – Сократ в пересказе Платона, и это уточнение не формальное, так как «незнание» Сократа, изложенное его учеником, делает вполне правдоподобным вывод о том, что и Платон солидарен с позицией своего наставника.<sup>1</sup> Вообще-то факт, что в какой-то момент Академия отказалась от догматического типа философствования, обратившись к прямо противоположному по своему характеру дискурсу, выглядит поразительно. Особенно для нас, привыкших к сформированному неоплатониками образу Платона-догматика, утвердившегося за более чем полторы тысячи лет своего господства в образовании и историко-философской науке. Нам кажется наиболее точным объяснение этому процессу, о котором в свое время писал Т. В. Антонов (Антонов 2010). Он полагал, что скептический поворот, осуществленный Аркесилаем, был реакцией на постепенное размывание собственно платоновского основания школы, дрейф в сторону стоицизма, который был замечен уже у Полемона. Но пирронизм, который в это время существовал лишь в устной и в поэтической форме, не мог стать единственным истоком для школьной «переоценки ценностей». И необходимым «внутренним резервом» для этого процесса стали тексты Платона и особенно представленный в них образ Сократа. Только понятие не догматически, а проблематически.

---

<sup>1</sup> Впрочем, не все современные ученые согласны с тем, что исторический Сократ действительно говорил о своем незнании. См. Taylor 1998, 41; Fine 2008.

Вопрос о том, в какой степени и какие тексты Платона могли стать стимулом для формирования скептических представлений, достаточно давно занимает исследователей. Одной из значимых работ, посвященных обсуждению возможности скептического прочтения текстов Платона, стала статья Джулии Эннас «Платон скептик» (Annas 1992). Сравнивая трактовку Платона Аркесилаем как скептика с неоплатоническими возражениями по поводу такой интерпретации, она обнаружила сходство античных прочтений текстов основателя Академии с современными. С одной стороны, она выделяет аналитические интерпретации Платона, сравнивая их с неоплатоническим догматизмом. С другой, она полагает, что возможны и иные трактовки, ставящие во главу угла пропедевтику и проблематизацию (вспомним концепции «эзотерического» Платона, популярные в середине - второй половине XX столетия и формировавшийся как раз в 80-90-е годы «драматический» подход). Получается, что скептическая трактовка более подходит для т.н. «ранних» текстов Платона, а также «Теэтета»<sup>2</sup>. Догматическая – для «Государства» и «Федона». Впрочем, из статьи Дж. Эннас можно сделать вывод, что разница между умеренным догматизмом и столь же умеренным скептицизмом меньше, чем обычно представляется.

Конечно, можно вместе с П. Вудрафом сказать, что «скептицизм – это обезглавленный платонизм» (Woodruff 1986, 36). Аргументы против мнения, против возможности иметь аподиктическое знание о явлениях дополняются в платоновских диалогах диалектикой, которая традиционно трактуется как способ возведения к высшему, идеальному знанию. По мнению Вудрафа, именно эту ступень скептики убирают, оставляя вместо нее высказывание.

Следует ли отсюда вывод, что Аркесилай и его последователи решительно не поняли текстов основателя Академии? Другую интерпретацию данной коллизии дает М. Ли в «The Cambridge Companion to Ancient Scepticism». Он полагает, что Платон, Аристотель и Демокрит вольно или невольно создали предпосылки для скептических аргументов (к этому списку, безусловно, следует добавить мегарскую школу). Многие из их суждений по поводу проблем эпистемологии, а также способы разрешения этих проблем, предвосхитили более поздние эллинистические дебаты. «Скептические идеи и аргументы были знакомы философам в классический греческий период. Но практически никто в это время сознательно не придерживался позиции, согласно которой ничего не может быть известно, и никто не доказывал, что необходимо остановить вынесение суждений по любым темам. Причем оспаривавшие такие (предскептические) аргументы не думали, что отправной точкой для

---

<sup>2</sup> Последний диалог, к слову, активно сравнивают с текстами иных, негреческих, философских традиций, например с «Чжуан-цзы»: Raphals 1994.

возражений должно стать опровержение скептических доктрин. Эпистемология в этот период не начинается, как у некоторых более современных философов, с проблем скептицизма, например, с сомнений по поводу реальности внешнего мира» (Lee 2010, 33). Иными словами, скептики совсем не обезглавливали платонизм, или аристотелизм. Они просто были представителями другого типа дискурса, их заинтересовали те темы, которые еще не стали очевидными для философов периода досократики и классики.

М. М. Сокольская в своем предисловии к переводу «Учения академиков» полагает, что базой для будущего скептического мышления становится понятие представления/фантазии, которое впервые начинает разрабатываться Платоном в «Теэтете» и, особенно, в «Софисте». Действительно, именно критика когнитивных трудностей, возникающих при анализе представления как такового, станет для академиков одним из важнейших аргументов при опровержении стоической концепции «согласия». Впрочем, М. М. Сокольская завершает свое краткое обращение к основателю Академии фразой: «Но Платон в этой области, как и во многих других, предлагает намеки, ходы мысли, не получающие систематического развития» (Сокольская 2004, 40).

К. М. Фогт, попытавшаяся реконструировать то, как пирронисты трактовали учение Платона, видит значительно больше содержательных связей между платонизмом и скептицизмом (Vogt 2012). Она исходит из предпосылки, что в античной философии, по крайней мере, эпохи классики, противопоставление мнения ложному мнению истинному когнитивно несущественно (исследователь использует термин «belief», который имеет столь важную историю в эмпирицистской эпистемологии XIX–XXI вв.). Имеется в виду следующее: мнение не может быть базой для знания, так как оно не обладает когнитивной ясностью, а потому оценивать его так же, как оценивается знание, неверно. Согласно Фогт Пиррон и пирронисты унаследовали важнейшую сократовскую максиму: если мы видим противоречие и неполноту в наших представлениях, то это еще не знание, а мнение. А потому скепсис/поиск должен быть продолжен. Именно с этой точки зрения Платоновские тексты оказываются предпосылкой для скептицизма. Поскольку книга Фогт имеет своей целью рассмотрение того, как Секст Эмпирик трактовал предшествующую философию и, в первую очередь, Платона, то нет ничего удивительного в том, что автор ставит Сократа и Платона в начало той эпистемологической традиции, которая получает с ее точки зрения наивысшее выражение в пирронизме.

Перечисленные позиции – лишь вершина айсберга, с которым можно сравнить проблему истоков академического скептицизма в текстах Платона. Но кое-какие моменты мы можем выделить. Например, поставить во-

прос о том, есть ли в текстах Платона нечто, что можно сопоставить с принципом «эпохе», который является важнейшим методическим «маркером» скептицизма? Выступает ли аналогией таковому маркеру завершение «Теэтета», где Сократ утешает своего юного собеседника словами: «Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь» (*Thaet.* 201c, пер. Т. В. Васильевой)? Ведь формально данные слова предполагают, что роды знания все-таки могут быть успешными.

И может ли быть сопоставлена со скепсисом эленхическая стратегия Сократа, его метод опровержения тезисов, высказанных собеседником? Целый ряд «эленхических» диалогов так и хочется включить в число образчиков скептических процедур. Но, с другой стороны, у Платона имеются диалоги иного типа, где он – опять же, с формальной точки зрения – доносит до нас некоторые вполне определенные выводы и идеи.

На наш взгляд в творчестве Платона имеются иные аспекты, которые сближают его со скептическим дискурсом (хотя и не делают скептиком). Мы остановимся только на двух из них. Первая – это способность протагонистов его диалогов удерживать в своих рассуждениях две противоположные стороны искомого в их несомненном различии и, в то же время, взаимной необходимости. Собственно, это и есть платоновская диалектика в ее подлинном выражении, примеры которой мы видим в «Софисте» (обсуждение того, как возможно сочетание «родов» бытия), в «Пармениде» (если рассматривать этот текст как диалектическое упражнение), в «Филебе». Заметна эта особенность платоновской философии и в тех случаях, когда мы рассматриваем диалоги, посвященные схожим темам, но дающие, как представляется, разноречивые ответы на общие для них вопросы. Так, «Политик» говорит нам о правителе, который должен пользоваться законом как рецептом, свободно меняя его при изменении состояния «больного». Печальная ирония Чужеземца из Элеи по поводу будущей судьбы Сократа «нельзя быть более мудрым, чем закон», звучит именно здесь. Напротив, «Законы» представляют собой проект такой конституции для жителей Магнесии, которая подразумевает абсолютную власть незыблемого законодательства (за что Платона порой обвиняли в «рenegатстве» по отношению к своим же идеям и к учителю). Однако, если посмотреть на это различие в позициях с другой стороны, то антиномия Закона и Мастера окажется вполне «рабочим» описанием реальности политического бытия, например, современной дуальности правовой системы: реального (фактического) пра-

ва, действующего как социальная норма, а также идеального (критического), выражающегося в моральной оценке (Ср. Alexy 2009).

Мы воспитаны в том понимании диалектики, которое сформировалось в немецкой классической философии и впоследствии эксплуатировалось различными философскими направлениями, в частности, марксизмом. Для такого варианта диалектики важным является концепция снятия как конкретного объяснения некоторого развивающегося процесса. В частности, дуализм права мог бы мыслиться снятым конкретными реалиями исторически меняющейся государственности. Проблема в том, что для платоновской диалектики «снятие» или «синтез» не являются обязательной целью. А удержание двух полюсов, или антиномизм в рамках данного способа мышления – не признак границ разума/рассудка. Ибо бытие само таково: антиномично и полярно («Софист»: движение и покой, тождественное и различное не «снимаются» бытием как чем-то более родовым, но наличествуют по причастности ему; «Тимей», «Политик»: подобное и неподобное сочетаются друг с другом лишь благодаря уму, «уговорившему» необходимость, и т.д.).

Однако антиномическая модель диалектики Платона не является скептицизмом, так как она не приводит к воздержанию от суждений. На наш взгляд академический скептицизм мог возникнуть лишь после того, как Аристотель сформировал модель аподиктического философского метода, который имеет своим завершением определение («чтойность», которая является ответом на вопрос «почему?» – *Arist. Met.* 983a 27–29). Параллельно в Древней Академии, или в кругах, близких ей, возникает известный текст «Определения», который А. Ф. Лосев называл «лексикографическим итогом» философии Платона. В той же модели начинает мыслить и скептическая школа. Только тогда диалектика, схватывающая саму суть сущего, но не обязательно заканчивающаяся определением, могла быть понята как указание на границы претензий дефинирующего разума, то есть как скептическая процедура.

Вторая интересующая нас сторона платоновской мысли заключается в формировании Платоном ряда логических парадоксов, которые, правда, стали известны в своих классических вариантах в творчестве представителей мегарской школы, прежде всего Эвбулида и Дидора Крона. Мы коснемся только одного из них – парадокса лжеца, или «тезиса Эпименида», который рассматривается как классический пример самореферентного высказывания.

Отметим, что, с одной стороны, прямой отсылки к этому парадоксу в творчестве Платона мы не видим. Основатель Академии упоминает об

Эпимениде лишь как о древнем теурге и мудреце (*Nomoi* 642 d–e, 677 d–e), но не как о парадоксалисте. Однако в диалогах «элейского» цикла мы видим очень схожие с «парадоксом критянина» топосы.

Прежде всего отметим, что многие максимы, приписываемые ранним мудрецам и даже Аполлону, также парадоксальны. Вспомним суждение Фалеса: смерть ничем не отличается от жизни. «Некто спросил: “Отчего же ты не умираешь?” “Потому, что между жизнью и смертью разницы нет”» (*Diog. Laert. De Vita*. I, 35). Или «дельфийское» требование «Познай самого себя», которое парадоксально уже потому, что предполагает познание познающего, интенцию, направленную на самое себя (эта парадоксальность в наше время является одним из аргументов сторонников элиминативистски-материалистических вариантов философии сознания, отрицающих онтологическую реальность «мыслящей субстанции»).

Среди предшественников Платона и мегариков, которые сделали парадоксы едва ли не главным методическим оружием, конечно, необходимо отметить и Гераклита, облакавшего свои диалектические тезисы в парадоксальные и пророческие одеяния, и элеатов, особенно Зенона и Мелисса, для которых парадоксы множественности стали решающим аргументом против истинности мнения.

Отношение Платона к такого рода оружию демонстрирует обсуждение проблемы Менона в одноименном диалоге. Речь идет о парадоксе познания, согласно которому из предположения о возможности познания следует его невозможность, ибо «каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она – именно то, чего ты не знал?» (*Мено.* 80d, пер. С. А. Ошерова). Устанавливая идеал истинного знания, платоновский Сократ вынужден разделять знание и незнание, и тем самым неизбежно оказывается носителем одновременно и того, и другого. Тем самым возникает вопрос о собственной позиции познающего, и мы видим, что Платон признает парадоксальный ее характер, связанный с неустранимо двойственным, промежуточным состоянием забывания и припоминания, некоего сна и суеты встревоженных сновидений (о парадоксальном состоянии сна см. *Мено.* 85c, а также *Tim.* 52b, *Parm.* 164d).<sup>3</sup>

Парадокс лжеца стоит понимать именно как проблему позиции говорящего, ведь брать слово, держать речь – значит претендовать на место истины, а не лжи. Вся досократическая философия признает только этот способ

---

<sup>3</sup> Подробнее о «парадоксе Менона» см. Вольф 2013, 53–60.

мысли, и лишь с Сократа начинается рефлексивная игра с “знанием незнания”. В легендарном высказывании Эпименида слышен голос жреца, авторитетного моралиста, осуждающего соотечественников за их ложь, тогда как Эвбулид придает ему статус парадокса, показывая насколько мегарская школа усвоила наследие не только элейской, но и сократовской мысли.

Основную проблему этой классической апории чаще всего видят в самореферентности высказывания лжеца (Тарский 1972, 140), при этом очевидно, что подобной трудности не возникает с суждением ортодокса «Я говорю истину». Последнее можно назвать тавтологией, совершенно бессодержательной, и однако не бессмысленной, поскольку оно является вполне понятным утверждением статуса речи, значимой позиции говорящего. Собственно, суждение лжеца и есть опровержение ортодокса, и в этом смысле оно не истинно и не ложно, а как раз бессмысленно, потому что лишает само себя права высказывания, или, если так можно выразиться, смысла истины (Шевцов 2016, 20).

Внутреннюю парадоксальность смысла подчеркивал Жиль Делез, полагавший, что наряду с основными уровнями значения предложения (референцией, сигнификацией и манифестацией) необходимо выделить уровень чистого выражения, чистого предъявления высказыванием себя, которое как раз и задает режим смысла (Делез 2011, 36). Это предъявление не истинно и не ложно, его функция состоит в обустройстве самой речи как места различения, отражения одного в ином, в чередовании элементов и разделяющих их пауз, в соотношении действий с возможностью их восприятий и фиксаций. Тавтология и парадокс отмечают границы такого предъявления как условия истинной или ложной речи.

Учение Платона о видах как истинных предметах познания ведет к возникновению трудностей вроде проблемы Менона и в конце концов самим Платоном подвергается сокрушительной критике в первой части диалога «Перменид». Поскольку отдельные виды требуют нахождения подлинных имен («Кратил», «Федр»), мы видим здесь своего рода контур фрегевской концепции предложения как составного имени, значением которого является истина. Но уже в «Государстве» появляется тезис о взаимной связи идей, и эта мысль получает дальнейшее развитие в «Софисте» в виде диалектики тождественного и иного, которая требует для себя выражения не в форме имени, а в высказывании, возникающем из соединения имени и глагола. Прообразом этой связки, смыслом высказывания как предъявления одного в ином служит знаменитое диалектическое упражнение из второй части «Парменида».

Диалектика одного и многого заявлена не как утверждение определенного положения дел, а как игра, которая вводит саму возможность высказывания, и тем самым открывает путь как выражению разнообразных категорий сущего (2-я и 3-я гипотезы),<sup>4</sup> так и возможности говорить о том, что одновременно и есть и нет (5-я гипотеза), и о том, что есть, но ускользает от высказывания в молчание (1-я гипотеза), или ускользает в неопределенность (4-я гипотеза), растворяется в бесконечности различий (7-я гипотеза), и даже о том, что только предположено по имени, но целиком и полностью отсутствует (6-я и 8-я гипотезы).

Иначе говоря, мы имеем дело с самим вступлением в высказывание, которое в этом случае может стать как утверждением, так и уклонением или сознательным воздержанием от него. Таким образом, платоновская работа с высказыванием как исходной возможностью не только истинных и ложных, но также и парадоксальных утверждений, отмечающих собой границу смысла и его перечеркивания и утраты, дает существенное основание для догматической, но в равной мере и скептической интерпретации.

Парадокс критянина, конечно, может быть решен исходя из следующих посылок «здравого смысла»:

1. Это проявление «мудрости здравого смысла», подобно: «вся наша жизнь – игра». Тогда он не претендует на всеобщность, а является эмоциональным выражением скептического отношения к своим соотечественникам.

2. Как указание на то, что критянин может лгать, но из этого не следует, что он лжет всегда (и тогда Эпименид говорит правду).

3. Как шутка, что опять же лишает его характера аннигилирующей тотальности.

Однако Эвбулид лишает нас такой возможности.<sup>5</sup> Если, следуя ему, мы сохраняем всеобщий характер высказывания, тогда объект (критяне), которому приписывается существенное свойство «лжецы» втягивает в себя и актора/субъекта высказывания, т.е. Эпименида. Он не внеположен высказанному, он один из тех, кто лжет, а отсутствие внеположного актора, который и устанавливает некий смысл, высказывается о критянах, что они лжецы, не принадлежат к множеству критянов, превращает высказывание в самореференцию. Данное высказывание может быть переформулировано на другом терминологическом языке как совпадение атрибута и субстанции. Это как в случае Шалтая-Болтая, который утверждает, что имя Алиса

<sup>4</sup> Для простоты мы пользуемся «школьным» разделением «Парменида» на 8, а не 9, гипотез.

<sup>5</sup> См. о мегарских парадоксах: Wheeler 1983; Goldstein 1986.

дурацкое, так как им может быть назван любой предмет. Сам же Шалтай-Болтай уникален, а потому его имя полностью соответствует его природе.<sup>6</sup> Однако уникальность имени Шалтая-Болтая лишает нас возможности как-то его определить. Другой пример – с современной, важной для философии сознания, темой «квалиа». Что такое «зеленое», «тяжелое», «грустное»? Это просто некоторые состояния, переживаемые мною? Или, говоря языком буддизма и некоторых когнитивистов – это и есть единственно «реальное» в отличие от постоянно пост-фактум додумываемого субъекта? Во многих буддистских школах дхарма (как последний, далее неделимый момент сущего) тождественна атрибуту, носителем которого она является (чувство холода вызывает желание надеть пальто, что вызывает желание заработать на пальто, что вызывает заботу о работе и т.д.). Именно по причине своей несубстанциальности дхармы, из которых постоянно сплетается наш кармический универсум, при всей своей «единственно реальности» – иллюзорны (в сравнении с нирваной).

Это отступление позволяет лучше понять ту аналогию, которую мы видим парадоксу Критянина в платоновских текстах. Ключевыми являются последнее рассуждение из «Теэтета», где Сократ разбирает определение знания как истинного мнения с прибавлением специфицирующего признака (*Thaet.* 201c-208d), а также 7-й и 8-й гипотезы «Парменида» (*Parm.* 164b-166c). Нам уже доводилось писать о смысловой и структурной близости этих текстов (Светлов 2018), поэтому здесь ограничимся лишь сутью данного наблюдения.

В «Теэтете» определение знания как мнения с отличительным признаком сталкивается с проблемой. Если знак есть некоторый «собственный» признак предмета, знание о котором и есть знание о самом предмете, то тогда он должен быть чем-то исключительным. То есть означать лишь тот предмет, на который он указывает. И сопровождать правильное мнение о нем (*Theaet.* 208e). Имея правильное мнение о ком-то, я смогу его идентифицировать лишь когда сумею продемонстрировать различающий признак. Но эта стратегия терпит крушение по той причине, что последний уже должен быть включен в правильное мнение. Иначе, зная Теэтета как курносого человека с глазами навывкате, я не смогу отличить его от других похожих людей (таким же был и Сократ). Очевидно, речь должна идти о какой-то специфической, особенной курносости, знанием о которой мы уже должны обладать вместе с правильным мнением (*Theaet.* 209c, 210a). Получается за-

---

<sup>6</sup> Humpty Dumpty, вне зависимости от исторического прототипа этого «персонажа», в тексте Кэрролла означает «Ни То, Ни Сё», т.е. хаос в который он превращается после падения.

мкнутый круг: знанием мы называем знание признака, присоединяемого к уже правильному мнению.

Последние гипотезы «Парменида» демонстрируют ту же логику. В какой-то момент там Аристотель просит элейского философа пояснить, что тот имеет в виду. И Парменид говорит: «Это как те вещи, что передаются скиаграфией: когда смотришь издали, они кажутся едиными и подобными... Когда же подходишь ближе, все они видятся многими и различными и, благодаря фантому иного кажутся другими и неподобными самим себе» (*Parm.* 165c–d). Полагаем, что Платон имеет в виду элементы рисунка, позволяющие создавать иллюзию целостности и единства изображенного. На близком расстоянии эта иллюзия исчезает и единый образ пропадает. Буквально то же самое Платон пишет и в «Теэтете», как раз в указанном нами разделе диалога: «Теэтет, сейчас, когда я совсем приблизился к тому, о чем мы говорили, словно к нарисованному светотенью (скиаграфией), я не могу постигнуть даже самую малость. Когда же смотрел издали, мне казалось, что в этом что-то есть» (*Theaet.* 208e).

Признак оказывается элементом скиаграфического рисунка. Лишь при взгляде издали представляется, что он – сторона некоторого единства (курносость Теэтета). Но когда мы рассматриваем этот признак как некий идентифицирующий источник знания, то на самом деле теряем знание. Курносость вне «теэтетовости» становится столь же иллюзорной, что и те различия и инаковости, о которых идет речь в седьмой гипотезе «Парменида». Без существования единства они бессмысленны.

То же самое касается и рассуждений 8-й гипотезы «...ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует...» (*Parm.* 166b) – то есть если нет внеположного субъекта (единого, существующего в отношении или безотносительно к иному), то и об ином ничего сказать нельзя. Как в случае парадокса критянина – лжет он или нет. Отметим, что и первая гипотеза «Парменида» обыгрывает тот же ход: совпадение одного с самим собой как собственным признаком лишает нас возможности сформулировать катафатическое высказывание.

Высказывание оказывается возможным лишь в том случае, когда мы соотносим его с тем, что не-одно и говорим о том, что не-одно (то есть когда ведем речь об ином). Только в таком говорении оказывается можно судить и о самом не-одном (ином). То есть различие возникает в тот момент, когда мы видим, что же именно в диалектическом рассуждении, переходя друг в друга, и переходит, и не переходит, сохраняя себя.

Однако парадокс Критянина совершенно лишает нас такой возможности. Возникающая в нем самореференция имеет ту же природу, что и са-

мореференция курносости Теэтета, и самореференция негативности единого в последних двух гипотезах. Признак, совпадающий с объектом, заставляет последний либо исчезнуть из горизонта нашего здравого смысла, либо же остановиться перед непреодолимым затруднением, которое может закончиться невысказыванием. Ведь последние слова Парменида из одноименного диалога призывают нас понять, что одно и иное и есть и не есть, и кажутся, и не кажутся.

Нам представляется, что этот момент платоновской диалектики также оказывается определенным ресурсом для будущего «скептического поворота» в Академии. Особенно в той ситуации, когда диалоги Платона обсуждались в условиях интереса к аргументам Пиррона и мегариков, для которых парадоксы были, повторимся, одним из важных методических орудий.<sup>7</sup> Впрочем, сам момент «метанойи» Аркесилая, конечно же, при нашем состоянии знаний о процессах, имевших место в Академии первой половины III до н.э., запротоколировать, конечно же, невозможно.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Антонов, Т. В. (2010) «Скептический поворот в Академии», *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии* 11.4, 28–30.
- Вольф, М. Н. (2013) «Менон и парадокс поиска: интерпретация метода познания», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3, 53–60.
- Делез, Ж. (2011) *Логика смысла*. Москва.
- Светлов, Р. В. (2018) «Сократ, ты слышишь Сократа? Парадоксы идентичности в текстах Платона», *Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии»*. Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. Санкт-Петербург: МОО «Платоновское философское общество», 32–40.
- Сокольская, М. М. (2004) «Бесконечное приближение к истине», Марк Туллий Цицерон. *Учение академиков*. Москва: Издательство «Индрик», 4–49.
- Тарский, А. (1972) «Истина и доказательство», *Вопросы философии* 8, 136–145.
- Шевцов, К. П. (2016) «О природе философских парадоксов (на примере двух парадоксов из диалогов Платона)», *Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность»*. Санкт-Петербург, 17–25.

---

<sup>7</sup> О популярности мегарского парадоксализма красноречиво свидетельствует Диоген Лаэртский, который пишет о Стилпоне следующее: тот «был настолько выше всех остроумием и софистикой, что едва не завлек в мегарскую школу, которую возглавлял, всю Элладу» (Diog. Laert. *De vita*. II. 113).

REFERENCES

- Alexy, R. (2009) "The Dual Nature of Law," *Global Harmony and Rule of Law*. Beijing, 257–274.
- Annas, J. (1992) "Plato the Sceptic," *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. vol.* Oxford, 43–72.
- Antonov, T. V. (2010) "Skepticheskiy povorot v Akademii," *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 11.4, 28–30.
- Cooper, J., (2004) "Arcesilaus: Socratic and Sceptic," *Year of Socrates 2001–Proceedings*, V. Karasmanis (ed.), Athens: European Cultural Center of Delphi, 81–103.
- Delez, Z. H. (2011) *Logika smysla*. Moskva.
- Fine, G. (2008) "Does Socrates Claim To Know That He Knows Nothing?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, 49–88.
- Goldstein, L. (1986) "Epimenides and Curry," *Analysis* 46.3, 117–121.
- Lee, M. (2010) "Antecedents in early Greek philosophy," *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 13–35.
- Shevtsov, K. P. (2016) "O prirode filosofskikh paradoksov (na primere dvukh paradoksov iz dialogovogo okna Platona)," *Materialy XXIV nauchnoy konferentsii «Universum Platonovskoy mysli»: «Platon i sovremennost'»*. Sankt-Peterburg, 17–25.
- Sokolskaya, M. M. (2004) "Beskonechnoe priblizhenie k istine," Mark Tulli Tsitseron. *Uchenie akademikov*. Moskva: Izdatelstvo Indrik, 4–49.
- Svetlov, R. V. (2018) "Sokrat, tyi slyishish Sokrata? Paradoksyi identichnosti v tekstah Platona," *Sbornik materialov XXVI nauchnoy konferentsii: «Platonovskoe nasledie v istoricheskoy retrospektive: intellektualnyie transformatsii i novyie issledovatel'skie strategii»*. Sankt-Peterburg, 28–30 avgusta 2018 g. St. Peterburg: MOO «Platonovskoe filosofskoe obschestvo», 32–40.
- Tarskiy, A. (1972) "Istina i dokazatel'stvo," *Voprosy filosofii* 8, 136–145.
- Taylor, C. (1998) *Socrates: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, K. M. (2012) *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Volf, M. N. (2013) «Menon i paradoks poiska: interpretatsiya parametrov poznaniya». *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* 14.3, 53–60.
- Wheeler, S. (1983) "Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments," *American Philosophical Quarterly* 20.3, 287–295.
- Woodruff, P. (1986) "The skeptical side of Plato's method," *Revue Internationale de Philosophie* 40.156/157 (1/2), 22–37.