

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-4.1-191-211

УДК 1(091)+167.1/32

ПРОБЛЕМА МЕТОДА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Платонов Роман Сергеевич,

младший научный сотрудник сектора этики

Института философии Российской академии наук,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0003-2762-1328

platonovrs@mail.ru

Аннотация

Цель статьи – предложить четкие методологические принципы для историко-философского исследования с учетом специфики такого исследования. С одной стороны, приблизить историко-философскую работу к интересубъективной научной практике, с другой – определить ее отличия от герменевтической проблемы понимания как такового. Для этого проводится небольшой обзор развития герменевтики в европейской традиции XIX–XX вв. Указывается отличие герменевтического процесса понимания как неограниченного и субъективного от специфики научного исследования как локального и интересубъективного. Предлагаемая методология описывается в двух основных аспектах.

Первый аспект – метод работы с текстом. За основу берется метод философского концептуального анализа. Дается его адаптированный вариант, в котором задача прояснения философских понятий сопоставляется с задачей прояснения ключевых понятий текста и их взаимосвязи. Основной методологический прием такого анализа – это уточнение смысла посредством разбора употребления слова в тексте через оппозиции и дифференциации смысловых отличий, а также генерализацию, т. е. выявление общего смыслового ядра у различных понятий. Полученные результаты фиксируются в понятиях метаязыка исследования. Итогом такого анализа должна стать ясная структура текста, эксплицирующая основные концепции и проблемные места этих концепций.

Второй аспект – ограничение объектного материала. Обосновывается необходимость исключения историко-культурного и интеллектуального контекста как внешних по отношению к конкретному исследованию конструкций. В числе таких конструкций лингвистические концепции, задающие самодовлеющие схемы объяснения развития языка. Ограничение осуществляется в первую очередь через формирование корпуса текстов. Устанавливается тематически связанная группа текстов одного автора; исполь-

зуются только хорошо сохранившиеся тексты, повествование в которых не нарушено. Первое ограничение позволяет избежать усложнения исследования мультипликацией концепций и минимизировать деформацию смыслов слова при рассмотрении его употребления. Второе ограничение также страхует от усложнения исследования, требуя, чтобы текстуальный контекст употребления слова был максимально свободен от реконструкции.

В результате представленный в данной статье метод определяется как текстологический концептуальный анализ.

Ключевые слова: метод, герменевтика, концептуальный анализ, текст, Шлейермахер, Гадамер, Аристотель, этос.

Библиографическое описание для цитирования:

Глатонов Р.С. Проблема метода в историко-философском исследовании // Идеи и идеалы. – 2018. – № 4, т. 1. – С. 191–211. – doi: 10.17212/2075-0862-2018-4.1-191-211.

Метод в гуманитарных науках в целом и историко-философском исследовании в частности сам по себе является отдельной философской проблемой. Если естественно-научные дисциплины, можно сказать, рождаются одновременно с определенной методологией, общее развитие которой задает математика (что и позволяет им уверенно относить себя к науке), то гуманитарные не имеют такой опоры – их исследовательская практика уходит корнями не в математику, а в долгую историю толкования текста. Каким бы ни был набор критериев научности в той или иной концепции, он всегда определяется одним основным требованием – интересубъективной предьявленностью процесса получения результата, т. е. наличием того самого ясного метода, о котором еще на заре Нового времени говорил Р. Декарт. Соответственно, возникает вопрос: в чем интересубъективность гуманитарного исследования, благодаря чему его можно выделить из процесса понимания вообще? Каждая гуманитарная дисциплина решает это по-своему. Мы представим один из вариантов такого решения для историко-философского исследования, которое находится в самом уязвимом положении, так как не имеет никакого ориентира, кроме самого изучаемого текста. Возможен ли в этой ситуации историко-философский метод, или он сливается с герменевтикой? Отдавая себе отчет в обширности темы понимания, мы будем руководствоваться замечанием В.Н. Поруса: «Проблема понимания (в ее философском аспекте) имеет множество трактовок <...> Пытаясь что-то добавить к ней, рискуешь двояко: с одной стороны, оказаться в положении незадачливого изобретателя велосипеда, с другой – стремясь к полноте обзора мнений и взглядов, так и не сказать то, ради чего взялся за это дело» [18, с. 85].

Начало XIX в. можно отметить как время реактуализации герменевтической проблематики, благодаря Ф. Шлейермахеру из области священных

текстов она переходит в область литературы [11, с. 15–123]¹. Работа над переводом диалогов Платона поставила перед ним задачу разработки строгой методологии и привела к осмыслению проблемы перевода как проблемы понимания в целом [24, 31]. Однако в конечном итоге ни Ф. Шлейермахеру, ни продолжателем его исследований (самый известный из которых В. Дильтей [10]) не удалось получить достаточно ясного и четкого метода, так как эксплицируемая часть метода постоянно уходила в неизъяснимые основания понимания как такового, что отмечалось последующими исследователями². Неудивительно, что у самого же Ф. Шлейермахера метод перевода перерос в целую культурную программу национального развития [7, 25], реализация которой требует работы не одного поколения, что в современной ситуации (может быть, к сожалению) всё-таки невозможно.

Это развитие герменевтических идей Ф. Шлейермахера показало необходимость разделения понимания как такового³, в котором разрастание контекста ведет к большему уточнению, прояснению смыслов, а также появлению новых смыслов⁴, от процесса научного исследования, локализованного в рамках отдельной работы, которая представляет собой лишь фрагмент общего процесса понимания⁵. Это и было сделано в XX в. Х.-Г. Гадамером в концепции философской герменевтики. Ю. Хабермас так описывает эту позицию Х.-Г. Гадамера: «Философская герменевтика ставит себе задачей прояснить обычные процессы понимания, а не систематические подходы или методы сборов и анализов данных... это та взрывная сила, которая разрушает любой систематический подход» [22, с. 34–35].

Истоком такой герменевтики были не только работы Ф. Шлейермахера или В. Дильтея, но в большей степени феноменологические интерпретации М. Хайдеггера, которые П. Рикер, еще один видный представитель направления философской герменевтики, назвал «коротким путем» к

¹ Х.-Г. Гадамер рассматривал «универсальную герменевтику» Ф. Шлейермахера как включенную в более широкое направление «романтической герменевтики» [5, с. 221–244].

² Например, Х.-Г. Гадамер так отзывался о принципе «лучшего понимания», согласно которому мы должны понимать текст лучше, чем его автор: это «рафинированная методологическая формула, которой еще и сегодня, как охранной грамотой, злоупотребляют при произвольных интерпретациях» [5, с. 242].

³ Когда, как пишет об этом В.Г. Кузнецов, «понимание уже рассматривается как свойство человеческого бытия» [15, с. 43–88].

⁴ Удачнее всего этот процесс раскрывается в образе «герменевтического кружения» [5, с. 239].

⁵ Главное отличие любого исследования от процесса понимания как такового в том, что оно с необходимостью *локально*. Оно должно быть проведено за определенное время и, что еще существеннее, представлено в определенном тексте (статье, диссертации, монографии). Соответственно, у него должно быть начало, а не уходящее в глубины подсознания начало, развитие и завершение, что стандартно и обозначается как цели, задачи, результат. Такая локальность требует и локализации объектного материала исследования, что несколько расплывчато формулируется как «объект и предмет». Таким образом, мы можем любое научное исследование определить как *локальное эксплицированное понимание*.

пониманию⁶. Описывая свой (феноменологический) подход в философском исследовании, М. Хайдеггер несколько жестко и иронично отозвался об «истолкованиях в области истории философии», в которых, с одной стороны, вроде бы «следят за тем, чтобы... не приписывать текстам того, что в них нет», а с другой – используют для толкования «понятийные средства весьма неоднородного и неконтролируемого происхождения». М. Хайдеггер называл это «беспечностью в отношении своей собственной и при этом зачастую запутанной... герменевтической ситуации» [23, с. 47–48]. Свою феноменологическую интерпретацию Аристотеля М. Хайдеггер разработал в том числе и в пику такой беспечности.

Однако очевидно, что феноменологический подход слишком своеобразен и масштабен, чтобы его можно было использовать, например, в рамках диссертационного исследования. Здесь более полезны замечания Х.-Г. Гадамера, принявшего у М. Хайдеггера феноменологическую эстафету: «Феномен понимания... противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод» [5, с. 39], и где «конечным основанием всякого понимания всегда должен быть дивинационный⁷ акт конгенитальности (*ein divinatoryischer Akt der Kongenialität*)» [5, с. 237; 29, S. 193]. Установки такого понимания не эксплицируемы в локальном исследовании учения конкретного философа. Например, движение «от слова-понятия к слову языка» и обратно Х.-Г. Гадамера, где «выходит на свет неосознанная философия, залегающая в словообразованиях и понятийных образованиях повседневного языка» [6, с. 42], в локальном исследовании ведет только к размыванию объекта исследования и невозможности ясно представить процесс получения результата. С этим связано и широкое определение П. Рикером понятия интерпретации⁸. Тогда как о локальном исследовании мы можем сказать, используя выражение того же П. Рикера, что оно требует уствования «однозначного дискурса» [19, с. 138]. Очевидно, что в таком исследовании любой герменевт оказывается немного шулером, прячущим от посторонних глаз коды понимания в «историчности». Процесс исследования становится скорее мистическим, чем научным: ясная экспликация процесса исследования подменяется общим процессом

⁶ То есть движением вглубь контекста, когда, «отказываясь от рассуждения о методе», мы сразу переносим себя «в план онтологии конечного сущего, чтобы обнаружить здесь понимание уже не как способ познания, а как способ бытия». Это отличается от долгого пути философской герменевтики, наращивающей контекст [19, с. 36].

⁷ Чаще для перевода этого термина используют форму «дивинаторный».

⁸ «Интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении; я сохраняю, таким образом, начальную ссылку на экзегезу, то есть на интерпретацию скрытых смыслов. Так символ и интерпретация становятся соотносительными понятиями: интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов» [19, с. 44].

понимания, у которого нет ни начала, ни конца, а значит, не может быть конкретного результата и четкого объяснения того, как результат получен. Поэтому, принимая герменевтическую установку в отношении процесса понимания (познавательной деятельности) как такового, мы всё-таки должны найти способ более явный (чья экспликация возможна и локальна), не уводящий нас в герменевтическое кружение.

Соответственно, для локального исследования процесс понимания должен быть уточнен четкостью границ объекта и работой по методу, не отсылающему за пределы объекта⁹, т. е. методология задается двумя ключевыми задачами – определением границ объектного материала и способом работы с этим материалом. С позиции философской герменевтики локальное исследование, конечно, оказывается «копией естественно-научного объяснения» [19, с. 40]. Недостаток в том, что при такой локальной интерпретации остается невыявленной «теоретическая структура герменевтической системы», которая определяет «форму интерпретации» [19, с. 46]. Однако возможность интересубъективной оценки сглаживает этот недостаток. Герменевтическая проблема в целом этим не упрощается и не решается, однако дается возможность раскрыть получение тех или иных выводов на отдельном шаге процесса понимания, насколько это вообще возможно.

Определение метода исследования

Соответствующим заявленным критериям методом историко-философского исследования является адаптированный вариант другого чисто философского метода – концептуального анализа, применяющегося в аналитической философии сознания. В своем основании он, как и философская герменевтика, близок феноменологии: его задача работать с «естественными убеждениями как феноменами и прояснять их состав» [3, с. 72]; говорить «не о том, какова реальность сама по себе, а о том, какие убеждения возникают о ней сообразно устройству наших когнитивных способностей» [3, с. 65]. В этом смысле, как и в философской герменевтике, «мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке» [6, с. 27–29]. В.В. Васильев называет такой философский концептуальный анализ «априорным», так как его задача – это «выявление необходимых и достаточных условий употребления» базовых понятий [3, с. 69], отражающих «связи, априори проецируемые нами на вещи», при этом полагается,

⁹ Такая задача в самой общей схеме совпадает с разделением Ф. Шлейермахером двух методов: «внутреннего» (innere) и «внешнего» (äußer), или «исторического» (historisch), когда он сам выбирает именно внутренний метод как ориентированный исключительно на исследуемый текст [31, S. 47–48, 69]. Так что, как и в отношении к философской герменевтике, его идеи можно рассматривать истоком предлагаемого решения. Однако в изложении Ф. Шлейермахера методами их можно назвать только условно, скорее это подходы (а не пути). Собственно, проработка внутреннего метода и приведет его к таким неопределенным понятиям, как «дух языка», «языковой талант», и к переводу как культурной программе.

что за проецирование отвечают наши «когнитивные механизмы». Одним из главных результатов такого анализа является прояснение «структуры и соотношение наших базовых естественных убеждений»; например, убеждение в реальности причинно-следственных связей [3, с. 70]. В самом общем смысле *философский* концептуальный анализ определяется В.В. Васильевым как «анализ наших понятий, предельной целью которого является выяснение необходимых и достаточных условий их корректного применения к предметам (или корректного применения сопряженных с ними слов)». Немаловажно, что «исторически концептуальный анализ был как раз тесно связан с разбором словоупотребления» [Там же, с. 67].

Адаптация этого метода состоит в том, что реальностью, представленной в слове, является конкретный текст, а задачей – выявить максимально корректное применение ряда понятий и их связи, фиксированное в словах и рассуждениях текста. Мы не проясняем реальность саму по себе (т. е. аутентичную мысль того или иного философа)¹⁰, а процессуем текст, т. е. выстраиваем его смысловую структуру, которая всегда может быть дополнена или изменена при уточнении того или иного понятия. Такой метод можно назвать *текстологическим концептуальным анализом*.

Если в философском концептуальном анализе «прояснение может быть достигнуто только посредством демонстраций», которые по сути есть «феноменологические дедукции», позволяющие работать «с концептуальными схемами онтологических установок» [Там же, с. 71], то в текстологическом концептуальном анализе «демонстрация» проводится несколькими способами работы с текстом. Во-первых, уточнением смысла через оппозиции, как это делает Д.В. Бугай в своей статье «Правовое мышление в архаической Греции: *dike* у Гомера и Гесиода» [2]. В ней «*δίκη* последовательно противопоставляется силе-насилию (*βίη*)», рассматриваются антонимы «*δίκαιος*» – «*κακός*», «такие определения, как *ὑβριστής*, “переходящий пределы, престапующий меру, дерзкий”, *χαλεπός*, “гневливый”, и *ἄγριος*, “дикий, некультурный”» [Там же, с. 106–116]. Во-вторых, уточнения через дифференциации, т. е. рассмотрение смысловых отличий понятий, в сочетании с генерализацией, т. е. выявление общего смыслового ядра у различных понятий. Такой способ отчасти и без какой-либо экспликации использует Н. Уайт в своем анализе употребления слова «*δέος*» в «Этиках» Аристотеля [33, р. 108–119]. По большому счету, вчитывание в текст всегда так и происходит, здесь не открывается чего-то принципиально нового, но то, что есть, должно быть ясно представлено и последовательно проведено.

¹⁰ Подобное слишком оптимистично даже для «дивинаторного акта конгенности». По сути, все возможные интерпретации методологически равноценны, хотя содержательно они могут быть менее или более обоснованными в рамках какого-либо одного метода. В то же время никакая обоснованность не делает их абсолютно значимыми.

В ходе такого процессирования неизбежно формирование отличающих или обобщающих смыслов, а также выявление смысловых связей, выходящих за рамки понятийной сетки оригинального текста. В таком случае они фиксируются в понятиях метаязыка исследования, а затем проецируются обратно на текст, т. е. вводятся в него, но уже не через реконструкцию рассуждений самого философа, а через метарассуждения исследователя, тем самым задавая интерпретационную структуру текста. Соответственно, предлагаемый метод является еще и *метапонятийным*¹¹. Создание заранее – до исследования – метаязыка исследования представляется невозможным, если нет задачи применить ту или иную уже разработанную теорию¹². Понятия метаязыка должны вводиться по ходу исследования посредством анализа контекста употребления тех или иных понятий текста для выражения отдельных смысловых аспектов (как правило, для генерализации); изначально они не предназначаются для перевода текста. Такое формирование метаязыка в процессе исследования представляется более эффективным, чем заимствование его из готовой, но разработанной безотносительно конкретного текста теории, так как это дает возможность создать метаязык именно в тесной связи с самим текстом. Результатом здесь является структура уточненных понятий и суждений текста, задаваемая метапонятиями. Для внешней проверки функциональности и оправданности используемых метапонятий достаточно, чтобы они не противоречили друг другу и их использование не приводило к противоречию в понимании текста. Если они соответствуют данному критерию и введены способом, описанным выше, то их использование можно считать оправданным.

Метапонятийная демонстрация полезна именно потому, что, с одной стороны, позволяет выявлять термин, используемый для обозначения различного содержания/смысла, с другой – прояснять, уточнять содержание. В связи с этим существует давняя проблема непереводимости тех или иных терминов, равно как и давняя традиция уточнения понятий с введением новых терминов. Хрестоматийный пример этого – перевод в текстах Аристотеля термина «*ἄποκεῖμενο*» тремя терминами – «субъект», «субстрат» и «субстанция», что закрепляло три разных содержания, определенных по способу употребления из контекста сочинений Аристотеля. Это пример того, как метаязык исследования становился языком исходного текста, во всяком случае, воспринимался так многими поколениями читателей и влиял на саму традицию философствования.

Определение объектного материала исследования

Задача определения границ объектного материала, по сути, есть задача определения корпуса текстов. Здесь можно выделить два шага: 1) ограниче-

¹¹ Речь идет об основных метапонятиях, задающих описание предмета исследования, а не о внешнем по отношению к данному тексту языке вообще.

¹² Например, использовать понятийный аппарат современной коммуникативной этики и с его помощью процессировать текст Аристотеля, дать таким образом ее интерпретацию с позиции коммуникативной этики.

ние интеллектуального и историко-культурного контекстов, 2) общее структурирование предметного текста. Эти шаги удобнее показать на примере. Мы выделим два случая, задающих два противоположных направления в исследовании. В первом в центре внимания оказываются автор и определенная проблематика в его философии (этика Аристотеля), во втором – отдельное понятие, обретающее различные смысловые оттенки в творчестве разных авторов (понятие «этос» (ἦθος) в древнегреческой культуре).

Ограничение контекстов особенно актуально в случае классических авторов, предстающих перед нами с самого начала академического курса встроенными в некоторые культурные периоды, школы, направления, имеющими своих предшественников, оппонентов и т. п.

Относительно эвристичности культурно-исторического контекста можно указать как минимум три проблемы. Первая: тексты классических авторов сами используются как источники для реконструкции такого контекста. Например, какой бы труд по истории и культуре Древней Греции мы не взяли, найдем там ссылки на сочинения Платона и Аристотеля (как правило, на «Государство» и «Политику»), что ставит вопрос релевантности этих трудов для нашего исследования. Так, например, А.И. Доватур отмечает, что современные исследователи с полным правом могут «использовать названные сочинения (“Политику”, “Государство”, “Законы”. – Р.П.) как источники для уяснения некоторых сторон бытия полисов» [12, с. 38]. Вторая: подобный контекст не существует для нас сам по себе, это всегда некоторая конструкция в рамках исторической науки, которая не может восприниматься как истина в последней инстанции. Не говоря уже о том, что у истории достаточно своих методологических проблем во всё той же претензии гуманитарного знания на научность. Третья: историко-культурный контекст формируется методами, никак не согласованными с методами историко-философского исследования. Неудивительно, что некоторые исследователи оказываются больше историками или филологами, чем историко-философами. Само историко-философское исследование всегда оказывается в очень уязвимом положении ввиду своей неопределенности, как следствие – подвержено влиянию более «уверенных в себе» гуманитарных дисциплин (истории и филологии). Задача согласования исследуемого текста с историческим контекстом отнюдь не тривиальная, даже если этот контекст представляет собой лишь отдельные данные. Такое согласование также должно быть методологически прояснено, иначе можно получить произвольные *как бы объяснения* наподобие того, что дает С.Ф. Кечекьян двойственности определения Аристотелем раба по природе (как человека и как одушевленного орудия). Всё дело в том, что Аристотель был женат на дочери вольноотпущенника Гермия, а потому не мог последовательно провести свою теорию рабства [14, с. 77]. Оказывается, что

концепция Аристотеля не имеет своей внутренней целостности, а обозначенная трудность вызвана личной жизнью философа¹³.

Методологическую проблему интеллектуального контекста легче всего проиллюстрировать апорией Зенона «Ахиллес и черепаха»: даже самый усердно работающий исследователь (бегущий, как Ахиллес) никогда не приблизится к своему исследованию, которое при этом ползет, как черепаха. Многотрудный бег к пределу контекста делимого (уточняемого) до бесконечности никогда не может быть завершен. Например, если мы утверждаем, что для понимания Аристотеля нужен Платон¹⁴, то тем самым мы формулируем методологическую установку – понять кого-то через кого-то, и размываем объектные границы исследования. В этом случае надо учесть, что и второго кого-то, согласно данной установке, надо понять через кого-то. Тем более он вряд ли будет единственным, чье влияние можно найти в идеях первого кого-то. Объект растет в геометрической прогрессии, безнадежно уводя от предмета¹⁵. Эта установка не может стать абсолютно значимой еще и потому, что нельзя отрицать возможность рассматривать какого-либо мыслителя как самодостаточного философа без признания его посредственным эпигоном некоего коллеги. Ведь даже если Аристотель, образно выражаясь, на 90 % состоит из Платона, это не значит, что его философия не имеет своей внутренней целостности и ее нельзя рассматривать исходя именно из нее самой¹⁶. К тому же при определении интеллектуального контекста через условное прошлое явно некритично руководствуются установкой причинности, никак методологически не проблематизируя такую темпоральность развития идей. В то время как возможен и иной – телеологический – подход, о котором, например, заявляет Н.С. Войтинская – «мы можем до конца понять смысл учения Аристотеля... только на основании исторической его судьбы» [4, с. 192].

Очевидно, что требуется продуманное ограничение объектного материала (контекста). Необходимый ход в методе как раз подсказывает Аристотель, который останавливает «уход в бесконечность», постулируя необходимость четко обозначенного начала, определяющего движение, доказательство, структурную целостность предмета и т. п., но самого ничем не

¹³ Такое объяснение удобно, хотя всё, что мы знаем о его личной жизни, можно уместить в пару предложений.

¹⁴ Речь идет именно об исследовании философии самого Аристотеля. Разумеется, изучение влияния Платона на Аристотеля (возможно, и наоборот) может быть задачей другого локального исследования.

¹⁵ Это можно назвать герменевтической аберрацией: задача конкретной работы локального исследования смешивается с общей задачей понимания в процессе герменевтического кружения, что и приводит нас к подобно апории «Ахиллес и черепаха» в методологии.

¹⁶ Заметим, что даже если кто-то назовет Аристотеля эпигоном Платона, то это будет всего лишь позиция конкретного исследователя или исследовательской школы, сформированная в рамках конкретного метода, а значит, как уже говорилось, не будет абсолютно значимой.

движимого и не определяемого [1, с. 126, 151]. Таковым началом в данном случае может быть только авторство Аристотеля, задающее целостность корпусу текстов, при исключении интеллектуального контекста (связи философии Аристотеля с философией Платона и проч.) и культурно-исторического (жизнь греческого полиса и т. д.). Но и в самом корпусе текстов необходимо ограничение, определяемое задачами исследования.

В связи с этим для изучения этической проблематики в философии Аристотеля объектный материал можно выстроить следующим образом. В первую очередь этические сочинения, главным образом «Никомахова этика» и «Евдемова этика» (тем более что «Евдемова этика» и «Никомахова этика» частью совпадают)¹⁷. В целом все три «Этики» могут рассматриваться как один текст в разных редакциях¹⁸. Однако нужно учитывать и сомнения в авторстве. В свое время высказывались сомнения в авторстве Аристотеля каждой из трех «Этик»¹⁹. Быстрее всего споры утасли относительно «Никомаховой этики», дискуссия об «Евдемовой этике» сошла на нет в середине XX в. На сегодня большинство исследователей склонны и «Большую этику» включать в корпус аристотелевских сочинений, хотя такая позиция еще не является устоявшейся²⁰. Таким образом, в исследовании центральное место должна занимать «Никомахова этика» как представляющая собой, по словам Ф. Дирльмайера, «самую полную редакцию» [26, S. 96]. Использование же «Большой этики» может быть существенным поводом для критики полученных результатов. Соответственно, здесь допустимо методологическое ограничение: если то или иное утверждение можно обосновать исходя из текста «Никомаховой этики» и «Евдемовой этики», а в тексте «Большой этики» нет ему возражений, то данное утверждение можно считать проведенным методологически корректно. Далее к «Этикам» примыкает «Политика» как равная им составляющая практического

¹⁷ «Загадкой рукописной традиции всегда было и то, что в состав двух “Этик”, EE и EN, включаются три одинаковые книги... “О справедливости” (EE IV = EN V), “Об интеллектуальных добродетелях” (EE V = EN VI) и “О невоздержности” (EE VI = EN VII)» [20, с. 371]. А.А. Гусейнов видит в таком совпадении, когда «три книги в структуре EE столь же уместны, как в структуре EN», дополнительный аргумент «идентичности этих произведений» [9, с. 352].

¹⁸ Здесь мы разделяем позицию А.А. Гусейнова, который со ссылкой на Л. Шпенгеля считает «правдоподобным объяснением “загадочного” факта трех “Этик”» предположение, что они получились при чтении одного «лекционного курса» [9, с. 350].

¹⁹ Сомнение относительно «Никомаховой этики» высказал еще Ф. Шлейермахер [8, с. 14].

²⁰ Относительно признания авторства Аристотеля здесь по-прежнему можно встретить прямо противоположные утверждения, зависящие от предпочтений исследователя: либо относительно всех трех «Этик» авторство «является общепризнанным и в этом смысле доказанным» [9, с. 351], либо относительно «Большой этики» авторство по-прежнему «большинство ученых отрицает, хотя имеются серьезные аргументы в пользу противоположного мнения» [20, с. 371]. Остаются и радикалы. Так, в отношении недавно опубликованном на русском языке (1984 г.) собрании сочинений Аристотеля «Никомахова этика» сопровождалась статьей Ф.Х. Кессиди, в которой он ставит под сомнение авторство «Евдемовой этики», а авторство «Большой этики» совершенно отрицает, называя ее «конспектом первых двух “Этик”», составленным «первым поколением перипатетиков» [13, с. 5].

знания. На основании затрагиваемых в «Этиках» вопросов гносеологии, онтологии и антропологии в качестве дополнительных источников допустимо взять «Метафизику», «Физику» и «О душе», которые представляют собой знание теоретическое. Обращение к другим текстам Аристотеля, конечно, не исключается, но может иметь только вспомогательное значение.

В случае с исследованием отдельного понятия задача определения объектного материала несколько усложняется, так как нет очевидного начала – конкретного автора. Также если относительно культурно-исторического контекста ситуация не меняется, то место интеллектуального контекста занимают современные исследователю теории, избавиться от влияния которых сложнее, чем просто исключить набор текстов иных авторов.

Исключение интеллектуального контекста в данном случае – это отказ от использования лингвистических концепций, задающих самодовлеющие схемы объяснения развития языка. Так как они могут привести к нарочитой систематизации и выстраиванию своего рода лингвистического ключа к смыслу в виде теории, определяющей/задающей/утверждающей возможность понимания трансформации смысла через рассмотрение/выявление трансформации слова, когда словообразование как некие генетические ряды раскрывает нам смысловые связи и собственно смыслы. Более того, всякому подобному «обобщающему взгляду» предпослана не только определенная концепция языка, но и культуры, и человеческой природы, которые сами по себе могут быть интересными, но, по сути, только отсылают одну концепцию к другой. Это лишь усложняет исследование и деформирует контекст, в котором рассматривается слово, привнесенными конструктами, а лингвистический ключ неизбежно превращается в лингвистическую отмычку, открывающую все тайны бытия.

Примером такого усложнения в случае исследования понятия «этос» (ἦθος) является описание В.Н. Топоровым «отражения в древнегреческом языке индоевропейских корней *sue-dh- и *sue-t-, которое раскрывается В.Н. Топоровым как связка двух рядов: «ἔθος “привычка”, “обычай”... ἔθω, Part. praes. от *ἔθω “иметь привычку”» и « ἔτης²¹ “член рода”, “сородич”, “частное лицо” / ἐτήτιμον “истинно”, “подлинно”, “правда” и т. д.; но и ἐταῖρος “товарищ”, “спутник”, “последователь”, “сторонник” и т. д.» [21, с. 469]. Подобная структура «отражения», развернутая также для слов «ἄδιος», «σοφία» и даже русского «собь», выносится им из лингвистики в область социальных практик: полагается, что словообразование раскрывает смысловые связи, а те, в свою очередь, – бытие человека.

Нельзя сказать, чтобы такой подход не был соблазнительным, к тому же в нем нет препятствий для наращивания смысловых рядов, которыми, по сути,

²¹ В публикации допущена опечатка: «ἔτης» написано через «θ» (ἔθης). При цитировании опечатка исправлена.

и являются ряды однокоренных слов, приводимые В.Н. Топоровым. Поскольку предполагается, что от этого корня *sue с тем же расширением dhā образовано слово «ἥθος» [27], то, следуя установке В.Н. Топорова, появляется возможность дать обоснование известной этимологии, которую Аристотель дает в «Никомаховой этике», производя слово «нрав» (ἥθος) от «привычки» (ἔθος). Более того, оба слова сопоставимы с санскритским sva-dhā- (обычай, природа) [27]. Соответственно, как были сопоставлены ἔθος и ἔτης-ἑταῖρος, можно сопоставить ряды ἔθος-ἔτης-ἑταῖρος и ἥθος-ἥθας-ἥθειος, тем самым связав в тугой узел «сородича», «товарища», «частное лицо» (индивид), «привычку», «подлинность»/«правду» и получив ряд «привычка/обычай/нрав – сородич/привычный/привыкший – товарищ/дорогой/любимый»²².

Так, исследуя только одно понятие, можно получить целую генеалогию морали. Привычное, обжитое (как место, так и люди), задающее некий внутренний (среди своих) порядок/уклад/обычай, является прародителем морали. Некая протомораль – это порядок нашего/своего места/мира (в корне которого порядок как таковой, включая и порядок вещей (причем вещей обиходных), но в большей степени – порядок отношений в группе), а нрав – производное от этого порядка как соответствие этому порядку индивида. Своим (товарищем, ценным и т. д.), а далее правильным (нравственным) признается тот, кто способен поддерживать данный порядок отношений в данной группе. Это будет сходиться с изначальной локальностью нравственных, а также и правовых требований, когда у каждого племени не только свои боги, но и свои порядки, и чужак тот, чей нрав сформировался другим порядком (он не неправильный, он просто не наш). Аристотель с его связкой «ἥθος» и «ἔθος» окажется интуитивным экспликатором (извлекателем) такой генеалогии. Как бы это ни было заманчиво, но в этом случае речь уже будет идти о сложной концепции с рядом установок и допущений, которые станут играть решающую роль, так как материал для столь масштабных построений слишком ветхий и скудный. Если мы захотим прояснить какое-то словоупотребление и формирование понятий с тем содержанием, которое определило этическую проблематику, мы получим необоснованное усложнение объекта.

Проблема в том, что В.Н. Топоров, вслед за Э. Бенвенистом, идет по пути концептуализации языка, выстраивая схемы «углубления мысли в самое себя» через механизм «обособления, повторяемого серийно» при его включенности в общность. В основе такого подхода лежит сильное допущение, выходящее за рамки лингвистики: «каждое... обособление... влечет за собой формирование новых и всё более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, выводить за свои пределы, отчуждать от себя всё то, что овеществляется и становится достоянием «common sense» сферы man, а с

²² См. об «ἥθας» и «ἥθειος»: [30, p. 766].

другой стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, осознающего самого себя» [21, с. 468]. Однако такое допущение используется В.Н. Топоровым так, будто оно следствие проводимого им лингвистического анализа. Неудивительно, что он не видит границ дальнейшим обобщениям – коды структуры становятся универсальными, применимыми даже к глобальным процессам становления человека/человечества через «соотношение культуры, всегда пребывающей *in statu nascendi*, в самоуглубляющемся движении и реализующей себя лишь на своих границах, и отчуждаемой ею и на ней паразитирующей цивилизации» [Там же, с. 469]; и уже кажется, что некая древняя интуиция прозревает всё бытие человека через слово. На деле же мы получаем мультипликацию концепций, ведь чисто лингвистические схемы развития языка (общие – в данном случае индоевропейские – основы, расширения, образование рядов однокоренных слов и прочее, что позволяет лингвистике как науке структурировать свой объект) неприменимы непосредственно к структурированию социальных практик, а значит, и для раскрытия всей полноты возникающих и передающихся в ходе этих практик смыслов, соответственно, требуются дополнительные концепции. Их можно видеть и в рассуждениях В.Н. Топорова: осознающее само себя бытие, обособление в бытие «сферы тап», и т. д. Но главное – это «схема, лежащая в основе» смыслообразования, которая, по сути, становится аналогом диалектической триады в ее претензии на описание бытия. Очевидно, чтобы использовать лингвистический ключ, по сути, приходится весь мир выстроить под него. Здесь требуется экспликация каждой установки, каждого допущения, чтобы говорить об обоснованности связанных с ними рассуждений, но и тогда мы получим только своеобразную философию, а не историю философии. Чтобы избежать этого, нужно исходить из принципа неконцептуальности языка, т. е. не выискивать в нем самодовлеющих схем. Здесь более полезна позиция Э. Шварца: даже написанное слово – «это *vox media*, оно не годится для того, чтобы квалифицировать человека (человеческую деятельность. – Р.П.)» [32, S. 14].

Далее при определении объектного материала релевантными могут быть названы только те источники, где анализ употребления слова «ἦθος» не требует реконструкции текста. Соответственно, второе ограничение – это использование только хорошо сохранившихся текстов, повествование в которых не нарушено.

Казалось бы, как можно обойти знаменитое изречение Гераклита «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων» (119 DK)²³. Но трудность в том, что это именно изречение. Сочленение таких фрагментов-изречений в единую философию Гераклита уже представляет собой значительную проблему, не говоря уже о

²³ Чтобы избежать путаницы, нумерация фрагментов приводится только по изданию Г. Дильса и В. Кранца.

содержании отдельных понятий в данных изречениях. Так, у Г. Дильса и В. Кранца «ἦθος» в данном случае переводится как своеобразие/характер – «seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)» [28, S. 177] – «человеку его своеобразие его демон (то есть его судьба)»²⁴. Э. Шварц выступает противником поиска глубокого смысла в этой фразе Гераклита и больше склонен видеть в ней «банальную народную мудрость», близкую по смыслу поговорке «Каждый сам кузнец своего счастья» [32, S. 15]. Перевод А.В. Лебедева кажется самым экстравагантным благодаря использованию термина «личность», больше отсылающего нас к современной социальной философии, чем к античности: «Личность – божество человека» [17, с. 243]. Однако в последнем переводе А.В. Лебедев использует слово «нрав»: «Нрав человека – его божество» [16, с. 187].

Но есть еще фрагмент (78 DK): «ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει». У Г. Дильса и В. Кранца здесь «ἦθος» сопоставлен с Wesen (сущность, суть) – «denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches» [28, S. 168], что соответствует нраву в смысле «природы». А.В. Лебедев сначала переводит это так же: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает» [17, с. 243], но позже как «Нрав человеческий не обладает мудростью, а божественный обладает» [16, с. 183], что оставляет значение слова «ἦθος» не проясненным.

Соответственно, неизбежен вопрос, как сопоставить судьбу, божество, сущность/природу, нрав, чтобы получить более-менее цельное понимание этих двух высказываний, в которых «ἦθος», возможно, имеет разное содержание, тем более не очевидно – какое именно? Выход находится внешний, т. е. через некое сложившееся по герменевтическому кругу понимание мысли, собранной из кусочков (по сути, это единственно возможный выход в данной ситуации). Достоинство исследователя определяется здесь тем, насколько аккуратно он складывает такую мозаику чужой мысли, которая стала практически своей. Именно здесь толкование и основывается на провозглашенных Ф. Шлейермахером «языковом таланте и таланте знания отдельного человека» [24, с. 48]. Так, по А.В. Лебедеву, противопоставление этоса человека и бога во фр. 78 выражает «абсолютность подлинных, основанных на “божественном знании”, то есть на “космической” точке зрения» ценностей [16, с. 125]. В таком случае очевидно, что фр. 119 говорит о некоей силе этоса, способной в случае несоответствия «божественному знанию» поддерживать ложные ценности (наверное, в случае соответствия – стимулировать движение к истинным). Но каково тогда содержание понятия «ἦθος»? А.В. Лебедев обходит этот вопрос, сразу используя

²⁴ «Даймон – нечто вроде ангела-хранителя и персонификация судьбы. Кому достался “хороший бог”, тот “счастлив” (ευδαίμων, буквально “имеющий хорошего бога”), кому плохой – тот несчастлив (κακοδαίμων, буквально “имеющий плохого бога”)» [16, с. 408].

для перевода словосочетание «нравственный характер»²⁵, переключая внимание на тему свободы воли и повторяя пословицу про кузнеца и счастье. Что, в общем-то, не проясняет понятия «ἦθος», а скорее наделяет его своего рода магией концепта – теперь в нем можно увидеть всё что угодно. Для работы с мыслительным материалом в отсутствие полных и внятных текстов такая гибкость понятий может быть методологически полезной, но эта же гибкость говорит и о силе давления, которое оказывают на понятие реконструкция и положенная в ее основу интуиция исследователя. В случае с высказываниями Гераклита ситуация примерно такова: в схеме воссоздания его философии мы получаем ход в антропологии Гераклита – освобождение человека, который перестает быть «игрушкой случая» [16, с. 408]; в прояснении понятия «ἦθος» получаем усложнение, для разрешения которого недостаточно материала. В такой ситуации любая трактовка формально может быть допустима, если за ней стоит какая-то концепция. Именно поэтому в данном случае в объектный материал должны включаться тексты, дошедшие до нас максимально полно (например, произведения Гомера, Гесиода, Геродота, Эсхила, Софокла, Платона и т. п.), где значение слова можно установить из контекста его употребления.

Таким образом, мы получили вполне рабочую методологию историко-философского исследования, общие принципы которой (ограничение объектного материала и последовательная работа с понятиями в контексте их употребления) соответствуют специфике научного исследования (локальности и интересубъективной предьявленности процесса получения результата). Первым шагом такой методологии является четкое определение объема изучаемого текста/текстов по принципу внутренней целостности. Вторым шагом – анализ структуры текста, выявление ключевых понятий и их взаимосвязи. В результате в такой структуре должны быть ясно видны основные концепции, раскрывающие проблемы и предлагающие решения, трудные места таких концепций и, соответственно, возможности их критики или развития. В предложенном подходе нет исключительно новаторства, он нацелен прежде всего на прояснение и упорядочивание уже существующих практик. Насколько удачен такой подход, может показать уже только его последовательное применение в исследовательской работе. Главный его плюс в том, что он избавляет историю философии от всевозможных эзотерических спекуляций, когда изучение текста фактически превращается в экзегезу, и от подчиненного положения по отношению к истории и филологии. При этом сам метод не абсолютизируется – он выполняет лишь служебные функции, позволяя исследователю на

²⁵ «Не внешняя сила, а нравственный характер человека является его “богом” и определяет его судьбу» [16, с. 408]. Учитывая специфику употребления термина «ἦθος», это звучит как тавтология (этический этос), хотя, конечно, интуитивно понятно, что речь идет о некоем правильном этосе.

определенном этапе своего герменевтического кружения проверить себя и в ясной форме представить некоторый промежуточный результат своим коллегам, и так на каждом новом этапе вчитывания в текст, когда само понимание текста не может иметь границ.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого; под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 65–367.
2. *Бугай Д.В.* Правовое мышление в архаической Греции: *dike* у Гомера и Гесиода // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 106–116.
3. *Васильев В.В.* Сознание и вещи: очерк феноменалистической онтологии. – М.: Либроком, 2014. – 240 с.
4. *Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. – 2017. – № 7. – С. 192–206.
5. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики: пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
6. *Гадамер Х.-Г.* История понятий как философия / пер. В.В. Бибикина // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 26–42.
7. *Гарницев М.А., Платонов Р.С.* Проект Шлейермахера: перевод диалогов Платона и задача общекультурного развития [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. – 2015. – Т. 10, вып. 1: Пространство и время текста. – URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/2227-9490e-arprovr_e-ast10-1.2015.54.php (дата обращения: 20.11.2018).
8. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
9. *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. – М.: Канон+, 2011. – С. 348–370.
10. *Дильтей В.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 419 с.
11. *Дильтей В.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 4. Герменевтика и теория литературы / пер. с нем. под ред. В.В. Бибикина и Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 531 с.
12. *Доватур А.П.* «Политика» Аристотеля // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 38–52.
13. *Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 8–37.
14. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. – М.: Изд-во АН СССР, 1942. – 222 с.
15. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и ее путь от конкретной методик до философского направления // Логос. – 1999. – № 10 (20). – С. 43–88.
16. *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – 533 с.

17. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подгот. А.В. Лебедев; отв. ред. и авт. вступ. ст. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
18. *Порус В.Н.* Что значит «понять» художественный текст? // Вопросы философии. – 2016. – № 7. – С. 84–96.
19. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / пер. И.С. Вдовина. – М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
20. *Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. – М.: Канон+, 2011. – С. 371–405.
21. *Топоров В.Н.* Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // ΕΙΝΑΙ: Проблемы философии и теологии. – 2012. – № 2 (2). – С. 456–477.
22. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 377 с.
23. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (экспозиция герменевтической ситуации) / пер. с нем. Н.А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная академия, 2012. – 224 с.
24. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика / пер. с нем. А.Л. Вольского. – СПб.: Европейский дом, 2004. – 242 с.
25. *Шлейермахер Ф.* О разных методах перевода. Лекция, прочитанная 24 июня 1813 г. // Вестник Московского университета. Серия 9, Филология. – 2000. – № 2. – С. 127–145.
26. *Aristoteles.* Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 8.2. Magna Moralia / Üb. und Komm. von F. Dirlmeier. – Berlin: Akademie Verlag, 1966. – 490 S.
27. *Beeckes R.* Etymological dictionary of Greek. In 2 vol. Vol. 1. – Leiden; Boston: Brill, 2010. – 885 p.
28. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker: In 3 Bd. Bd. 1. – Berlin: Printed by August Raabe, 1960. – 504 S.
29. *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – 494 S.
30. *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English lexicon / revised by Sir Henry Stuart Jones. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 2041 p.
31. *Schleiermacher F.* Einleitung // Über die Philosophie Platons / hrsg P.M. Steiner. – Hamburg: Meiner, 1996. – S. 25–69.
32. *Schwartz E.* Ethik der Griechen. – Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1951. – 272 S.
33. *White N.* Individual and conflict in Greek ethics. – Oxford: Clarendon Press, 2002. – 369 p.

Статья поступила в редакцию 04.05.2018 г.

Статья прошла рецензирование 31.05.2018 г.

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-4.1-191-211

THE PROBLEM OF THE RESEARCH METHOD IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Platonov Roman,

Junior Researcher of the Ethics Sector,

Institute of Philosophy RAS,

12/1, Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-2762-1328

platonovrs@mail.ru

Abstract

The article sets a goal to give clear methodological principles for historico-philosophical research with regard to the specificity of the research. On the one hand, to bring historico-philosophical work closer to intersubjective scientific practice, on the other, to determine its differences from the hermeneutic problem of understanding per se. For this, it is making a small overview of the development of hermeneutics in the European tradition of XIX-XX centuries, uncovering the difference of the hermeneutic process as unlimited and subjective from scientific research as local and intersubjective. The proposed methodology is described in two main aspects.

The first aspect is the method of working with a text. The method of philosophical conceptual analysis is taken as a basis and given its adapted version in which the problem of clarification of philosophical concepts is compared with the problem of clarification of key concepts of the text and their interconnection. The main methodological technique of the analysis is to clarify the meaning by investigation the use of words in the text by means of opposition and differentiation of semantic refinements/details, as well as generalization, that is, the identification of the common semantic core of different concepts. The obtained results are recorded in terms of the meta-language of the research. The end of this analysis is a clear structure of the text, explicating basic conceptions and problem points of the conceptions.

The second aspect is the limitation of object material. The necessity of exclusion of the historico-cultural and intellectual contexts is corroborated as external constructs in relation to the concrete research. Linguistic conceptions can be considered as such constructs, if they build self-sufficient explanatory schemes of language development. The limitation is carried out primarily by means of the formation of the corpus of texts: 1) establishing a thematically linked group of texts by one author; 2) using only well-preserved texts in which a narrative is not broken. The first limitation saves from complications of the research by multiplication of conceptions, allows us to make a minimum of meaning's deformations of the word when the context of its usage is examined. The second limitation also saves from complications of the research and demands that the textual context of a word usage was free to the maximum extent from reconstruction.

As a result, the presented method is defined as textual conceptual analysis.

Keywords: method, hermeneutics, conceptual analysis, text, Schleiermacher, Gadamer, Aristotle, ethos.

Bibliographic description for citation:

Platonov R. The problem of the research method in the history of philosophy. *Idey i idealy – Ideas and Ideals*, 2018, no. 4, vol. 1, pp. 191–211. doi: 10.17212/2075-0862-2018-4.1-191-211.

References

1. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 1 [Tractates. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian).
2. Bugai D.V. Pravovoe myshlenie v arkhaischeskoi Gretsii: dike u Gomera i Gesioda [Legal thinking in archaic Greece. Dike by Homer and Hesiod]. *Voprosy Filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2010, no. 9, pp. 106–116. (In Russian).
3. Vasil'ev V.V. *Soznanie i veshchi: ocherk fenomenalisticheskoi ontologii* [Consciousness and things: an Essay on phenomenological ontology]. Moscow, Librokom Publ., 2014. 240 p.
4. Voitinskaya N.S. Aristotelizm [Aristotelismus]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2017, no. 7, pp. 192–206. (In Russian).
5. Gadamer H.-G. *Istina i metod: osnovy filosofskoi hermenevtiki* [Truth and method]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian).
6. Gadamer H.-G. Istoriya ponyatii kak filosofiya [History of concepts as a philosophy]. Gadamer H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The relevance of the beautiful]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1991, pp. 26–42. (In Russian).
7. Garntsev M.A., Platonov R.S. Proekt Shleiermakhera: perevod dialogov Platona i zadacha obshchekul'turnogo razvitiya [Schleiermacher's project: translation of Plato's dialogues and cultural development problem]. *Elektronnoe nauchnoe izdanie Almanakh Prostranstvo i Vremya – Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time*, 2015, vol. 10, iss. 1. (In Russian). Available at: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/2227-9490e-aprov_r_e-ast10-1.2015.54.php (accessed 20.11.2018).
8. Guseinov A.A. *Etika Aristotelya* [Ethics of Aristotle]. Moscow, Znanie Publ., 1984. 64 p.
9. Guseinov A.A. Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya [Ethical writing and the ethical system of Aristotle]. Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemian ethics]. Moscow, Kanon+ Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian).
10. Dilthey W. *Sobranie sochinenii*. V 6 t. T. 3. *Postroenie istoricheskogo mira v naukah o dukhe* [Tractates. In 6 vol. Vol. 3. The construction of the historical world in the spirit sciences]. Moscow, Tri Kvadrata Publ., 2004. 419 p. (In Russian).
11. Dilthey W. *Sobranie sochinenii*. V 6 t. T. 4. *Hermenevtika i teoriya literatury* [Tractates. In 6 vol. Vol. 4. Hermeneutics and literary theory]. Moscow, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2001. 531 p. (In Russian).
12. Dovatur A.I. "Politika" Aristotelya [Aristotle's "Politics"]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 4 [Tractates. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1984, pp. 38–52. (In Russian).
13. Kessidi F. Kh. Eticheskie sochineniya Aristotelya [Aristotle's ethical writings]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 4 [Tractates. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1984, pp. 8–37. (In Russian).

14. Keчек'yan S.F. *Uchenie Aristotelya o gosudarstve i prave* [Aristotle's doctrine of state and law]. Moscow, AN SSSR Publ., 1942. 222 p. (In Russian).
15. Kuznetsov V.G. *Germenevtika i ee put' ot konkretnoi metodiki do filosofskogo napravleniya* [Hermeneutics and its path from a particular method to philosophical direction]. *Logos*, 1999, no. 10 (20), pp. 43–88. (In Russian).
16. Lebedev A.V. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysl i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. Reconstruction of thoughts and words (with a new critical edition of the fragments)]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2014. 533 p.
17. Lebedev A.V., comp. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. Ch. 1. *Ot epicheskikh teokosmogonii do vzniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Pt. 1. From the epic theocosmogonies to the emergence of atomism]. Moscow, Nauka Publ., 1989. 576 p.
18. Porus V.N. Chto znachit “ponyat” khudozhestvennyi tekst? [What does it mean “to understand” literary text?]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2016, no. 7, pp. 84–96. (In Russian).
19. Ricoeur P. *Konflikt interpretatsii: ocherki o germenevtike* [The conflict of interpretations: essays in hermeneutics]. Moscow, Kanon-Press-TS Publ., Kuchkovo pole Publ., 2002. 624 p. (In Russian).
20. Solopova M.A. K probleme trekh srednikh knig “Nikomakhovoi” i “Evdemovoi” etik Aristotelya [To the problem of the three middle books of “Nicomachean” and “Eudemian” Aristotle's ethics]. Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemian ethics]. Moscow, Kanon+ Publ., 2011, pp. 371–405. (In Russian).
21. Toporov V.N. Eshche raz o dr.-grech. ΣΟΦΙΑ: proiskhozhdenie slova i ego vnutrennii smysl [Once again about ancient Greek ΣΟΦΙΑ, the origin of the word and its internal sense]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii – EINAI. The Problems of Philosophy and Theology*, 2012, no. 2 (2), pp. 456–477. (In Russian).
22. Habermas Jü. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral consciousness and communicative action]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2001. 377 p. (In Russian).
23. Heidegger M. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (ekspozitsiya germenevticheskoi situatsii)* [Phenomenological interpretations in connection with Aristotle: an indication of the hermeneutical situation]. St. Petersburg, Gumanitarnaya akademiya Publ., 2012. 224 p. (In Russian).
24. Schleiermacher F. *Hermeneutik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (Russ. ed.: Shleiermakher F. *Germenevtika*. Translation from German A. Vol'skii. St. Petersburg, Evropeiskii dom Publ., 2004. 242 p.).
25. Schleiermacher F. O raznykh metodakh perevoda. Lektsiya, pročitannaya 24 iyunya 1813 g. [On the different methods of translation. Lecture 24 June 1813]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9, Filologiya – Moscow State University Bulletin. Series 9, Philology*, 2000, no. 2, pp. 127–145. (In Russian).
26. Aristoteles. *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 8.2. *Magna Moralia*. Üb. und Komm. von F. Dirlmeier. Berlin, Akademie Verlag, 1966. 490 p.
27. Beekes R. *Etymological dictionary of Greek*. In 2 vol. Vol. 1. Leiden, Boston, Brill, 2010. 885 p.

28. Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. In 3 Bd. Bd. 1. Berlin, August Raabe, 1960. 504 p.
29. Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. Bd. 1. *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. 494 p.
30. Liddell H.G., Scott R. *A Greek-English lexicon*. Revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford, Clarendon Press, 1996. 2041 p.
31. Schleiermacher F. Einleitung. *Über die Philosophie Platons*. Hrsg. P.M. Steiner. Hamburg, Meiner, 1996, pp. 25–69.
32. Schwartz E. *Ethik der Griechen*. Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1951. 272 p.
33. White N. *Individual and conflict in Greek ethics*. Oxford, Clarendon Press, 2002. 369 p.

The article was received on 04.05.2018.

The article was reviewed on 31.05.2018.