

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Центр изучения древней философии и классической традиции

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ΑΡΧΗΓΟΣ

ЛЕКЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Василию Павловичу Горану – по случаю 75-летия
от коллег и учеников*

Под общей редакцией
Е. В. АФОНАСИНА и М. Н. ВОЛЬФ

Новосибирск
2015

УДК 408.4 (075.8)
ББК Ш 13–923:С
А 946

А 946 АРХНГОС. Лекции и исследования по истории античной философии. Василию Павловичу Горану – по случаю 75-летия от коллег и учеников / под ред. Е. В. Афонасина и М. Н. Вольф. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. – 170 с.

ISBN 978-5-4437-0380-0

Учебное пособие включает в себя главы, посвященные ранней греческой философии, Платону, Аристотелю, стоикам, эпикурейцам, патристике, гностицизму и визуальным представлениям в античной культуре. Предназначено для студентов, магистрантов и аспирантов философского факультета университета, изучающих историю античной философии, а также для всех интересующихся историей античной мысли. Пособие иллюстрировано и дополнено библиографией.

**УДК 408.4 (075.8)
ББК Ш 13–923:С**

ISBN 978-5-4437-0380-0

© Новосибирский государственный университет, 2015



... ἀρχηγός

Ἡράκλειτος, Fr. 18 Marc. (81 DK)

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Это небольшое собрание лекций и статей по истории античной философии от досократиков до раннехристианских писателей – плод коллективных усилий преподавателей Новосибирского государственного университета и сотрудников Института философии и права СО РАН. Мы надеемся, что оно будет полезно нашим студентам, а преподнести его мы хотели бы нашему дорогому коллеге и учителю Василию Павловичу Горану по случаю его юбилея.

Василий Павлович был и остается «зачинателем» истории античной философии в Новосибирском Академгородке и, в частности, на философском факультете НГУ. В далеком 1976 году Василий Павлович принял решение посвятить себя древнегреческой философии, в первую очередь Демокриту, и этот год можно считать годом рождения школы философского антиковедения в Новосибирском Академгородке. Разумеется, у любой школы, а тем более философской, должен быть ее идейный вдохновитель, основатель – ее ἀρχηγός. Для нашей школы, как и для каждого из нас, – это Василий Павлович Горан. Уже более 30 лет он читает лекции по истории философии в Новосибирском университете, демонстрируя невероятное знание предмета, мастерство и эрудицию. Благодаря своему острому уму, умению слышать и понимать собеседника, подмечать детали, живой и искренней заинтересованности в тех работах, которые попадают ему в руки, вкупе со спокойной серьезностью и основательностью подхода, Василий Павлович – любимый преподаватель для многих поколений студентов НГУ, и по той же причине для всех нас он до сих пор остается желанным собеседником. Во многом благодаря его усилиям за четверть века в Новосибирске сформировался большой антиковедческий коллектив, разработана и успешно реализуется новая учебная программа, подготовлен целый ряд исследований по античной философии и науке, защищены диссертации по истории философии.

Несколько слов о юбилере. В. П. Горан получил образование в Ленинградском институте инженеров железнодорожного транспорта и Ленинградском государственном университете, где среди его учителей были А. М. Мостепаненко и В. Я. Комарова, М. А. Кисслель и Ю. В. Перов. Кандидатскую диссертацию В. П. Горан защищал в Москве (МГУ, 1979), и общение с А. Н. Чанышевым, Ю. К. Мелльвиллем, В. В. Соколовым, А. С. Богомоловым, Ф. Х. Кессиди, Т. В. Васильевой во многом сформировало его видение истории философии. Их внимательное отношение к философии и ее истории он стремился передать каждому из нас. С 1981 г. работает в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР. После защиты докторской диссертации (ЛГУ, 1992) с 1993 г. возглавляет в

Институте философии и права СО РАН сектор истории философии. В течение многих лет Василий Павлович преподает в Новосибирском государственном университете. Он – профессор философского факультета НГУ и автор большого числа научных и учебно-методических работ, среди которых:

Горан В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984.

Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990 (переведена на японский язык).

Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.

Рационализм и иррационализм в античной философии / под. ред. В. П. Горана. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010.

ПРИТЧА О ЛЫСОМ, ЧЕРЕПАХЕ И ОРЛЕ

В. П. ГОРАН

Глава из книги: Необходимость и случайность в философии Демокрита.
Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984, стр. 110–120.

Обратимся к известному свидетельству Симпликия, где фигурируют события, которые представляют собой примеры пересечения причинных рядов, но при толковании которых Демокрит, согласно Симпликию, «утверждал, что случай (τύχη) не является причиной (αίτιαν) ни одного из них и сводил [эти явления] к другим причинам. Так, например, причиной нахождения клада он считал вскапывание [земли] или посадку оливкового дерева, причиной же того, что у лысого разбился череп, то, что орел сбросил [на него сверху] черепаху, желая разбить ее щит. Так рассказывает Евдем»¹. На первый взгляд это свидетельство находится в противоречии с нашим выводом, что Демокрит разрабатывал трактовку случайности как пересечения рядов причинения. Это обстоятельство и делает его заслуживающим специального анализа. Надлежит выяснить степень основательности первого впечатления.

Поскольку в данном случае, как и во фрагменте об «идоле случая», позиция Демокрита также явно полемична, и речь к тому же снова идет о «тюхэ», остается в силе принципиальное требование корректно, с учетом текстов всего сохранившегося литературного наследия античности, идентифицировать реальный исторический объект демокритовой критики, прежде чем делать окончательный вывод о существовании его позиции. И если бы для установления этого объекта не оказалось в наличии никаких дополнительных данных, кроме приведенного свидетельства Симпликия – Евдема, то и тогда было бы не лишено основания соображение, что и здесь Демокрит мог отвергать мифологическое «объяснение» определенных событий ссылкой на «тюхэ»-судьбу как на могущественную богиню, ведающую людскими делами. Ведь во всех этих примерах речь идет, с одной стороны, об отрицании Демокритом роли «тюхэ» в человеческих делах. Поэтому уместно напомнить свидетельство Дионисия, что из жизни человека Демокрит изгонял ту «тюхэ», которой люди поклоняются, т. е. «тюхэ»-судьбу. С другой стороны, во всех этих примерах речь идет о событиях не просто редких, но столь необычных, едва ли не чудесных, что они могли служить для древних превосходной иллюстрацией мифологических представлений либо о могуществе, либо о неотвратимости судьбы, причем судьбы именно как «тюхэ», посылающей человеку счастье или несчастье совершенно неожиданно.

¹ Симпликий. Комм. к «Физике», II, 4, стр. 330, 14. – Лурье, №24.

Данное предположение тем более оправдано, что имеются конкретные тексты, в которых зафиксировано именно такое положение дел как раз с теми примерами, которые фигурируют в свидетельстве Симпликия-Евдема. Действительно, сопоставим изложение Симпликием-Евдемом примера Демокрита о нахождении клада при вскапывании земли с басней Эзопа «Земледелец»: «Земледелец, копаючи землю, нашел золото; за что всякий день обнимал землю, как свою благодетельницу. Фортуна (ἡ τύχη), представши к нему, сказала: зачем ты приписываешь земле дар, который я (ἐγώ) тебе послала, желая тебя обогатить? Когда время переменится и твое золото перейдет в другие руки, то знай, что тогда меня, фортуны (τήν τύχην), бранить станешь».

Басня (ὁ μῦθος) учит, что надобно узнавать благодетеля и ему воздавать благодарность².

В этой басне, а по терминологии самого Эзопа, – в этом мифе (ὁ μῦθος), земледельцу, копающему землю, клад послала судьба, и судьба как именно «тюхэ». Что Эзоп под «тюхэ» имел в виду вовсе не обыденное понятие случайности или удачи, это ясно из того, что «тюхэ» у него персонифицирована, ибо изображена как индивидуальное существо, личность (ἐγώ), причем личность равнодушная к благодарности за свои благодеяния. Это значит, что «тюхэ» у Эзопа определенно фигурирует как богиня. Такой вывод подтверждает сам Эзоп другой своей басней «Пешеход и Тюхэ», где «тюхэ» также персонифицированное существо и обращается теперь к пешеходу тоже с поучением, что надо правильно адресовать, но на сей раз уже не благодарности, а обвинения. А заключает Эзоп эту басню словами: «Так многие из людей, будучи несчастными сами от себя, винят в том *богов*» (курсив наш. – В. Г.). Следовательно, «тюхэ» у Эзопа именно богиня.

Таким образом, поскольку басня Эзопа «Земледелец» удостоверяет факт наличия мифологического сюжета, в котором фигурирует «Тюхэ», земледелец и клад, то подлинный исторический адресат полемической направленности Демокритова утверждения, что «тюхэ» не является причиной нахождения клада при вскапывании земли, с очень высокой степенью вероятности можно считать установленным. Значит, не исключено, что точно так же, как и во фрагменте об «идоле судьбы» в данном случае Демокрит отвергает отнюдь не философское понятие случайности, а мифологическое представление о «тюхэ» как некоем божественном субъекте, инициирующем события в мире.

Что касается другого сюжета – сюжета о лысом, черепахе и орле, то он тоже был достаточно популярным в античности. Так, ссылаясь на Стобея, Валерия Максима, Плиния, Элиана и другие источники, В. Христс рассматривает легенду, что именно так нашел свою смерть вблизи города Гелла Эсхил: «Орел, который нес в когтях черепаху, уронил ее на лысую

² Басни Эзоповы. М., 1968, кн. I, с. 89–91.

голову поэта и таким образом разбил его череп»³. И как не без оснований считает этот автор, «возможно, этим на... поэта переносят только старую басню, известную уже Демокриту, иллюстрирующую действие случая...»⁴. Относительно предположения о существовании у греков басни с таким сюжетом с Христом можно соглашаться – однако с важной для нас поправкой, что иллюстрировала такая притча не действие случая, а бессилие человека перед судьбой.

Черепаша и орел выступают действующими лицами в одноименной басне Эзопа. Там орел также бросает черепахе, но не на человека, а на камни. Вдобавок, в этом сюжете Эзопа «тюхэ» не фигурирует вовсе. Стало быть, не этот эзоповский вариант притчи об орле и черепахе имел в виду Демокрит. Но нам важно зафиксировать наличие и этого варианта, поскольку он свидетельствует о том, что пример Демокрита с лысым, орлом и черепахой не выдуман им самим. А следовательно, и соответствующая полемическая заостренность ссылки Демокрита на этот пример могла иметь свой реальный исторический адресат. О том же, что и Демокрит выступал против мифологических представлений о «тюхэ»-судьбе, иллюстрацией которых и была притча о лысом, орле и черепахе, можно косвенно заключить из сопоставления этой последней со следующим памятником, но уже не древнегреческой, а древнеиндийской литературы: «Лысый, с головой, опаленной лучами солнца, ищет тенистого места и устремляется под пальму, а там падает на его голову большой орех и с треском разбивается, – куда бы не пошел отмеченный судьбой, туда же идут и несчастья»⁵.

Не требуется большого напряжения воображения, чтобы увидеть разительное сходство сюжета о лысом, черепахе и орле у Демокрита, с одной стороны, и сюжета о лысом же и упавшем на его голову орехе у Бхартрихари – с другой. Мы отвлекаемся от вопроса о возможности отнесения этого сходства за счет заимствования, поскольку имеющийся материал дает основание только для весьма общих предположений. Но даже если полностью исключить какое бы то ни было заимствование, все же факт поразительного сходства самих фольклорно-мифологических сюжетов позволяет предположить, что обе притчи имели и сходную смысловую направленность, т. е. были призваны проиллюстрировать невозможность для человека избежать предопределенного судьбой. У Бхартрихари эта мораль его шатаки изложена открытым текстом в заключительных строках. Идея бессилия человека перед могуществом судьбы и неизбежностью ее предначертаний составляет лейтмотив почти всех его шатак, где фигурирует

³ Christs W. V. Geschichte der griechischen Literatur. München, 1908. S. 273.

⁴ Ibid.

⁵ Бхартрихари. Шатакатраям, НШ 84 (КТ 39). М., 1979, с. 75.

представление о судьбе⁶. Этим шатаки Бхартрихари удивительно напоминают некоторые из басен Эзопа. В качестве примера приведем только одну из них, которая называется «Человекоубийца»: «Некто, убив человека, был преследуем его родственниками. Когда он был у Нила, то, испугавшись встретившегося с ним волка, взошел на дерево, стоявшее при реке и там спрятался. Увидевши на нем дракона, над ним висящего, бросился в реку; а в реке съел его крокодил.

Для проклятых людей нет безопасности ни на земле, ни в воздухе, ни в воде»⁷.

Обратим внимание на то, как поразительно последние строки этой басни Эзопа перекликаются с последними строками шатаки Бхартрихари о лысом: «Куда бы ни пошел отмеченный судьбой, туда же идут и несчастья». Вместе с тем такая мораль могла бы служить итогом раздумий о зловещих Эдипа в трагедии Софокла «Эдип-царь». В самом деле, напомним: что бы Эдип ни предпринимал, куда бы ни пытался уйти от бед, предназначенных ему роком, туда же «направлялись его беды». А это напоминает о той резкой критике, которой подвергал Демокрит мифологические представления о «тлюхэ» как именно о фатальной судьбе.

Все сказанное делает достаточно вероятным предположение, что и в древнегреческом варианте притчи о лысом, черепахе и орле, с которым имел дело Демокрит, как и в соответствующем индийском варианте притчи о лысом, речь шла именно о том, что лысого настигла судьба, а орел с черепахой стали ее орудиями.

То, что именно орел выступает таким орудием, также говорит в пользу этого вывода. Ведь в древнегреческой мифологической традиции орел – это не просто одна из птиц. Орел – вещая птица самого царя богов и людей промыслителя Зевса, которую он посылает людям как знамение своей воли (см.: Ил., VIII, 245–252; XII, 200–209; XIII, 820–822). Гомер даже утверждает, что орел «между вещей вернейшая птица» (Ил., XIII, 247). Причем зачастую, когда Зевс посылает орла в качестве вещего знамения своей воли, орел при этом несет в когтях какую-либо добычу (оленья, змею и т. п.) и непременно бросает ее (см.: Ил., VIII, 245–252; XII, 200–209).

В притче о лысом, орле и черепахе череп лысого также разбит сброшенной орлом черепахой. Вспомним теперь, что по бытовавшим в V в. до н. э. мифологическим представлениям, человеческие дела вершит как «представительница» Зевса его дочь «Тлюхэ», в чем мы могли убедиться в первой главе по XII Олимпийской оде Пиндара. И хотя «Тлюхэ» названа там «Благотворная “Тлюхэ”», от нее же и «много неприятного случается смертным сверх чаяния» (XII Олимпийская ода, 10), как это, на наш

⁶ Там же, с. 74–75.

⁷ Эзоп. Человекоубийца. – Басни Эзоповы, кн. I, с. 164–165.

взгляд, и иллюстрирует притча о лысом, орле и черепахе. Так же и у Гомера орел посылается Зевсом в счастливое знамение (Ил., VIII, 245–252; XIII, 820–822), но иногда и как грозное знамение (Ил., XII, 200–209).

Если сопоставить все эти детали мифологических представлений древних греков, то наш вывод – что притча о лысом, орле и черепахе, возможно, была одной из иллюстраций представления о «тюхэ» как роковой судьбе, которая настигает человека, куда бы он ни пошел, – получает дополнительное подтверждение.

Но самым убедительным аргументом в пользу такого вывода можно считать то обстоятельство, что сам Демокрит, привлекая эту притчу для иллюстрации представлений о «тюхэ» как причине подобного рода едва ли не чудесных событий, ставит ее в один ряд с притчей о нахождении клада, в которой, как удостоверяет соответствующая басня Эзопа, «тюхэ» – несомненно богиня судьбы.

Этому-то мифологическому объяснению всех подобных экстраординарных событий, происходящих с людьми (в силу именно их экстраординарности, они фигурировали как иллюстрация действия «тюхэ-судьбы»), Демокрит и противопоставлял свое объяснение таких событий пересечением причинных цепей. Не исключено даже, что, противопоставляя ссылке на судьбу указание на пересечение рядов естественных причин как на подлинное объяснение подобных событий, Демокрит учитывал также, что в рамках их отнесения к действию судьбы они приобретают статус фатально-необходимых событий, тогда как по его, Демокрита, теории то, что существует не всегда, а тем более столь редкие события, отнести к области необходимого нельзя.

Против всех этих наших доводов можно выставить, однако, тот факт, что Симпликий, который является в данном случае нашим единственным источником, все эти примеры (того, что, по Демокриту, для такого рода событий «тюхэ» не является причиной ни одного из них) приводит в подтверждение своего положения, что Демокрит отрицал понятие случайности. Но это всего лишь предположение Симпликия, о чем он прямо говорит, употребляя выражение «как кажется»⁸. Стало быть, Симпликий не имел достоверных данных, чтобы полагать, что это его предположение несомненно и поэтому и у нас тоже нет оснований принимать его предположение за достоверное свидетельство.

Обратим специально внимание на то, что Симпликий опирается в данном случае не на текст самого Демокрита, а лишь на то, что рассказывает о Демокрите Евдем. Поэтому не удивительно, что Симпликий мог и не разглядеть антимифологическую направленность критического отношения Демокрита к «тюхэ». В первой главе мы уже имели случай высказать эту

⁸ См.: Симпликий. Комм. к «Физике», II, 4. – Лурье, №24.

мысль, отмечая сходство у Симпликия и у Дионисия оценки отношения Демокрита к понятию случайности как якобы противоречивого. В основе такой оценки лежит непонимание обоими авторами того, что Демокрит отвергал «тюхэ» не как понятие случайности, а как мифологему судьбы.

Но даже в пересказе Симпликием Евдема формулировка позиции Демокрита не исключает возможности трактовать ее как антимифологическую. В самом деле, там говорится: Демокрит «утверждал, что “тюхэ” не является причиной (αίτιαν)» ни одного из тех событий, в качестве примеров которых далее приводится нахождение клада и случай с лысым, орлом и черепахой. Как видим дело не в том, характеризовать ли сами эти события как случайные или нет, а в другом: является ли «тюхэ» их причиной? Такая формулировка действительно не исключает возможность предположения, что речь могла идти о «тюхэ» как субъекте, инициирующем соответствующие события.

Повод для такого рода соображений дает Аристотель. В «Метафизике» (V, 30) иллюстрацию событий, которые *характеризуются* как «сюмбебекос», т. е. как случайность, Аристотель начинает с примера нахождения клада при посадке растения. Уже обращение к самому этому примеру может служить основанием для предположения, что в данном месте у Аристотеля имеет место заимствование из Демокрита. Правда, на то можно возразить, что Аристотель мог заимствовать этот пример и у Эзопа. Однако непосредственное продолжение этого же места «Метафизики» в известной мере снимает данное возражение, ибо Аристотель опирается там на уже знакомое нам Демокритово деление всего существующего на необходимое, т. е. то, что существует во всех случаях и всегда, и на то, что существует в меньшей части случаев. Более того, поскольку, как было показано ранее, не исключено, что термин «сюмбебекос» тоже был собственным Демокритовым термином, то вполне вероятно, что, характеризуя нахождение клада как «сюмбебекос», Аристотель воспроизводит именно Демокритову его характеристику.

В то же время здесь Аристотель совсем не упоминает пример Демокрита с лысым, черепахой и орлом. Но и у Демокрита этот случай не мог характеризоваться как «сюмбебекос», поскольку там падение черепахи на голову лысого не было собственно совпадением, т. е. результатом пересечения независимых рядов причинения. Нет, здесь имело место целевое действие орла, направившего падение черепахи именно так, чтобы она упала на голову лысого. Нахождение же клада при вскапывании земли хорошо иллюстрирует концепцию случайности как пересечения независимых причинных рядов.

Но Аристотель не ограничивается рассмотрением вопроса о случайности как характеристике соответствующих событий. Он ставит вопрос и о том, действием какой причины, и причины именно как субъекта причине-

ния, они вызваны. Отвечая на этот вопрос, он говорит, что у них нет никакой определенной причины, но какую пошлет τύχον⁹.

А. В. Кубицкий совершенно верно, на наш взгляд, перевел термин «тюхон» в данном месте словом «судьба» (Аристотель, *Метафизика* V, 30). Конечно, у Аристотеля «судьба» здесь не более чем метафора. Но такое метафорическое выражение, в котором «тюхэ» выступает как субъект причинения для случайных событий, определенно опирается на мифологическую традиция прямого отнесения причины подобных событий к судьбе как их подлинной виновнице. Возможно, что именно таким мифологическим представлениям Демокрит и противопоставляет утверждение, что «тюхэ» не является причиной таких событий, подкрепляя его указанием их естественных причин. Вместе с тем и сам Демокрит иногда прибегал к метафорическим выражениям, в которых «тюхэ» представлена как некий субъект. В качестве примера можно указать на уже приводившиеся ранее собственные высказывания Демокрита, подобные тому, что «тюхэ» посылает человеку счастье (Стобей IV 39, 25; Лурье № 737).

Таким образом, анализ свидетельства Симпликия, приведенного в начале параграфа, позволяет заключить: первое впечатление, будто оно противоречит нашему выводу, что Демокрит разрабатывал трактовку случайности как пересечения независимых рядов причинения, следует признать не бесспорным.

Аналогично обстоит дело и со свидетельством Аристотеля: «Некоторые затрудняются, существует случай или нет. Они утверждают, что ничто не происходит от случая (ἄλλο τύχης), но что есть некоторая определенная причина для всего того, относительно чего мы говорим, что оно произошло спонтанно и случайно. Так, например, если кто-нибудь случайно пришел на рынок и застал там человека, которого он хотел, но не рассчитывал увидеть, то причиной является то, что желая что-либо купить, он отправился на рынок. Точно так же и во всех других [событиях], которые называют случайными, всегда можно найти [определенную] причину, а не случай...»¹⁰.

Аристотель не указывает, чьи взгляды он излагает. Но если даже принять, как делают большинство исследователей, что это место имеет отношение к Демокриту, то и тогда следует учитывать, что Аристотель вовсе не удостоверяет здесь безоговорочное отрицание Демокритом случайности, а всего лишь констатирует, что его позиции присуща внутренняя трудность: «Некоторые затрудняются (ἀποροῦσιν), существует случай или нет». А если это оценка позиции Демокрита, то нельзя не видеть, что в определенной степени она напоминает соответствующие оценки Дионисия и Симпликия, которые тоже

⁹ См.: *Aristoteles. Metaphysicorum*, III, XXX. – *Operum Aristotelis*, t. II. [Geneve], 1606, p. 1306.

¹⁰ Аристотель. *Физика*, II, 4. – Лурье, №24.

полагали, что взгляды Демокрита противоречивы, ибо он-де то прибегает к понятию случайности, то изгоняет случай, в особенности из жизни людей. Поскольку и пример, который приводит Аристотель, тоже относится к человеческим делам, и является примером достаточно редкого события, нет оснований полностью исключить возможность, что в данном случае Демокрит (если речь идет все-таки о нем) отрицал «тjохэ» как судьбу.

Вместе с тем следует отдавать себе отчет в том, что здесь такое предположение лишено тех фактуальных оснований, которые имели место относительно соответствующих свидетельств Дионисия и Симпликия. Это делает рассматриваемую ситуацию со свидетельством Аристотеля еще более неопределенной: на неопределенность относительно того, имеется ли в этом свидетельстве в виду Демокрит, накладывается неопределенность относительно того, что же подразумевал Демокрит, когда, по Аристотелю, он не относил на счет случая определенные события. Ведь прецеденты с аналогичными свидетельствами Дионисия и Симпликия не позволяют исключить, что и в данном случае Демокрит мог иметь в виду не понятие случайности, а мифологему судьбы.

Следует также обратить внимание на то, что в приведенном пассаже Аристотель четко различает свою позицию и позицию излагаемого им анонимного автора, а именно: этот анонимный автор (или авторы) не относят на счет «тjохэ» то, что оценивается как случайное с точки зрения, разделяемой Аристотелем. Ведь Аристотель прямо говорит, что, согласно анонимному автору, «от случая» не происходит то, «относительно чего *мы* (т. е. Аристотель и его единомышленники. – В. Г.) говорим, что оно произошло спонтанно и случайно». Это заставляет вспомнить, что трактовка случайности у Аристотеля имела мировоззренческую направленность, диаметрально противоположную той, которую она имела у Демокрита. Если для Демокрита обращение к понятию случайности для характеристики результата пересечения причинных рядов имело прежде всего антiteleологическую направленность, то для Аристотеля случайны как раз те события по совпадению, которые, наоборот, связаны с целевым причинением. Нельзя не видеть, что пример со встречей на рынке с нужным человеком вполне подпадает под характеристику случайных, по Аристотелю, но в качестве примера случайности как пересечение рядов причинения он мог совсем не представлять интереса для Демокрита, ибо трудно представить себе, что на него могли ссылаться сторонники телеологического объяснения явлений *природы*. Напротив, этот пример вполне подходит, повторяем, для иллюстрации представлений о судьбе-«тjохэ». И может быть, именно этим и объясняется следующая особенность данного пассажа Аристотеля. Когда событие характеризуется с позиции самого Аристотеля, понятие случайности фигурирует как характеристика этого события, а для обозначения понятия случайности используется не только термин «тjохэ»,

но и термин «автоматон». Когда же излагается позиция анонимного автора, фигурирует только термин «тюхэ», причем фигурирует в контексте неизменного противопоставления «тюхэ» конкретным причинам.

С точки зрения традиционного подхода к учению Демокрита как фаталистическому, такое противопоставление соблазнительно интерпретировать в том смысле, что философ отвергал случайность как беспричинность. Но текст Аристотеля не дает оснований для такой интерпретации, ибо, как только что подчеркивалось, Аристотель специально констатирует: Демокрит (если под «некоторыми» Аристотель подразумевал его) именно затрудняется определить, существует случай или нет, а не отвергает безапелляционно существование случая. Кроме того, в изложении Аристотеля «тюхэ», ссылке на которую «некоторые» противопоставляют указание определенных причин, фигурирует отнюдь не как отсутствие причин, а тоже как некоторая причина, но причина иной природы. Не исключено, что и здесь мы имеем дело со следами отрицания Демокритом «тюхэ» как судьбы. Однако специальная констатация Аристотелем трудности, которая присуща позиции «некоторых» по вопросу о том, существует случай или нет, заставляет признать, что к отрицанию судьбы дело здесь не сводится. Поэтому к данному свидетельству Аристотеля нам придется вернуться еще раз. А пока достаточно и того, что оно тоже не дает бесспорных оснований подвергать сомнению наш вывод о разработке Демокритом трактовки случайности как пересечения рядов причинения. Вместе с тем в свете этого свидетельства ясно, что степень разработанности Демокритом данной трактовки случайности не стоит переоценивать. Можно определенно сказать, что эта трактовка не получила у Демокрита статуса некоей завершенной абстрактно-теоретической концепции, а тем более нет причин говорить о формально-последовательном ее применении Демокритом ко всем подпадающим под нее ситуациям.

Но все же эту трактовку случайности как пересечения независимых рядов причинения Демокрит разрабатывал, и разрабатывал преимущественно в рамках решения либо задачи нетелеологического объяснения тех природных явлений, которые казались целесообразными и могли быть использованы или фактически уже использовались для обоснования телеологического взгляда на природу, либо задачи нетелеологического решения проблем, которые имели исключительную мировоззренческую значимость и по которым уже имелись или намечались телеологические подходы. К этим последним проблемам относится прежде всего проблема объяснения происхождения космоса. Поэтому нам представляется, что историк философии, стоящий на материалистических позициях, не вправе недооценивать этот аспект вклада Демокрита в утверждение материалистического мировоззрения.

ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК У ГЕРАКЛИТА

М. Н. Вольф

В ряде фрагментов Гераклита мы встречаемся с мотивом поиска (10, 11, 15, 52, 67 Mch¹¹), но наиболее интересными для нашей реконструкции представляются следующие:

10 Mch

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
φησὶν Ἡράκλειτος,
γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.
Ибо ищущие золота, –
говорит Гераклит, –
земли копают много,
а находят мало.

11 Mch

ἐὰν μὴ ἔλπεται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.
Если не ждешь неожиданного, то и не отыщешь его: непостижимое
есть [оно] и апорийное (т. е. неразрешимое).

15 Mch

ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν
Я исследовал самого себя.

67 Mch

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο,
πᾶσαν ἐπιτορευόμενος ὁδόν·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
Души границы тебе не отыскать,
хоть всеми возможными путями пойдешь:
настолько глубокий у нее логос.

Мотив поиска у Гераклита, как видно, передается двумя вариантами слов: один – восходящий к глаголу εὐρίσκω (10, 11, 67 Mch) и другой – к глаголу διζήμαι (10, 15 Mch).

¹¹ Нумерация и греческий текст фрагментов Гераклита дается по изданию: Marcovich M. (1967) *Heraclitus*. Greek text with a short commentary (Venezuela).

Глагол εὐρίσκω и родственный ему ἐφευρίσκειν, часто встречаемый у Гомера, могут иметь такие значения как «обнаруживать», «обретать», «изобретать», «открывать», «придумывать» и даже «приносить выручку с продажи товара». Для Гомера чаще характерны такие значения, как «находить», «случайно натолкнуться», а к V в. до н. э. наиболее общим значением становится «изобретать», «открывать». Общий акцент в значении смещается на результат поиска, а все эти значения объединены элементом неожиданности или случайности в процессе поиска, т. е. указывают либо на открытие или обретение в результате неспецифического, бессистемного поиска, либо на обнаружение чего-то еще неизвестного: «обрести и случайно набрести».

В свою очередь, для δίζησις предлагаются такие значения, как «разыскивать», «искать», «добиваться», «домогаться», «стремиться получить превосходство»; «расспрашивать», «разузнавать», «требовать», «исследовать», «стараться понять». С гомеровской эпохи данное слово использовалось в значении поиска утраченного человека или заблудившегося животного, в значении разузнавания о ком-либо, поиска одного среди многих, и важным компонентом такого поиска, подразумеваемом в значении слова, будет расспрашивание или вопрошание и, кроме того, пространственное перемещение – странствие, путешествие, путь в самом общем смысле слова. Это – процесс поиска, т. е. планомерное исследование, такое, за которым не стоит элемент случайности, а напротив, оно подразумевает рациональное вмешательство для достижения заранее рассчитанного результата, т. е. это – некий интеллектуальный путь. Он планомерен и заранее продуман, более того, здесь предполагаются определенные и конкретные шаги для получения искомого. Позже слово приобретает отчетливое значение именно теоретического или интеллектуального поиска, теоретического пути.

Итак, если εὐρίσκω – это результат поиска, совершение открытий, сбор фактологического материала, то δίζησις, напротив, – процесс поиска, причем того, что заранее (каким-то образом) известно, но, например, было утрачено или забыто, это может быть поиск чего-то нового в уже известном, обобщение фактологии, уточнение содержания, но такого, которое представлено неявно, имплицитно.

Любопытный материал для понимания и уточнения взаимосвязи этих двух понятий предлагает пассаж из гиппократовского сочинения «О древней медицине»¹²: «Но медицина уже долгое время обладает своими соб-

¹² Гиппократовские сочинения, хотя и датируются по большей части V в. до н. э. и написаны преимущественно на новоионийском и аттическом диалектах, содержат достаточно много ионийской лексики и в концептуальном плане широко пересекаются с доктринами ионийских философов. Цитируемое нами сочинение написано в 450–400 гг. до н. э.

ственными средствами и уже обнаружила (εὕρημένα) и принципы и методы, при помощи которых в течение долгого периода времени были сделаны множественные и прекрасные открытия (εὕρηται), и оставшееся будет открыто (εὕρηθήσεται), если открывающий будет достаточно умным и сведущим в открытиях (εὕρημένα) прошлого и сделает их отправной точкой своих исследований (ζητή)» (*О древней медицине* II.1–5). Ж. Наддаф, комментируя этот пассаж, обращает внимание на то, что автор трактата древней медицины хочет продемонстрировать, что искусство медицины не основывается на гипотезе, но имеет историческое происхождение. Он прослеживает это происхождение, чтобы показать, что это «плод долгого прогресса и этот прогресс далек от завершения, поскольку есть еще “открытия”, которые будут сделаны» [Naddaf, 2005. P. 174, n. 51]. Наддаф подсчитал, что производные глагола εὕρισκω в этом тексте встречаются двадцать восемь раз и что ζητέω (аттический вариант глаголов δίζω и δίζημαι) – шестнадцать [Ibid.]. Собственный интерес Ж. Наддафа к данной терминологии связан с возможностью продемонстрировать существование прогресса в древнегреческой науке и, более того, осознание этого тогдашними интеллектуалами. Для нас же в приводимом отрывке особенно важно отчетливое различие роли открытий и исследований для возможного прогресса, в данном случае – в медицине.

Действительно, трудно не согласиться с выводами Ж. Наддафа о прогрессе, но автор трактата указывает не столько на возможность прогресса, сколько на те условия, которые делают его возможным. Автор трактата настаивает на том, что открытия сделано уже достаточно, и эти открытия действительно используются и полезны, но чтобы идти дальше, чтобы наука развивалась, необходимо не просто продолжать собирать фактологический материал, а использовать этот материал как основу всяких будущих исследований. Иными словами, ζητέω здесь означает указание на иной способ развития науки, отличный от того, который использовался в древней медицине, будущее и прогресс этой науки – за ним. Данный пассаж хорошо показывает, что эти два принципа – накопления фактов и их систематизация – не являются независимыми процессами, а взаимосвязаны, и эта взаимосвязь реализуется таким образом, что уже открытые факты как нечто известное должны быть положены в основание будущих исследований. Иначе говоря, мы не должны просто наткнуться на случайное знание в слепом блуждании, напротив, накопленный фактологический материал должен составить базу для построения гипотез и оформления продуманных исследовательских программ.

Другими словами, для указанных греческих слов их ближайшие значения – «искать» и «находить» – в данном случае мало отражают смысл сказанного автором «Древней медицины», поэтому лучше уточнить их, пусть несколько модернизировав, до значений «исследовать» и «делать откры-

тия» (или даже «изобретать»), подчеркнув тем самым, что греческая мысль довольно рано становится на путь возникновения науки, прогресса и рационального поиска.

Вышеназванные значения для соответствующих слов, на наш взгляд, справедливы для V–IV вв. до н. э., как пример – для гиппократовских текстов или для диалогов Платона (например, *Федона*), а тем более для эллинистической эпохи, когда за глаголом ζῆτέω уже установилось значение философского поиска, исследования чего-то неочевидного. Однако эпоху, когда они *впервые* стали употребляться в таком значении, установить труднее, нежели то время, когда эти значения закрепились в философской традиции.

Осмелимся предположить, что родоначальником программы исследования с опорой на διζήσις, описанной в «Древней медицине», был Гераклит, для которого, как мы собираемся показать в данной статье, соотнесение методов «исследования» и «открытия» было неслучайным, и также неслучайным является предпочтение *дидзесуса*. Мы также осмелимся утверждать, что его программу, разумеется, с определенными поправками, принимает Парменид, после чего она становится общим местом обсуждения в античной философии. Фрагменты не дают нам достаточных оснований судить, насколько эта программа могла быть распространена в догераклитовских доктринах, но некоторые фрагменты позволяют именно ему отдать лавры первенства: этот метод очень прочно вмонтирован в его эпистемологическую доктрину, и он в ней неслучаен.

На наш взгляд, именно приведенный выше отрывок из «Древней медицины» в свете сделанных к нему комментариев позволяет прекрасно проиллюстрировать познавательную программу Гераклита: первостепенно важным оказывается не сбор фактов, а их обобщение, исследование, в результате которого только и могут быть сделаны *подлинные* открытия, найдена истина. Сам по себе процесс перебора фактов, состояний, действий, описаний существующих в мире вещей как «инвентаризации» бесплоден. Все, что может быть схвачено органами чувств, или в терминологии Гераклита «явное», лишено истины. Истина скрывается за фасадом вещей, и «неявное» – как раз то, к открытию чего следует стремиться интеллигибельными средствами. До тех пор пока сохраняется хоть что-то скрытое, истина не полна. По сути, процесс познания – это процесс выявления неявного, и конечной целью философа видится достижение явного состояния φύσις, а его главной задачей – перевод информации о мире из скрытого состояния в явное, не-сокрытое (ἀλήθεια). Для Гераклита истина не является непознаваемой, она всего лишь скрыта, и необходимы определенные приемы для ее выявления [Вольф, 2005]. Для решения такой задачи – в явных фактуальных данных отыскивать то, что неочевидно – метод διζήσις подходит как нельзя лучше.

Обратимся теперь к собственно анализу фрагментов Гераклита.

10 Mch

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον.

Ибо ищущие золото, –
говорит Гераклит, –
земли копают много,
а находят мало.

Этот фрагмент содержит оба интересующих нас деривата, а благодаря удачной аналогии с золотодобычей позволяет Гераклиту отразить суть метода, продемонстрировав именно ту зависимость, о которой мы говорили: сначала провести исследование, а его результатом будут некие новые открытия, незначительные количественно на фоне того материала, с которым пришлось иметь дело. В рамках этой же аналогии Гераклит подчеркивает предельную трудность и трудоемкость процесса поиска, пути к истине. То, что в этом фрагменте мы имеем дело с аналогией, призванной показать трудоемкость процесса любых «раскопок», в том числе и в контексте зависимости и отношения исследования и открытия в поиске знания, подтверждается несколькими фактами. В первую очередь, это, конечно же, контекст источника фрагмента: Климент Александрийский (Strom. IV, 4. 2) цитирует Гераклита в пассаже, разъясняющем заглавие книги «Строматы» – различные куски, сотканые в один ковер, текст, который может показаться предельно разнообразным и не содержащим, на первый взгляд, единого предмета для обсуждения. «Однако каждый, кто принадлежит к “золотому роду”, даже раскапывая то, что чуждо ему, и в малом найдет немало», – поясняет Климент. Во-вторых, фрагмент содержит частичку γὰρ, что показывает, что мысль, следующая за ней, носит аргументирующий или как минимум иллюстрирующий характер. Гераклит использовал этот фрагмент для комментария каких-то собственных высказываний, которые Климент опустил. Но судя по тому руслу, в которое уходит мысль Климента, не исключено, что и гераклитовский контекст был связан с исследованием. «...Однако читатель, сверх того, и сам должен заняться исследованием. Разумному путнику, если он пребывает в сомнениях относительно правильного выбора пути, достаточно лишь указать верное направление. Дальше он уже сам сумеет продолжить путь и достигнуть своей цели. Однажды некий раб спросил дельфийскую жрицу, как ему расположить к себе своего господина? Пифия ответила: “Если поищешь, найдешь (εὕρησεις ἐν ζητήσῃς)”. И все же, как мне представляется, сложным занятием является поиск (ἐξευρεῖν)», – так пишет Климент (Strom. IV, 4, 4–5, 2, пер. Е. В. Афонасина). Иными словами, если отбросить приве-

денные аргументы, пришлось бы признать, что свою книгу Гераклит решил посвятить описанию нелегких будней рабов-рудодокопов.

Вообще, мотив золота, судя по сохранившимся фрагментам (их четыре), – один из излюбленных у Гераклита, и его интерес к золоту вполне объясним. Как мы помним, Эфес – родной город Гераклита – находился на территории Лидии, и знаменитый храм Артемиды был построен лидийским царем Крезом. Именно на территории Лидии в районе горы Сипилы располагалось знаменитое лидийское месторождение золота, точнее электрума – твердого раствора серебра в золоте. Отец Креза Алиатт чеканил монеты из электрума, в правление Креза все монеты из этого металла были отозваны и заменены на монеты из чистого золота и чистого серебра – появились технологии разделения их раствора. Существует множество мифов, связанных с историей золотых разработок в Лидии, самый знаменитый из которых – миф о царе Мидасе, исторической личности, царствовавшем в соседней с Лидией Фригии на рубеже VIII–VII вв. до н. э. Трудно переоценить значение этого месторождения, разрабатывавшегося не одну сотню лет, для жизни Малой Азии в целом, а если учесть, что Сипила находится недалеко от Эфеса – около 80 километров, то становится не удивительным интерес Гераклита к происходящему на рудниках.

Итак, поскольку речь идет об аналогии, то заявленные нами «исследование» и «открытие» в переводе вполне подменяются стандартными «искать» и «находить», и парадоксальность «много искать – мало находить» снимается в этом фрагменте только обращением к золотодобыче, в противном случае сразу приходит на ум обычное положение вещей: если речь идет о простом отыскании фактов, касающихся действительности, то недостатка в них не бывает: любая окружающая нас вещь изобилует дескрипциями и отношениями с другими вещами. А это означает, что речь у Гераклита идет о совершенно другом виде знания, том, что можно найти не среди фактов, а за ними.

Три небольшие строчки фрагмента в действительности очень ярко рисуют те невероятные трудности, которые должны выпасть на долю исследователя, поскольку добыча золота была одним из наиболее трудоемких процессов в античном мире. Греки, как и их соседи лидийцы, а также египтяне и многие другие народы использовали сходные технологии добычи золота, и эти технологии претерпели существенные изменения только в римскую эпоху, когда римляне научились плавить руду. Разрабатывались как россыпные месторождения (золотоносные пески), так и коренные – в породе, руде. В первом случае использовались либо хвосты, либо шкуры животных (отсюда миф о «золотом руне»), которые погружались на дно ручья или реки и по которым пускали стекать воду с взвешенным в ней золотоносным песком. Этот процесс хоть и был тяжелым и кропотливым, но все же не мог сравниться с добычей золота в руд-

никах. Золотоносную руду выдалбливали из породы (как правило, очень твердой) медными или латунными кирками, затем на плечах выносили на поверхность, вручную размалывали в песок в специальных мельницах и далее технологический процесс шел так же, как в первом случае, плавить золото из руды, как мы уже сказали, греки не умели, только слитки из золотого песка (о чем, кстати, Гераклит упоминает во фрагменте 53 Mch: «...подобно тому, как плавят золотой песок»). Весь этот процесс производства золота уместился буквально в трех словах в гераклитовском фрагменте из Псевдо-Гиппократата 53 (ε) Mch: «Вырабатывают золото: дробят, промывают, плавят», но за ними скрывается крайне тяжелый труд, особенно в случае коренных разработок, так что к этим работам привлекались либо рабы, либо преступники¹³. И получается, что Гераклит подчеркивает не только кропотливость и трудоемкость процесса исследования, но еще и то, что это – практически рабский труд, на который большинство, во всяком случае добровольно, просто не отважится. Мы позволим себе новый способ исследования, утверждаемый Гераклитом, назвать, пользуясь метким высказыванием Ч. Кана, «философским золотоискательством» [Kahn, 1979. P. 105]. Результат этого исследования, конечно, не будет измеряться количественно, но зато он будет крайне ценным.

Вернемся еще раз к вопросу об аргументе в 10 Mch. Мы сказали о том, что этот фрагмент приводится Климентом в русле рассуждений о поиске: именно в процессе поиска приходится иметь дело со многим, чтобы отыскать малость, как это и просиходит с «родом рудокопов». Если же смотреть на смысловую последовательность фрагментов, в которой оказывается 10 Mch у разных интерпретаторов, то при существенных расхождениях в порядке следования фрагментов и задании интерпретационного контекста, так или иначе внутренняя семантика фрагмента приводит интерпретаторов к «скрытой сути вещей». В частности, М. Маркович размещает его вслед за этим фрагментом: «Невидимая (скрытая) связь (гармония) властительнее явной» (9 Mch), стараясь разместить рядом фрагменты на основании сходства обсуждаемого в них предмета. Скрытое предпочтительнее явного и подлежит выявлению даже в том случае, если это сопряжено с серьезными усилиями. Такова будет общая идея этих двух фрагментов. А. В. Лебедев ставит перед 10 Mch фрагмент «Суть вещей сокрыта», объединяя их общей темой «трудности познания истины»¹⁴. И наконец, С. Н. Муравьев, который ставит перед собой задачу реконструкции связного текста книги Гераклита на том основании, что «объем дошедшего до нас текста книги колеблется между одной третью и четвертью

¹³ Подробнее о карте и истории добычи золота в античности, разработках и технологиях см.: [Forbes, 1971; Bernstein, 2004; Максимов, 1988].

¹⁴ [Лебедев, 2014. С. 153].

пятыми оригинала», а некоторые ее разделы дошли почти полностью¹⁵, располагает имеющиеся фрагменты таким образом (там же, фрр. 72–73), что мы без труда можем видеть весь аргумент:

«Если не ждешь неожиданного, то и не отыщешь его: непостижимое есть [оно] и неразрешимое. Ибо ищущие золото земли копают много, а находят мало».

Таким образом мы подходим к обсуждению следующего фрагмента – 11 Mch. Предыдущий фрагмент показал нам, что новые ценные открытия должны делаться на основании предварительного исследования. Но ведь кто-нибудь захочет возразить Гераклиту, что бывают и случайные открытия. Как кажется, следующий фрагмент способен пролить свет на этот вопрос и показать отношение Гераклита к открытиям такого рода:

11 Mch

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

«Если не ждешь неожиданного, то и не *отыщешь* его: *непостижимое* есть [оно] и *апорийное* (т. е. неразрешимое)».

В целом наша реконструкция места этого фрагмента в контексте гераклитовской доктрины понимания философского метода будет идти через различение явного и неявного, а именно речь пойдет о природе неявного и об условиях его выявления. Судя по всему, в 11 Mch Гераклит утверждает, что невозможно открыть то, чего не знаешь или чего не ждешь, отыскание возможно только в том случае, если в отношении искомого имеются определенные ожидания, в каком-то смысле его предвосхищение. А случайное выхватывание неизвестного невозможно, хотя бы в том отношении, что оно ничего не дает познанию. Если вещь, которую мы пытаемся открыть, абсолютно нам неизвестна – к примеру, «альфabetатос» – и нет никакой информации о том, как она должна выглядеть, какие иметь предикаты, характеристики, то такую вещь обнаружить невозможно. Даже если мы ее и обнаружим, откроем, как мы узнаем, что именно вот это и есть искомый нами «альфabetатос», а не «гаммабетатос»?

Любому истинному открытию в таком случае должен предшествовать процесс διζήσια, рационального задания критериев для поиска искомой вещи, причем мы уже заранее должны представлять, «предзнать», что именно мы ищем. Так, если полагаться в процессе поиска истины, знания только на εὐρίσκω с учетом его контекста непредсказуемости и случайности, а не на планомерный поиск διζήσια, то результата не будет: он *апориен*, недостижим.

Слово ἄπορον здесь как нельзя лучше демонстрирует разницу в основных приемах применения εὐρίσκω и διζήσια. Разбирая значения διζήσια, мы сказали, что это прежде всего *путь* поиска. Приведем пример из области

¹⁵ [Муравьев, 2012. С. 9].

обыденных значений «поиска»: разыскивая заблудившееся животное, скажем, корову, нужно не только расспросить тех, кто мог ее видеть, нужно еще уточнить, в какую сторону, *каким путем* она пошла, для этого нужны определенные ориентиры, знаки на пути и, кроме того, следы, оставленные самой коровой, и наконец, пройти этот самый путь по известным метам, знакам и следам. Собственно, вся совокупность этих действий и означает «исследовать».

Существительные *πόρος*, *πορθμός*, согласно Ч. Кану [Kahn, 1960. P. 231–239], указывают либо на движение как таковое, либо на путь, который кто-нибудь проходит, и с учетом обычного чередования гласных тот же корень встречается в словах *περάω*, *πέραυ*, *περαίνω* и восходит к индоевропейскому **per-* и может указывать на направление «вперед, впереди», т. е. группа *περάω*, *πέραυ*, *περαίνω* и *πεῖραρ* указывает на точку, с которой движение вперед приведет к концу. Постоянно используемое для обозначения прохождения водного пространства на другую сторону наречие *πέραυ* точно отсылает к тому, что лежит «поперек (от края до края)», фактически обозначается точка, от которой движение вперед приведет к концу, т. е. может быть дан перевод «предел» или «цель». С альфа-отрицанием слово *ἄπερος* и его дериваты будут означать не столько удобное и привычное «лишенное границ, безграничное» (стандартный эпитет моря и земли не подразумевает, что у них нет границ, а скорее то, что вряд ли у смертных была возможность путешествовать к этим пределам), сколько «то, что не может быть пройдено или пересечено из конца в конец» или даже «неопределенное» (Ibid.). Ἄτορον имеет близкие трактовки и буквально будет означать «непроходимое», «труднодостижимое». Переправа (*πόρος*), например, как возможность перебраться с одного берега реки на другой, подразумевает оба берега как минимум или знаки, которые указывали бы на то, как добраться до другого берега. Если хотя бы один пункт отсутствует, переправа невозможна. Точно так же невозможно и чистое обретение: без предварительного исследования, без заданных знаков на *пути* оно остается *ἄτορον*¹⁶.

Фрагмент 11 Mch представляет собой, на наш взгляд, очень важное, хотя и в каком-то смысле косвенное свидетельство о первом в истории философии обращении к проблеме апории, которая активно ставится и обсуждается в классический период, у Платона и Аристотеля. Исторически

¹⁶ А. В. Лебедев предлагает следующий перевод этого фрагмента: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного» [1989. С. 193]. На наш взгляд, “ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον” не совсем корректно переводить как «выследить неисследимое», т. к. дериваты «следить», однокоренные с «исследованием» все-таки подразумевают значение *путь поиска по знакам*, т. е. Δίημι. В новом переводе А. В. Лебедев дает более традиционное чтение: «Не надеясь на безнадежное, не найдешь ненаходимое и недостижимое» [Фрагменты, 2014. С. 221].

первым опытом использования и обсуждения апорий, разумеется, является элейская школа. Наиболее привычная и знакомая по элейской школе цель апории – привести к противоречивым выводам, что должно показать несостоятельность исходной гипотезы. О таком понимании апории свидетельствует Аристотель в «Топике»: «...*апория* (ἡ ἀπορία) – равенство противоположных друг другу доводов», (145b 1–2), «...*апория* (ἡ ἀπορία) вызывается равенством противоположных доводов. Ведь когда имеются доводы за и против и нам кажется, что все они говорят в пользу той и другой стороны в одинаковой мере, мы *затрудняемся* (ἀποροῦμεν), какой из них держаться» (145b 16–20)¹⁷. Сам он не разделяет такого мнения, относя данные пассажи к неправильным определениям, но, судя по всему, причисляет противоположные друг другу умозаключения и возникающие вместе с этим апории к проблемам (*Топика* 104b 1–17, особенно 12–14: «Есть проблемы, относительно которых имеются противоположные друг другу умозаключения (ибо тогда возникает *апория* (ἡ ἀπορία), так ли обстоит дело или не так, когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаключений]»). Что касается Платона и Аристотеля, то традиционная точка зрения обычно распределяет видение апорий в отношении этих учений следующим образом: Аристотель и поздний Платон представляют апорию как частную задачу или проблему, тогда как ранний Платон – исключительно как ментальное состояние растерянности, противоречие при обнаружении равенства противоположных доводов (то, о чем говорил Аристотель в «Топике») при обсуждении тех или иных вопросов [Matthews, 1999. Р. 29–30]. К такому же ментальному состоянию призвана приводить апория у Зенона. В. Политис, обсуждая вопросы понимания апории и поиска у Платона, полагает, что в ранних диалогах Платона также можно обнаружить апорию как проблему [Politis, 2006. Р. 91]. Более того, такие два вида апорий он различает также в зависимости от их цели как катартического и зететического типы апорий. Цель первой, содержащей противоречие, – очистить собеседника от претензий на знание в надежде, что он обратится к поиску подлинного знания. Зететическая апория запускает специфический поиск, направленный на решение некоторой данной конкретной проблемы [Politis, 2006. Р. 107]. Таким образом, имеется определенная связь между апорийностью и поиском, а именно: апория приводит к поиску, фактически являясь причиной или началом поиска.

Что мог бы иметь в виду Гераклит, говоря об апорийности того, чего не ждешь, осуществляя поиск: ментальное затруднение как катартическую апорию или конкретную проблему, зететическую апорию? На первый

¹⁷ Текст «Топики» Аристотеля цитируется по изданию: Аристотель, 1978. Перевод М. И. Иткина. Курсивом в цитируемых фрагментах набраны слова ἀπορία, ἀποροῦμεν, переведенные у Иткина как «сомнение» и «сомневаться».

взгляд ответ на вопрос лежит на поверхности: в 11 Mch Гераклит, как и во многих других фрагментах, явно пытается ввести читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям. Суть фрагмента может быть сведена к следующему: или (1) чтобы отыскать неожиданное, нужно ждать неожиданное, или, наоборот, (2) искать ненаходимое и необнаружимое – все равно что надеяться на безнадежное. Но и это противоречие, и смысл всего пассажа можно передать и по-другому: (3) только имея определенные ожидания, можно отыскать нечто. Если перевести «иметь ожидания» в эпистемический контекст, ожидания предполагают некоторые исходные гипотезы и веры в то, что именно должно произойти, а для этого исходно следует представлять себе предмет поиска или как минимум примерный набор явлений или предметов, которые так или иначе и в силу тех или иных действий могут случиться. Но именно эти характеристики и являются специфическими чертами *дидзесиса*. Важный момент, отраженный в языке этого фрагмента, заключается в том, что ни «непостижимое», ни «недоступное» (именно так переводит А. В. Лебедев *ἄτορον* в этом фрагменте) не имеют значения «невозможно постичь или пройти», оба слова указывают исключительно на трудность процесса отыскания, но не на его невозможность [Marcovich, 1967. P. 40]. Таким образом, за кажущимся на первый взгляд простым противоречием явно открывается проблематизация поиска. Апорийность здесь должна пониматься не как простое сведение к противоречию, а как проблематизация, и вопрос в действительности оказывается куда сложнее, поскольку ментальное затруднение, которое здесь появляется как противоречие, и сама апорийность предстают в рамках демонстрации связи апории и поиска, хотя, как мы и сказали выше, в косвенном виде. Важно отметить, что, несмотря на косвенный характер этого свидетельства, мы вполне можем на вышеизложенных основаниях включить нашу реконструированную концепцию поиска и открытий на основании конкретных ожиданий и посредством апорий у Гераклита в проблемное поле эпистемического поиска, в наиболее четком виде очерченное у Платона в диалоге «Менон» в рамках парадокса Менона.

Для наилучшего понимания гераклитовского *δίζησις* может помочь контекст Парменида. Парменид также не чужд проблематике поиска скрытого, но для Парменида этот поиск, по выражению А. Мурелатоса, – «когнитивный квест», нацеленный на разыскание *ἀλήθεια*, не-сокрытого, путь от «ближайшей, но “сокрытой” к трансцендентной, но “несокрытой” идентичности вещей» [Mourelatos, 2008. P. 64, 67–70].

Этот самый «когнитивный квест» у Парменида обретает имя: *δίζησις*. Это слово, по мнению Мурелатоса, является неологизмом самого Парменида [Mourelatos, 2008. P. 67], и можно предположить, что если предлагается терминология для обозначения метода, то и сам метод состоялся. В

данном случае $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ выражает уже не действие, как у Гераклита, это абстрактное понятие, и сама морфология слова позволяет уточнить те изменения, которые претерпевает исходное значение. Вообще, абстрактные понятия, выражающие область мысли и знания, действия и результата, в греческом языке широко начинают использоваться только к V в. до н. э. Речь идет об отглагольных существительных на *-sis*, среди которых широко известны понятия «гнозис», «гносис»; к их же числу, очевидно, относится «дидзесис». До использования существительных на *-sis* в древнегреческом языке абстрактные категории задавались посредством существительных в форме причастия «тот, кто делает» или, несколько позже по времени – причастия «делающий» [Snell, 1953. P. 234]. Как пишет Ж. Наддаф (со ссылкой на J. Holt, E. Benveniste и H. Jones), существительные действия и его результата могли восходить к аналогичным типам глаголов через значение суффикса *-sis*. Основное значение слов, заканчивающихся на *-sis*, – это абстрактное понятие процесса, выраженное в значении объективной реализации. То есть, выражая результат через *-sis*, понятие оказывается как бы находящимся вне субъекта действия, и в этом смысле и действие признается объективным, и его результат, как завершенность этого действия, также объективно, т. е. не связано с усилиями субъекта действия, если его вообще здесь можно предположить. Для связи субъекта и реализации им действия как субъективного использовались другие существительные – на *-tus*, всегда относящиеся к тому же субъекту, что и глагольная форма [Naddaf, 2005. P. 11–12]. Трудно сказать, хотел ли Гераклит, употребив $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, подчеркнуть этим собственные усилия и заслуги по отысканию скрытого и истинного, как сделал это в 15 Мч, но то, что Парменид подчеркивает объективность метода и его результата, – это очевидно. Иными словами, что сделал Парменид, введя понятие $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$? Если в терминологии Гераклита метод как таковой не обозначался, обозначалась только процедура, определенное действие, то для Парменида это действие уже предстает как абстрактная реализация, как собственно метод.

Согласно реконструкции А. Мурелатоса, для Парменида суть «исследования» состояла в следующем: осуществляя $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, мы не спрашиваем, «существует ли *та вещь*, которую мы ищем?», мы знаем наверняка, что *она* где-то существует, вполне вероятно, что мы не знаем досконально, что она из себя представляет, но наша задача состоит в том, чтобы найти информацию, обнаружить такие *знаки*, которые указывали бы на искомую вещь, уточняли ее суть и в конечном итоге позволили бы отыскать ее и привели нас к ней [Mourelatos, 2008. P. 67]. При этом речь не обязательно идет об исследовании какого-то факта, события из окружающей действительности в узком естественнонаучном смысле (на этот ложный путь может навести мысль об исследовании досократиками исключительно $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$): $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, по сути, может выступать и доказательством, где знаками будут

шаги в доказательстве, а результатом, «открытием» – тезис «что и требовалось доказать». Этот пример как нельзя лучше иллюстрирует исходную установку $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ – мы уже и так знаем то, что ищем. Такое понимание правомерно в первую очередь для Парменида, но мы продемонстрировали выше, что оно не исключено и для Гераклита. А. Мурелатос полагает, и в этом мы с ним полностью согласны, что уже у Гераклита глагол $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ используется как указание на новый – философский – тип мышления. Причем, подчеркнем, этот тип мышления не уходит вместе с раннегреческой философией, а напротив, получает мощное развитие впоследствии, оказываясь эффективным и плодотворным¹⁸.

Стоит остановиться еще на одном моменте, важном для понимания процедуры и сути «исследования»: на связи $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ($\nu\omicron\omicron\varsigma$) и $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$. Мы полагаем, что *дидзесис* является инструментом *нуса* – поиск, исследование осуществляет не что иное, как *нус*.

Известно, что с гомеровского времени *нус* является своего рода «органом проникновения в суть»¹⁹ и далеко не сразу получает значение «ума» или «интеллекта». Вплоть до классических философских систем *нус*, хотя он и не был в состоянии выявить скрытую, подлинную истину за явным фасадом вещей с опорой на него, проникает в суть вещей скорее интуитивно, чем дискурсивно, а потому сохраняет основное значение «интуитивного схватывания», и раз так, то вернее было бы назвать *нус* инструментом для $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, позволяющим случайно, вдруг открыть нечто неизвестное до сих пор.

Но, с другой стороны, имеется серьезное возражение против такой позиции.

Фактически, обсуждая обретение или открытие истины, мы вышли на то, что должны признать два вида $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, два вида открытий: первое – случайное, непосредственное, не требующее исследования, специальных знаков, намеков и т. п., такое открытие, которое как раз и может быть выражено значением «обретения». Другой тип открытия – это открытие, совершающееся в результате планомерного поиска, поиска по заранее заданным критериям и ориентирам, $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ как *результат* исследования, что исключает элемент случайности из открытия. В конечном счете первый тип $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ сводится к простому постулированию существования вещей, экзистенциальному требованию, так как, вдруг открыв вещь, набредя на нее, не имея возможности назвать эту вещь или задать ее характеристи-

¹⁸ Достаточно обратиться к текстам Секста Эмпирика, чтобы увидеть значимость уже получившего вариативность поиска ($\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$). Секст различает догматический (*Pyrrh. Hyp.* I, 13, 198–200, 208), скептический (*Pyrrh. Hyp.* I, 204–205) или философский поиск (*Adv. Math.* VIII, 372); поиск частного и общего (*Pyrrh. Hyp.* I, 188), а также поиск явного и неявного (*Pyrrh. Hyp.* I, 200, 201, 208; II, 7, 9).

¹⁹ Подробно о значениях *нуса* см.: [Fritz, 1974; Snell, 1953; Krischer, 1984], а о понимании *нуса* Гераклитом см.: [Вольф, 2007; Вольф, 2008].

ки, можно утверждать только одно – что некий *x* существует. И только внимательно исследовав этот *x*, можно уже сказать о нем что-то определенное. П. Керд приводит замечательный пример из *Одиссеи*, весьма любопытно иллюстрирующий то, как функционирует *нус*. Комментируя сцену узнавания Пенелопой Одиссея, П. Керд пишет: «Я склоняюсь к тому, что то, что она теперь понимает, есть подлинность (т. е. природа) человека, стоящего перед ней, т. е. она теперь знает, кто он такой. Она также могла бы сказать: “Это Одиссей”. И, говоря это, она говорит гораздо больше, чем просто “человек, стоящий передо мной, существует”. (Она, безусловно, могла знать это, даже не зная, кто он такой). Но чтобы знать, что человек перед ней действительно Одиссей, она должна знать определенные вещи об Одиссее (что он человек со шрамом, что он знает некоторые факты о некоей кровати и так далее). Ее *ноос* привел ее к подлинному пониманию природы этого человека, а для этого нужно гораздо больше, чем экзистенциальное требование» [Curd, 2004. Р. 38].

Итак, П. Керд показывает, что Пенелопа имеет дело с двумя утверждениями, на первый взгляд отличающимися несущественно: «Этот человек существует» и «Этот человек существует в качестве Одиссея». И только одно из этих утверждений могло быть приобретено посредством *нуса*. В первом случае мы имеем экзистенциальное суждение, выражающее указание не на саму вещь, а только на существование вещи. Такого рода утверждения, на наш взгляд, представляют собой некий «нулевой» уровень представлений о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей, который можно назвать «экзистенциальным требованием» [Вольф, Берестов, 2007. С. 223]. Эти утверждения нельзя отнести к области гносеологии, поскольку предикат «существовать» ничего не сообщает о вещи за исключением того, что «имеется нечто». Это нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Они не имеют и отношения к онтологии, поскольку существование вещи в данном случае не подразумевает какого-либо ее онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., а есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии). Строго говоря, экзистенциальное требование « x существует» носит всего лишь пропедевтический, вводный характер для получения каких-либо представлений о конкретной вещи²⁰. Второе утверждение, казалось бы, тоже о существовании, но оно содержит предикат второго порядка – «Одиссей», уточняющий помимо самого существования способ существования субъекта высказывания, потому что

²⁰ Вышесказанное также позволяет поместить экзистенциальное требование в основание обоснования гносеологических подходов к досократической философии в проблемном подходе [Вольф, Берестов, 2007] и предпочесть предикационные интерпретации учения Парменида экзистенциальным (как это неявно делает А. Мурелатос и хорошо обосновывает П. Керд).

существовать в качестве Одиссея – это не то же самое, что существовать в качестве Пенелопы, хотя, по большому счету, сам принцип существования для этих субъектов (как, впрочем, и любых других) неразличим²¹. И как верно замечает П. Керд, чтобы понять, что данный человек существует в качестве именно Одиссея, мы уже должны знать о нем некие факты, должны быть какие-нибудь знаки, указывающие на его индивидуальность. Пенелопа по этим знакам, как данным накануне во сне, подготовившим ее неожиданную встречу с мужем, так и на основании тех, которые сообщил ей сам Одиссей, уже без труда распознает (*voῖσας*) человека, который перед ней стоит. Примечательно и то, что Пенелопа не стала полагаться на свидетельства старой служанки или сына, хотя от них *уже знала*, что перед ней Одиссей, – она ждала знаков, и только на их основании ее *нус* окончательно позволил ей признать супруга. На наш взгляд, такая схема хорошо показывает, что *нус* полагается отнюдь не на εὑρεσις, а на διζησις. Иными словами, первый тип εὑρεσις и как дорефлексивный, и как в принципе не дающий информации о вещи за исключением того, что она существует (что в большинстве случаев самоочевидно), в принципе не может быть отнесен к философскому, и собственно философский поиск начинается только с διζησις, с проведения «исследования» на основании уже известных фактов (назовем это «предикационным требованием»), что и пытаются, на наш взгляд, обосновать Гераклит и вслед за ним Парменид.

Тем не менее такая постановка вопроса и такое видение процедуры «исследования» влечет за собой множество проблем. Одна из них, явно проистекающая из экзистенциального требования и первого способа εὑρεσις, может быть представлена следующим образом: если есть вещи, наделенные именами, то как они получили свои имена? Если имена давались им на основании признаков или конкретных фактов о вещах, тогда кто и на основании какого метода устанавливал эти признаки и наделял вещи именами? И если вещи наделены определенными именами, то совпадают ли эти имена с сутью вещи? Эта проблема ставилась и решалась неоднократно в древнегреческой философии и Гераклитом (фр. 39 Мсh), и Парменидом (фр. В8 38–39 ДК), и Платоном (*Кратил*) и многими другими. Но это самостоятельная проблема, она заслуживает отдельного разговора. Другая же проблема, которой мы коснемся, напрямую связана с методом διζησις. Итак, διζησις знаменует появление нового типа поиска или познания, который характеризуется как сугубо философский тип, который мы противопоставили εὑρεσις как «экзистенциальному требованию», где первый метод подразумевает поиск того, о чем мы и так уже знаем, а второй – открытие того, чего мы не знаем вовсе, и в таком случае мы напрямую выходим на парадокс Менона, который формулируется Платоном (*Менон*

²¹ Здесь работает принцип «предикационного единства», введенный П. Керд [Curd, 2004].

80e 3–5) следующим образом: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать»²².

Фактически, предпочтение *δίζησις* или *εὔρεσις* допускает только один варианта решения, но именно *δίζησις* получает преимущество и становится подлинным философским методом и у Гераклита, и у Парменида, и у Платона, который использует парадокс Менона, чтобы продемонстрировать предпочтение *δίζησις* в обсуждении собственной теории знания посредством *анамнениса*. В конечном счете именно принципы «исследования» у Платона (Сократа) выливаются в теорию определений, а вслед за ней – теорию идей, будучи построенными на основании своего рода предзнания, обоснованием которого оказывается «принцип выразимости»: «некто всегда может сказать, что он знает». Или: некто не всегда может *сказать*, что такое книга, особенно если речь идет о философском формате этого высказывания, но он всегда *знает*, что такое книга (постольку, поскольку отличается ее от других объектов) [Dancy, 2004. P. 36–38].

Можно подумать, что новый метод распространяется только на естественнонаучный поиск. Но следующие два фрагмента Гераклита могут пролить свет на то, к каким областям существующего этот метод применим.

67 Mch

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο,
πᾶσαν ἐπιτορευόμενος ὁδόν·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Краев души тебе не отыскать,
даже если ты пойдешь всеми путями:
столь глубок ее логос.²³

15 Mch

ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν.
Я исследовал себя.

Согласно реконструкции 67 Mch Марковичем, края, или концы, души недостижимы по той причине, что направление поиска выбрано неверно: мы ищем в каком-то смысле в горизонтальном направлении, а искать следует в глубину. В любом случае, если допустить тождество «себя» и «ду-

²² Ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτω ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. Перевод дается по изданию: [Платон, 1990. С. 588].

²³ Цитируется по: [Фрагменты ... , 1989].

ши», то в этих двух фрагментах мы имеем дело с утверждением, что душа не может быть *открыта*, а только *исследована*, а также с аргументом, подкрепляющим это утверждение: *πείρατα*, о которых речь идет в 67 Mch, «края», или «концы», – это, как мы помним, характерные черты для *пути* исследования (*δίζηται*), а не для случайного поиска (*εὐρίσκω*). Отыскать пределы души – дойти до края – невозможно (особенно если идти не в том направлении), а исследовать – в том числе и установить верное направление поиска – вполне возможно, и вопрос заключается только в том, каким образом происходит это исследование и каковы его результаты?

Здесь снова более поздний контекст может прийти на помощь в реконструкции содержания фрагмента, в данном случае это знаменитое античное высказывание «Познай самого себя» и его платоновский контекст. Платон повторяет это высказывание многократно в разных диалогах (*Хармид*, *Протагор*, *Алкивиад*) и приписывает создание этой фразы семи мудрецам (*Протагор*, 343 a1–b3), полагая, что именно они выразили таким образом свою мудрость и написали ее в храме в Дельфах словами «Γνῶθι σαυτόν». В *Хармиде* (164d4–165a) мы находим другой вариант обращения Платона к этому высказыванию. Решая вопрос о том, что называть рассудительностью (*σωφροσύνη*), Критий полагает, что «рассудительность – это самопознание» (*εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν*) и что «“Познай самого себя!” и “Будь рассудителен!” это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов (*τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν, ὡς τὰ γράμματά φησιν*)». Здесь важно, что слова Крития (к какому бы выводу они с Сократом ни пришли в конце рассуждения) позволяют хорошо понять точку зрения Гераклита, по крайней мере, такой, какой мы ее можем реконструировать из фрагментов. Перефразируя «Γνῶθι σαυτόν», Гераклит говорит «ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν» – «Я исследовал самого себя» (15 Mch), следуя тому самому новому – философскому – способу разыскания, исследования истины, который выражается у него в слове *δίζηται*, и в той мере, в какой «исследование» как новый тип познания конкретизируется понятиями *σωφροσύνην* и *νόος*: результат такого познания будет предельно исчерпывающий.

Ответ на вопрос, как связаны у Гераклита самопознание и рассудительность, нужно прежде всего начинать с прояснения значения *σωφροσύνην* для Гераклита, у которого мы встречаем дериваты *σωφροεῖν* и *φρόνησις* в 23 Mch (a) и в его разночтениях и парафразах в частях (d¹, e, f). Наиболее привычный русский перевод слова *σωφροεῖν* – «целомудрие», и если переводить эти фрагменты, делая поправку на источник (Стобей), время его написания и философскую атмосферу того времени, то перевод А. В. Лебедева 23 Mch (e) и (f) как «Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными» и «Целомудрие – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая»

[Лебедев, 1989. С. 198] будет оправданным. Если же мы эти пассажи рассматриваем именно как парафраз Гераклита, то подмена благоразумия целомудренностью не позволит увидеть нам в этом фрагменте его гносеологического содержания, смещая акценты прежде всего на нравственное или даже теологическое содержание. Нужно сказать, что и М. Маркович, которому не чужда была реконструкция гносеологического содержания учения Гераклита, трактует *φρόνησις* в 23 Mch как «религиозно-этические нормы или мудрость» [Marcovich, 1967. P. 96]. Правда, он при этом не забывает упомянуть и вариант альтернативной интерпретации: «Это одновременно и идея актуального восприятия, и то, что способствует делать правильные выводы на основании этого восприятия» [Kirk, 1962. P. 61], и это нам кажется наиболее верным, так как *φρόνησις* всегда связывается с единичным восприятием, чувственными данными и – у Аристотеля – практическим силлогизмом.

Чтобы вернуть содержание вышеприведенных пассажей в гносеологический контекст, мы должны вспомнить, что исторически первое значение для *φρόνησις* – это здоровье ума, здоровое психическое состояние, следствием которых является нравственное поведение и практическая мудрость. Именно в таком значении использовалось данное слово в текстах гомеровского периода, и только ко времени классического периода, у Платона и Аристотеля, на первый план выходит нравственный аспект в значении этого слова. Точно также и богиня Софросюне олицетворяет качества самоконтроля, сдержанности и благоразумия, подразумевающие прежде всего строгий рациональный контроль человека за своими действиями, а не его нравственное здоровье: человек с расстроенной психикой не может себя рационально контролировать. Мы предпочитаем переводить *σωφροεῖν* как благоразумие, так как это подчеркивает значение рациональной деятельности в познании. Быть *σωφροεῖν* означает обладать здравым умом, контролировать себя и, придерживаясь рассудительности, здравомыслия, достичь мудрости. В таком случае у Гераклита, как и у Крития, познание – это результат деятельности здорового рассудка.

Почему Гераклит отказывается от традиционного «*Γνῶθι σαυτόν*», прибегая к «*ἐδίζησάμην*», т. е. познанию себя через *didzesis*? Ответить на этот вопрос нам поможет понимание того, на какие области распространяются способности *γυνώσκειν* и *νοεῖν*, который, как мы показали, является у Гераклита инструментом *δίζησις*. К. фон Фритц, соглашаясь с Б. Снеллом [Snell, 1953. P. 13], указывает на три случая в гомеровских поэмах, которые описывают такое состояние восприятия, когда нечто познается через зрение [Fritz, 1974. P. 23–24]. В первом случае объект зрения остается неясным, например, зеленое пятно, которое невозможно ясно обозначить; во втором случае объект видится четко и идентифицируется; в третьем – четко распознается не только сам объект, но и его действия и его важность в

конкретной ситуации, особенно в ситуации сильного эмоционального потрясения или важности происходящего. Соответственно, если понятие *idéiv*, обладая не совсем четким значением, может употребляться во всех трех случаях, то *γυνώσκειν* и *νοεῖν* строго соответствуют второму и третьему случаям [Fritz, 1974. P. 23–24]. Таким образом, именно *νοεῖν* отвечает в данном случае за предельную ясность и полноту знания о предмете, будучи, помимо прочего, у Гераклита связанным с *δίῳησι*, что и определяет, на наш взгляд, смещение акцента «*γυνώθι*» на «*ἐδίῳσησάνην*».

Подведем краткий итог тому, что мы сказали. Гераклит может быть назван создателем нового философского метода «исследования» (*δίῳησις*), хотя предпосылки его возникновения и использования можно обнаружить и в более ранних доктринах, а название этому методу дает Парменид. Этот метод противопоставлен *εὐρίσκω*: обрести, т. е. непосредственно обнаружить, увидеть, ухватить то, что скрыто в глубине вещей, согласно Гераклиту, невозможно, его можно только исследовать (*δίῳησαι*). Суть самого процесса может быть описана как путь, который следует пройти, опираясь на определенные знаки, позволяющие путнику ориентироваться в дороге, а это предполагает, что объект поиска заранее нам известен: мы уже знаем то, что мы ищем, знаем определенные характеристики, или предикаты искомого объекта. Это требование мы назвали предикационным, и это главное требование, делающее «исследование» именно философским предприятием. Трудность осуществления этого поиска позволяет Гераклиту задать аллегорию добычи золота, а нам – назвать его «философским золотоискательством»: результат этого поиска, в отличие от традиционного многознания, хотя и крайне незначительный количественно, необычайно ценен. Такой способ исследования достаточно универсален: он позволяет обнаруживать суть не только вещей и объектов чувственно-воспринимаемого мира, но и с помощью этого метода Гераклит пытается обрести знания о себе самом и своей душе, а также об общих, универсальных свойствах вещей, что делает метод незаменимым для понимания умопостигаемого. Эти особенности позволяют новому методу стать популярным, и он охотно используется философами на протяжении всего периода Античности.

Библиографический список

Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. / ред. З. Н. Микеладзе. М., 1978.

Вольф М. Н. О связи понятий *νόος* и *μάθησις* у Гераклита // Вестн. Новосибир. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008. Т. 6, вып. 1. С. 106–111.

Вольф М. Н. О связи понятий *νόος* и *ζήνεσις* у Гераклита // Вестн. Новосибир. гос. ун-та. Серия: Философия. 2007. Т. 5, вып. 2. С. 118–123.

Вольф М. Н. Понятия «явное и неявное» как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2005. Т. 3, вып. 1. С. 80–88.

Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОЛН. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 203–246.

Климент Александрийский. Строматы / пер. Е. В. Афонасина. СПб, 2003.

Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014.

Максимов М. М. Очерк о золоте. М., 1988.

Муравьев С. Н. Гераклит Эфесский: все наследие. М., 2012.

Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // СХОЛН. 2008. Т. 2, вып. 1. С. 21–49.

Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1990.

Фрагменты ранних греческих философов / сост. А. В. Лебедев. М., 1989.

Bernstein P. L. The Power of Gold. New York, 2004.

Curd P. The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas, 2004.

Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge, 2004.

Forbes R. J. Studies in Ancient Technology, Vol. 8: Metallurgy in Antiquity. Part 1: Early Metallurgy, the Smith and his Tools, Gold, Silver and Lead, Zinc and Brass. Leiden, Brill, 1971.

Fritz K. von. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays / ed. by A. Mourelatos. Doubleday, New York, 1974.

Hippocrates / transl. W. H. S. Jones. Vol. I. London, Harvard, 1957.

Kahn Ch. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York, 1960.

Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge, 1979.

Kirk G. S. Heraclitus, the Cosmic Fragments. Cambridge, 1962.

Krischer T. Noos, noein, noema // Glotta. 1984. № 62. P. 141–149.

Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy. 1991. № 11. P. 229–248.

Marcovich M. Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967.

Matthews G. B. Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy. Oxford, 1999.

Mourelatos A. The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas, 2008.

Naddaf G. The Greek Concept of Nature. New York, 2005.

Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // Remembering Socrates Philosophical Essays / ed. by L. Judson and V. Karasmanis. Oxford, 2006.

Snell B. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. Cambridge, Mass., 1953.

ОСНОВАНИЯ ДЕЙСТВЕННОСТИ РЕГРЕССА В «АРГУМЕНТЕ ТРЕТЬЕГО ЧЕЛОВЕКА» В «ПАРМЕНИДЕ» ПЛАТОНА

И. В. БЕРЕСТОВ

Введение

Настоящее исследование принадлежит к большой группе работ, которые были вызваны к жизни знаменитой статьёй об «аргументе третьего человека» (АТЧ) в «Пармениде», написанной Г. Властосом в 1954 г. Статья Г. Властоса породила гигантское количество публикаций (одним из первых и важнейших был критический отклик В. Селларса в 1955 г.), поток которых не иссяк до сих пор и имеет тенденцию только увеличиваться. По причине необъятного количества литературы невозможно охарактеризовать все развернувшиеся дебаты, и мы будем говорить только о самом начале дискуссий, лишь изредка привлекая последующие исследования. Анализ этих и последующих дискуссий уже давно стал неотъемлемой частью комментариев к зарубежным изданиям «Парменида», однако в России этой полемике до сих пор не уделяется должного внимания. Между тем платоновская «самокритика» помогает делать интересные предположения о содержании платоновского учения в других диалогах, о доступных для Платона способах преодолеть затруднения. Основываясь на работах интерпретаторов АТЧ, полемизирующих с Г. Властосом и друг с другом, мы попытаемся представить нашу трактовку этого аргумента как содержащего весьма здравые послышки и формально корректного, трудно-преодолимого для Платона и выявляющего некоторые фундаментальные предпосылки его учения – по крайней мере к моменту написания «Парменида».

Затем мы попытаемся несколько расширить контекст обсуждения и набросать способ выявления некоторых проблемных связей платоновских допущений, ведущих к АТЧ, с аргументами других древнегреческих философов. Для этого нам придётся, после беглого анализа обсуждения послылок АТЧ в современной литературе, существенно упростить и обобщить аргумент, убрав из него специфически платоновское содержание. Это необходимо для сопоставления АТЧ с другими аргументами (Зенона Элейского, Аристотеля, Секста Эмпирика) и выявление их общих и одновременно наиболее фундаментальных предпосылок. При этом нам придётся использовать современные наработки по формализации аргументов, ис-

пользующих бесконечный регресс (К. Граттон), и подходы, использующиеся для работы с теоретико-множественными парадоксами. Мы попытаемся оценить приемлемость предпосылок АТЧ не только с точки зрения античных философов, использующих сходные аргументы, но также и некоторых современных философов. Это позволит в какой-то мере объяснить, почему дискуссии об АТЧ сохраняют свою значимость даже сейчас.

Методология настоящего исследования основывается на «проблемном подходе к истории философии». Точнее говоря, мы здесь следуем обрисованной в [Вольф, Берестов, 2007] «логической ветви проблемного подхода». Мы полагаем, что для приближения к пониманию философского смысла текста древнего автора необходимо пытаться как можно больше увеличить число логически возможных и философски интересных интерпретаций его текстов и пытаться осмыслить логические связи этих интерпретаций с проблемами, поднимаемыми другими философами. Можно сказать, что для нас смыслом древнего текста является совокупность всех «возможных миров», «эпистемически достижимых» для того, кто признаёт этот текст и считает его осмысленным. Также можно сказать, что наш подход к смыслу философских текстов является в значительной степени «холлистским»: мы полагаем, что смысл отдельного философского текста, скажем текста АТЧ в *Parm.* 132a1–132b2, частично определяется смыслами других философских текстов. Поэтому смыслы текстов могут быть связаны логически, через обсуждение цепочек аргументов и допущений, предположительно в них содержащихся, даже если сами тексты не связаны исторически: скажем, ни один из авторов не читал другого, и какую-либо цепь опосредованного знакомства автора одного из текстов с другим текстом также не удаётся построить.

Первоначальный вариант настоящего исследования был опубликован как [Берестов, 2014б]. Мы существенно переработали изначальный текст, не только расширив его, но также и исправив некоторые существенные рассуждения. Добавлена вторая часть, обобщающая АТЧ и позволяющая сопоставлять его с другими аргументами. При написании этой второй части мы продолжили работу над интерпретациями, которые начали разрабатываться в [Берестов, 2014а; 2014в]. В настоящей работе мы, в надежде расширить круг читателей, намеренно опустили технические детали, например отказались от формализации АТЧ и схожих аргументов на языке современной кванторной логики. Разумеется, это наносит ущерб строгости изложения, но, с другой стороны, снимает массу проблем, связанных с корректностью формализации вообще, и проблем, которые присущи логике высших порядков в частности: как кажется, при формализации АТЧ невозможно обойтись без последней, ограничившись логикой первого порядка. Некоторые подходы к формализации аргументов, сходных с АТЧ на

языке логики высших порядков, а также подходы к использованию эпистемической логики представлены в [Берестов, 2014в].

Допущения для АТЧ-1

«Аргументом третьего человека» у Платона (мы не будем касаться представления АТЧ у Аристотеля и Александра Афродисийского) обычно именуют два текста из «Парменида»: АТЧ-1 – *Parm.* 132a1–132b2; АТЧ-2 – *Parm.* 132d3–133a1. По большей части мы будем говорить об АТЧ-1, *Parm.* 132a1–132b2:

«– Я полагаю, что ты считаешь каждый эйдос одним по числу (ἓν) по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей **кажутся** (δόξῃ) тебе большими, то некоторую одну (μία τις), пожалуй, **мнишь** (δοκεῖ) идею, **смотря** (ιδόντι) на все [эти вещи], вследствие чего одним по числу ты признаёшь ‘великое’ (ὄθεν ἓν τὸ μέγα ἢ ἧ εἶναι).

– Ты прав, – сказал Сократ.

– А что насчёт ‘самого великого’ и других больших вещей? Если ты таким же образом **посмотришь** (ἴδῃς) на [них, т. е. на ‘само великое’ и большие вещи] всех, посредством своей души, не явится (φανεῖται) ли ещё нечто ‘большое’, одно по числу (ἓν τι αὐτὸ μέγα), благодаря которому (ὧ) все эти большие вещи являют себя (φαίνεσθαι) большими?

– По-видимому.

– Таким образом, иной эйдос ‘великости’ (μεγέθους) **выявляется** (ἀναφανίσεται), рождаясь рядом и с ‘самой величиной’ (αὐτὸ τὸ μέγεθος), и с теми вещами, что причастны ей (τὰ μετέχοντα αὐτοῦ); и над всеми ними – снова другой [эйдос ‘великости’ **выявляется**], благодаря которому (ὧ) всё это будет большим. И, таким образом, каждый из эйдосов будет не одним по числу (ἓν), но бесконечным множеством (ἄπειρα τὸ πλῆθος)».

Г. Властос впервые представляет своё понимание допущений для АТЧ-1 в [Vlastos, 1954], но потом несколько изменяет текст допущений [Vlastos, 1969], в том числе в результате критики в [Sellars, 1955]. Нижеследующая редакция допущений отражает ещё и их истолкование в последующих дискуссиях. В этих дискуссиях первое допущение принято обозначать, в соответствии с тем, что вкладывал в него сам Г. Властос [Vlastos, 1954. P. 320; 1955. P. 443; 1969. P. 290], как (One-over-Many Assumption), или сокращённо как (OM), хотя само это обозначение уже позднейшее:

(OM) *Если каждая из нескольких вещей произвольного типа, a, b, c, ..., составляющих множество P, постигается (apprehend) как обладающая характеристикой F, то постигается одна и только одна [некоторая] идея, F-ность, благодаря постижению которой каждая из вещей, входящих в множество P, постигается как обладающая характеристикой F.*

Прочтение (ОМ), в котором принимается подчеркнутый текст, но не принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Властоса» и обозначать как (ОМ'):

(ОМ') *Если каждая из нескольких вещей произвольного типа, a, b, c, \dots , составляющих множество P , постигается как обладающая характеристикой F , то постигается одна и только одна идея, F -ность, благодаря постижению которой каждая из вещей, входящих в множество P , постигается как обладающая характеристикой F .*

Прочтение, в котором вместо подчеркнутого текста принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Селларса» и обозначать как (ОМ''):

(ОМ'') *Если каждая из нескольких вещей произвольного типа, a, b, c, \dots , составляющих множество P , постигается как обладающая характеристикой F , то постигается некоторая идея, F -ность, благодаря постижению которой каждая из вещей, входящих в множество P , постигается как обладающая характеристикой F .*

Видно, что здесь (ОМ) и весь последующий аргумент будут излагаться в «формальной модальности», а не в «материальной модальности», т. е. идея вводится как необходимое условие *постижения* («постижение» здесь является родовым понятием, охватывающим и «чувственное восприятие», и «мышление») некоторого положения дел, а не того, что это положение дел имеет место в *реальности*. Для удобства читателя мы выделили в приведённом выше переводе АТЧ-1 те слова («казаться», «смотреть», «мнить», «выявляться»), которые показывают, что речь идёт именно о *постижении* идей и их отношений с вещами. Г. Властос убедительно показывает, что необходимость излагать (ОМ) для АТЧ-1 именно в «формальной модальности» достаточно подтверждена текстами (*Parm.* 132a2–4; 6–8) [Vlastos, 1955. P. 442–443]. По Г. Властосу, ясно, что Платон говорит в АТЧ-1 об «эпистемологической функции» идеи. Допущение (ОМ) является единственным допущением в АТЧ-1, которое выписано Платоном явно и недвусмысленно, разумеется, оно признаётся Платоном и в других местах см., например *R. P.* X, 596a6–7.

Заметим, что в (ОМ) и последующих допущениях используется термин «идея» («идея» и «эйдос» в тексте АТЧ-1), но в АТЧ-1 и АТЧ-2 Платон нигде не определяет и не разъясняет, что это такое, не указывает на характеристики идеи. Действительно, это было бы излишним, поскольку для действительности аргумента совершенно не важно, что именно понимается под «идеями», достаточно лишь, чтобы наше понимание её удовлетворяло допущениям АТЧ-1. Если аргумент излагается в «формальной модальности», то *интерпретацией* «идеи» может быть, например, понятие, выполняющее свою «эпистемологическую функцию» в соответствии с этими

допущениями. Любые допущения об «онтологическом статусе» идеи, не содержащиеся в допущениях АТЧ-1, излишни для аргумента.

В следующем допущении, именуемом (Non-Identity Assumption), или (NI), говорится о том, что идея не принадлежит множеству тех вещей, которые она наделяет соответствующей характеристикой. Допущение (NI) вводится в [Vlastos, 1954. P. 325; 1969. P. 291]:

(NI) *Если постигается идея, F-ность, благодаря постижению которой какая-либо вещь A постигается как обладающая характеристикой F, то F-ность не тождественна A.*

Допущение (NI) вводится интерпретаторами Платона для превращения АТЧ в формально законченное силлогистическое рассуждение, но непосредственно в тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 оно отсутствует. Такое допущение не является произвольным, это видно из признания (NI) во многих других диалогах, например в *Phaedo* 75c11–d2, 100b6–7; *R. P.* V, 476b10, 480a11.

Следующим допущением для АТЧ-1 является (Self-Predication Assumption), или (SP), которое вводится в [Vlastos, 1954. P. 324; 1969. P. 291]:

(SP) *Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как обладающий характеристикой F, то F-ность сама постигается как обладающая характеристикой F [F-ность и каждый член множества P постигаются как обладающие общей характеристикой F_1 , $F_1 \neq F$].*

Прочтение (SP), в котором принимается подчеркнутый текст, но не принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Властиаса» и обозначать как (SP'), – впрочем, В. Селларс также принимает это прочтение:

(SP') *Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как обладающий характеристикой F, то F-ность сама постигается как обладающая характеристикой F.*

Прочтение (SP), в котором не принимается подчеркнутый текст, но принимается текст в квадратных скобках, мы будем обозначать как (SP''):

(SP'') *Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как обладающий характеристикой F, то F-ность и каждый член множества P постигаются как обладающие общей характеристикой F_1 , $F_1 \neq F$.*

Допущение (SP), так же как и допущение (NI), отсутствует в платоновском тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 в явном виде и вводится современными интерпретаторами как подразумеваемое Платоном, для приданию рассуждению связности. Оно весьма распространено в диалогах, написанных, вероятно, до «Парменида»: см., например, *Euthydemus* 301b5; *Cratylus* 439d5–6; *Protag.* 330c–d; *Hipp. Maj.* 292e6–7; *Phaedo* 100c4–6. 102e5–6; *R.P.* X, 597a.

Следует заметить, что в приведённых редакциях посылки (SP), строго говоря, не идёт речи о собственно *самопредикации*, ведь здесь ничему не предидируется оно *само*: в «*F-ность* обладает *F*» не исключается возможность того, что *F-ность* и *F* различны.

Позднее Г. Властос [Vlastos, 1969] согласился с В. Селларсом [Sellars, 1955. P. 414] и признал, что использованное им в [Vlastos, 1954] название «самопредикация» не вполне удачно. Действительно, в (SP') не утверждается, что для любой идеи, *F-ности*, истинно, что «*F-ность есть F-ность*», или, чтобы исключить понимание «__ есть __» здесь как «__ тождественно __», истинно, что «*F-ности* присуща *F-ность*», что могло бы оправдать ярлык «самопредикация». Напротив, Г. Властос соглашается с предположением из [Sellars, 1955. P. 414], что в (SP) он хотел вложить следующий смысл: прилагательное, соответствующее имени какой-либо идеи, может быть корректно предидировано этой идее. Поэтому (SP) было бы удачнее называть «*допущением о наличии у идеи и причастных ей вещей одинаковой характеристики*». В этой связи Г. Властос отмечает, что использование ярлыка (Homocharacterization) вместо (Self-Predication) могло бы быть более точным [Vlastos, 1969. P. 300, n. 36].

Последним допущением для АТЧ-1 является антецедент из (OM), который мы обозначим как (Plurality Assumption), или (PI):

(PI) *Существуют вещи произвольных типов, a, b, c, ..., составляющие множество P, которые постигаются как обладающие характеристикой F.*

Допущение (PI) является положением, запускающим регресс. Фактически, (PI) является тем экзистенциальным высказыванием, которое необходимо для запуска регресса, поскольку все остальные допущения – условные [Gratton, 2010. P. 6–10]. Напрашивающийся вопрос о том, действительно ли для возникновения регресса нужно принимать «множество» вещей, т. е. признавать существование более чем одной вещи, является вполне законным. Платон, судя по всему, действительно полагал, что начинать надо с нескольких вещей, возможно, из-за того, что именно сходство нескольких вещей, обладание ими, среди прочих, одним и тем же свойством подталкивает нас к высказыванию об этих вещах. Однако если не углубляться в не слишком ясные рассуждения об условиях возможности когнитивных актов, то, как кажется, мы можем сказать, что аргумент будет одинаково действенен как для более чем одной вещи, так и для строго одной вещи.

Для удобства анализа целесообразно выделить ещё одно положение, существенное для аргумента. Этим положением является требование единственности идеи, благодаря которой вещи из одной группы наделяются одной и той же характеристикой. Это требование следует из допущения (OM'), поскольку в (OM') подразумевается, что *F-ность*, благодаря кото-

рой каждая вещь из набора $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающая характеристикой F , является одной и только одной или единственной, т. е. подразумевается следующее допущение о единственности идеи (Uniqueness Assumption), или (Un):

(Un) *Идеи и характеристики, которыми вещи обладают благодаря идеям, находятся во взаимно-однозначном соответствии, т. е.:*

(a) *Если какая-либо вещь A постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -ности и какая-либо вещь B (совпадающая с A или нет) постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -ности', то F -ность' тождественна F -ности; и*

(b) *Если какая-либо вещь A постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -ности и какая-либо вещь B (совпадающая с A или нет) постигается как обладающая характеристикой F' благодаря F -ности, то F' тождественна F .*

Положение (Un) многократно засвидетельствовано у Платона (*R. P. V, 476a5–b7; X, 596a; X, 597c1–d3; Parm. 131a8–9, 132b5, 132c3–4*).

Ниже мы рассмотрим несколько вариантов аргументов, использующих различные прочтения приведённых допущений.

Аргумент через $\{(PI), (OM'), (NI), (SP')\}$ у Властоса

С точки зрения Г. Властоса, АТЧ-1, хотя и претендует на то, чтобы быть аргументом, использующим бесконечный регресс, на самом деле не является таковым. Набор посылок $\{(PI), (OM'), (NI), (SP')\}$, который, по Г. Властосу, принимал Платон, содержит явное противоречие, поэтому регресс совершенно бесполезен, как следующий из противоречия, которое можно обнаружить без всякого регресса [Vlastos, 1954. P. 327–329].

Ключевую роль в возникновении противоречия играет требование единственности идеи, благодаря которой вещи из одной группы наделяются одной и той же характеристикой – (Un).

Покажем теперь, как противоречие порождается допущениями, принимаемыми Г. Властосом.

Из $(PI) \& (OM')$ следует, что постигается F -ность₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой F . С учётом (SP') из этого следует, что F -ность₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . С учётом (OM') , из этого следует, что постигается F -ность₂, благодаря постижению которой F -ность₁ постигается как обладающая характеристикой F . По (Un), следующему из (OM') , а точнее, по (Un, a) , F -ность₂ тождественна F -ности₁. Следовательно, F -ность₁ постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -

ности₁. Далее, по (NI), *F-ность*₁ не тождественна любой вещи *A*, которая постигается как обладающая характеристикой *F* благодаря *F-ности*₁. Поскольку мы получили, что *F-ность*₁ постигается как *F* благодаря *F-ности*₁, из этого следует, что *F-ность*₁ не тождественна самой себе, *Q.E.D.*

Аргумент через {(PI), (OM'), (NI), (SP')} у Селларса и критика Селларсом Властоса

Интерпретация АТЧ-1 Г. Властоса неизбежно порождает упреки в недоброжелательности по отношению к Платону. Как отмечает В. Селларс, используемое Г. Властосом допущение (SP') влечёт, что, например, идея справедливости справедлива в том же смысле, что и справедливые поступки, идея треугольности треугольна в том же смысле, что и треугольники [Sellars, 1955. Р. 424]. В. Селларс обращает внимание на нелепость подобных выражений и пытается доказать, что платоновская теория идей не понесёт никакого ущерба, если (SP') будет отброшено, что, помимо прочего, приведёт к нейтрализации АТЧ-1 [Sellars, 1955. Р. 430, 436–437].

Далее, В. Селларс в своей редакции допущений из [Sellars, 1955] заменяет во всех формулировках Г. Властоса из [Vlastos, 1954] «__ постигается как *F*» на «__ есть *F*», т. е. предпочитает вести рассуждения не в «формальной модальности», как это делал Г. Властос, а в «материальной модальности». Поэтому (OM') и другие допущения у него формулируются иначе, чем у нас. Однако, с нашей точки зрения, использование Платоном «формальной модальности» в тексте АТЧ-1 убедительно обоснована Г. Властосом, поэтому мы сохраняем её даже при изложении подхода В. Селларса, хотя при этом запись допущений и становится более громоздкой. Действительно, В. Селларс не пытается обосновать свою позицию, так что простота записи, вероятно, является у него единственным аргументом, и к спорам по поводу действительности АТЧ та модальность, в которой излагается аргумент, отношения не имеет. Напротив, для того, чтобы было проще понять, в чём состоит столкновение позиций, интерпретации АТЧ-1 у Г. Властоса и В. Селларса желательно излагать в одной модальности. Помимо этого, В. Селларс полагает, что Г. Властос неправильно рассматривает *F-ность* в (OM') в качестве «репрезентативного символа» [Sellars, 1955. Р. 417], чем-то вроде твёрдого десигнатора, или собственного имени, что приводит к принятию Г. Властосом (OM) в редакции (OM'). С точки зрения В. Селларса, *F-ность* в (OM) следует рассматривать как переменную, что приводит к принятию (OM) в редакции (OM')²⁴.

²⁴ Для того, чтобы не запутывать изложение, мы не будем приводить точные формулировки и названия допущений для АТЧ-1 Г. Властоса, В. Селларса и других

Кроме того, по В. Селларсу, те платоновские тексты (*Protag.* 330c–d; *Phaedo* 100c), на которые обычно ссылаются, доказывая приверженность Платона (SP'), могут быть истолкованы иначе [Sellars, 1955. P. 425–430]. Вообще, В. Селларс считает, что платоновские аргументы в первой части «Парменида», включая АТЧ-1 и АТЧ-2, представляют собой непрекращающуюся критику (SP') [Sellars, 1955. P. 428]. Таким образом, мы видим у В. Селларса обоснование нелепости (SP') и обоснование возможности безболезненно отбросить (SP'), но из этого не следует возможность отбросить (SP'').

Вероятно, стремление представить более доброжелательную, чем у Г. Властоса, интерпретацию АТЧ-1 было одним из мотивов, побудивших В. Селларса предложить свою трактовку АТЧ-1, в которой этот аргумент является вполне корректным аргументом через бесконечный регресс [Sellars, 1955. P. 417–419]. Для того чтобы добиться этого, В. Селларс принимает (OM) в виде (OM''), а не (OM'), как было у Г. Властоса.

Изложим АТЧ-1 в том виде, в котором его видит В. Селларс, с учётом сделанных оговорок.

Если принять (OM'') вместо (OM'), на чём настаивает В. Селларс, то положение (Un) получить невозможно, а значит, исходный набор допущений перестаёт быть противоречивым и доказательство через регресс становится вполне успешным.

Действительно, из (PI)&(OM'') следует, что постигается *F-ность*₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой *F*. Из (SP') следует, что *F-ность*₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой *F*, сама постигается как обладающая характеристикой *F*. Из (NI) следует, что *F-ность*₁ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots\}$.

По (OM''), из этого следует, что постигается *F-ность*₂, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F\text{-ность}_1\}$ постигается как обладающий характеристикой *F*. Из (SP') следует, что *F-ность*₂, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F\text{-ность}_1\}$ постигается как обладающий характеристикой *F*, сама постигается как обладающая характеристикой *F*. Из (NI) следует, что *F-ность*₂ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots, F\text{-ность}_1\}$.

По (OM''), из этого следует, что постигается *F-ность*₃, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F\text{-ность}_1, F\text{-ность}_2\}$

исследователей, ограничившись формулировками, из которых проще понять те аспекты аргументации, на которые нам важно обратить внимание в настоящей работе. Заметим лишь, что прообразом положения (OM') в нашем изложении АТЧ является допущение (A1) из статьи [Vlastos, 1954. P. 320], а прообразом нашего положения (OM'') является допущение (G) из статьи [Sellars, 1955. P. 417].

F -ность₂} постигается как обладающий характеристикой F . Из (SP') следует, что F -ность₃, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F$ -ность₁, F -ность₂\} постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . Из (NI) следует, что F -ность₃ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots, F$ -ность₁, F -ность₂\}.

И т. д. до бесконечности.

Недостатки интерпретации Селларса и контрдоводы Властоса

Предложенное В. Селларсом «спасение регресса» в АТЧ-1 может вызывать вопросы. Как указывает Г. Властос [Vlastos, 1955. Р. 439–441] в своём ответе В. Селларсу, столь радикальное улучшение АТЧ-1 достигается ценой расхождения с текстом АТЧ-1, где Платон три раза говорит о том, что вводимая идея является одной по числу.

Г. Властос настаивает на том, что платоновские тексты дают однозначный ответ: для Платона идея, благодаря которой все причастные ей вещи постигаются как имеющие характеристику F , постигается как единственная, т. е. *одна и та же* для каждой постигающейся вещи: ср., например, R. P. V, 476a5–7; X, 597c1–d3. Именно это и говорится в (Un), являющимся следствием (OM'). Положение (Un) важно не только для Платона, но имеет также и общепистемологическую значимость, если F -ность трактовать более широко, чем «идея», – просто как то, что является необходимым условием для постижения чего-либо как обладающего характеристикой F .

Действительно, рассматривая постигающиеся вещи (например, суждения и понятия, обуславливающие постижение суждений), можно заметить, что лишь *единственность* понятия позволяет оперировать суждениями, в которых используется *один и тот же* термин, постигающийся через постижение *одного и того же* понятия. Следовательно, единственность, описываемая в (Un), является необходимым условием для связывания суждений в умозаключения. Получается, что допущение (OM') не может быть заменено на (OM''). Так что предложенное В. Селларсом «спасение регресса» может рассматриваться как подрывающее основы эпистемологии и поэтому может быть признано не очень удачным.

Этот обзор дискуссии Г. Властоса и В. Селларса показывает, что если придётся выбирать либо интерпретацию Г. Властоса, либо интерпретацию В. Селларса, то мы будем вынуждены либо согласиться с тем, что Платон не увидел противоречия в наборе принимаемых им допущений, либо признать, что он отрёкся от крайне важного «принципа единственности идеи» (Un). Оба варианта довольно плохи. Это является стимулом для поиска альтернативных вариантов и косвенным доводом в их пользу, в том числе, в пользу нашей интерпретации АТЧ-1 через набор допущений $\{(PI), (OM')\}$,

(NI), (SP'')). Ниже мы выпишем эту интерпретацию АТЧ-1, которая кажется нам предпочтительной, и в последующих разделах постараемся указать на основания для этого.

Регресс, следующий из {(PI), (OM'), (NI), (SP'')}

Приведём теперь описание регресса, генерируемого набором допущений {(PI), (OM'), (NI), (SP'')}

1. По (PI): постигаются объекты из множества P_1 как обладающие характеристикой F_1 .

2. По (1) & (OM'): постигается F -ность₁, наделяющая объекты из множества P_1 характеристикой F_1 .

3. По (2) & (SP''): F -ность₁ и объекты из множества P_1 постигаются как обладающие характеристикой F_2 & ($F_2 \neq F_1$).

4. По (3) & (NI): F -ность₁ не тождественна ни одному объекту из множества P_1 .

5. По (4): F -ность₁ не тождественна ни одной предшествующей F -ности _{i} (таковые ещё отсутствуют).

6. По (5) & (Un, a) & *modus tollens*: F_1 не тождественна ни одной предшествующей F_i (таковые ещё отсутствуют).

7. По (3) & (4): постигаются объекты из множества P_2 – содержащего объекты из множества P_1 и не тождественную ни одному из них F -ность₁ – как обладающие характеристикой F_2 .

8. По (7) & (OM''): постигается F -ность₂, наделяющая объекты из множества P_2 характеристикой F_2 .

9. И т. д. до бесконечности.

Заметим, что для завершения доказательства через *regressus ad infinitum* необходимо принять ещё и «допущение о невыполнимости» [Gratton, 2010. P. 111], здесь – невыполнимости задачи постичь получающуюся бесконечную последовательность F -ностей, например помыслить каждый из членов этой последовательности. Это допущение *кажется* более приемлемым, если излагать АТЧ-1 в «формальной модальности», как это делает Г. Властос и мы вслед за ним. *Кажется*, что с невыполнимостью бесконечной последовательности когнитивных актов (по крайней мере, для человека) согласиться легче, чем с невозможностью существования бесконечного (хотя и счётного) множества F -ностей, что, *кажется*, необходимо признать, если аргумент излагать в материальной модальности, но это противоречит большинству подходов в философии математики. Однако более подробный анализ, который мы предпримем в конце настоящего исследования, покажет, что всё это – только лишь «кажимость»: аргументы в обеих модальностях являются одинаково валидными аргументами и не требуют отрицания существования бесконечности.

Представленный регресс является полноценным регрессом, т. е. получающаяся в результате последовательность F -ности₁, F -ности₂, F -ности₃, ... и последовательность F_1, F_2, F_3, \dots не содержат «петель»²⁵, т. е. повторяющихся членов. Кроме того, в представленном аргументе не отрицается многократно засвидетельствованное у Платона положение (Un). Напротив, оно активно используется. Этим представленная интерпретация АТЧ-1 выгодно отличается от также вполне полноценного регресса, предлагаемого В. Селларсом, ведь В. Селларс не признаёт (Un).

Большое число современных исследований уделяет внимание возможности защитить платоновскую теории идей от АТЧ. Г. Властос полагает, что Платон не увидел, что принимаемые им допущения образуют противоречивую систему, поскольку никогда не формулировал с достаточной чёткостью принимаемые им (NI) и (SP') [Vlastos, 1954. P. 342]. С точки зрения Г. Властоса, Платону следовало бы отбросить допущение (NI), приняв вместо него более слабую редакцию, в которой утверждалась бы нетождественность F -ности₁ тем вещам, которые она наделяет характеристикой F_1 , но не утверждалась бы нетождественность F -ности₁ последующим F -ностям: F -ности₂, F -ности₃, и т. д. [Vlastos, 1954. P. 348–349]. У В. Селларса мы видим обоснование нелепости (SP') и обоснование возможности безболезненно отбросить (SP'), что, с точки зрения В. Селларса, должно привести к непротиворечивой версии теории идей, к чему-то похожему на «теорию типов» Б. Рассела [Sellars, 1955. P. 430]. По Селларсу [Sellars, 1955. P. 428], Платон сам критиковал (SP') (но не (SP'')) и сам был готов отбросить (SP').

Г. Властос, В. Селларс и многие другие исследователи согласны в том, что платоновские допущения могут быть скорректированы так, чтобы избежать противоречий и регресса. Конечно, идут споры о том, в какой мере получившуюся теорию будет можно называть «платоновской теорией идей», в какой мере предлагаемые способы улучшения открыты для Платона, согласуются с его фундаментальными убеждениями и текстами. Однако «логическая» или «философская» возможность такой корректировки часто рассматривается как нечто само собой разумеющееся.

В нижеследующем изложении мы бы хотели проанализировать возможность отбрасывания допущений для регресса через {(PI), (OM'), (NI), (SP'')} и попытаться показать, что «скорректировать» Платона отнюдь не так просто, как это кажется на первый взгляд, и что главная проблема состоит не в том, что попытки отбросить эти допущения могут оказаться несовместимыми с текстами Платона, а в том, что эти попытки приводят к

²⁵ О необходимости гарантировать отсутствие «петель» в доказательствах через регресс см.: [Gratton, 2010. P. 97–98].

фундаментальным философским затруднениям и порождают новые трудноразрешимые проблемы.

Может ли Платон отбросить (OM')?

Положение (OM') можно трактовать как подразумевающее допущение:

(Seq) *Допустимо постигать одни и те же компоненты (характеристики, отношения), с помощью которых постигается некоторое суждение, сложный объект или положение дел, последовательно.*

Более подробно, в (Seq) говорится, что допустимо постигать (например, мыслить) *одни и те же* компоненты и пр. некоторым *первичным* способом и *эти же самые* компоненты и пр. некоторым *вторичным* способом, причём компоненты и пр., мыслящиеся *вторичным* способом, мыслятся как обладающие характеристиками, отличающимися от характеристик, которые мыслятся как присущие *тем же самым* компонентам и пр. *первичным* способом.

Например, чтобы помыслить суждение «человек бежит», необходимо помыслить идею человека, или понятие «человек», или некоторые характеристики того, что обозначается термином «человек», т. е. сначала помыслить «человека» некоторым *первичным* способом, а затем помыслить так понятого «человека» некоторым *вторичным* способом, уже не «самого по себе», а в качестве того, что определённым образом связано с суждением «человек бежит».

Допущение (Seq) кажется достаточно надёжным. Тем не менее оно может быть подвергнуто сомнению в рамках того, что мы ранее назвали *первой линией аргументации* элеатов против мыслимости множественного сущего, или сложного объекта²⁶.

Действительно, обозначим какую-либо из характеристик и пр., о которых только что шла речь, как «объект *a*». Тогда можно сказать, что принимается требование последовательного мышления объекта *a*, при котором один и тот же объект *a* характеризуется и *менее полно* (когда не учитывается некоторая связь, характеризующие *a*), и *более полно* (когда эта связь учитывается). Это противоречие можно рассматривать как гипотетическое основание в пользу платоновского описания мышления всех эйдосов в Уме как симультанного [Берестов, 2012б. С. 126–132]. Такое рассуждение мы называли в [Берестов, 2012а; 2012б] *первой линией аргументации* и предположили, что такой аргумент может быть обнаружен у Парменида (28 В 8.19–21 DK) и Зенона Элейского (29 В 2 DK) при обосновании немыслимости становления и немыслимости сложных объектов.

²⁶ См.: [Берестов, 2012б; 2013а; 2013б].

Наиболее ясно эту *первую линию аргументации* можно проследить в доводе Зенона Элейского из 29 В 2 DK, который можно интерпретировать как обоснование немыслимости сложного, множественного объекта [Берестов, 2013б]. Также мы полагаем, что некоторые тексты Парменида (28 В 8.19–21; 8.29–30 DK) и Платона (*Parm.* 130b1–7; 131b1–2; 132b3–c10; 133c3–6; 133e4–5; 134e8–135a2; 135b2–c2) можно рассматривать как рассуждения, проводимые в рамках *первой линии аргументации*.

Если *первая линия аргументации* принимается, то (Seq) ложно, и если (OM') влечёт (Seq), то, по *modus tollens*, (OM') также ложно. Однако (Seq) в действительности не подразумевается в (OM'). Впечатление, что (Seq) подразумевается в (OM'), может сложиться из-за того, что *кажется* естественным полагать, что постижение «того, благодаря чему вещь *a* постигается обладающей характеристикой *F*» в каком-то смысле первично по отношению к постижению самой этой вещи *a*. Но это «естественное» допущение не содержится в (OM') – ни явно, ни имплицитно. Кроме того, истинность этого допущения может быть подвергнута сомнению, но разбраться с этим будет уместно при обсуждении (NI), из которого (Seq) на самом деле следует. Учитывая, что под «идеей» в (OM') может пониматься всего лишь «то, благодаря чему объект постигается как обладающий определённой характеристикой», (OM') производит впечатление довольно здравого допущения.

Может ли Платон отбросить (NI)?

Отрицание (NI) означает, что *F-ность*, благодаря постижению которой мы постигаем, что причастные ей вещи имеют характеристику *F*, может находиться среди тех вещей, для постижения которых необходимо постичь эту *F-ность*. Можно также сказать, что это отрицание эквивалентно отказу от запрета для чего-либо постигаться (как '*то, что обладает какой-либо характеристикой*') благодаря постижению самого себя, или от запрета «характеризовать самого себя», «постигаться через самого себя». В этом случае для постижения целостности, образуемой причастными вещами, необходимо постичь *F-ность*, но, поскольку *F-ность* сама присутствует в этой целостности, для её постижения необходимо постичь её саму, что может рассматриваться как нежелательный результат – скажем, на основании «принципа порочного круга» Б. Рассела: «целостность не может содержать элементы, определённые в терминах её самой» [Рассел, 2006. С. 33].

Заметим ещё, что «постигание» в (NI) является довольно широким термином, так что под «постиганием» можно понимать в том числе и «объяснение». В этом случае (NI) переписется в виде:

(NI') Любая идея, *F*-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества *P* объясняется как обладающий характеристикой *F*, отлична от каждого члена этого множества *P*, т. е. не входит в это множество *P*.

Положение (NI') означает, что то, что объясняет, почему вещи имеют характеристику *F*, не может находиться среди этих вещей. Это требование является частным случаем запрета для *explanandum* присутствовать в *explanans*. Таким образом, (NI') выглядит хорошо обоснованным. Это является косвенным доводом в пользу признания (NI) в общем виде.

После разъяснения на таких примерах (NI) кажется достаточно здоровой посылкой.

Однако (NI) в приведённой трактовке всё-таки не кажется столь же неизбежной, как предпочитаемые нами допущения (OM') и (SP'') – последнее допущение мы прокомментируем ниже. Дело в том, что при некоторых условиях возможно непарадоксальное понимание сложного объекта, такого, что для постижения его составляющей необходимо постичь – симультанно, а не последовательно – все другие его составляющие или весь объект целиком. В этом случае его составляющие имеют только относительные характеристики, зависящие от других его составляющих, от того, как составляющие соединены в один объект. Такая конструкция непротиворечива, и, как мы писали выше, имеются основания полагать, что платиновский мир Ума соответствует ей: чтобы помыслить какой-либо эйдос Ума, необходимо помыслить все другие эйдосы, или весь Ум целиком. Так что, можно сказать, каждый эйдос постигается через весь Ум, а значит, в том числе, через самого себя. Такой подход отрицает (NI), поскольку он отрицает следующее из положения (NI) положение (Seq).

Действительно, все эйдосы в Уме, по Платину, существуют тогда и только тогда, когда существуют все другие эйдосы и весь мир Ума в целом, следовательно, их осуществление, если оно вообще возможно, возможно только *сразу всех, симультанно*, а не *последовательно*, даже если речь идёт не о темпоральной, а о логической последовательности. Иначе говоря, в мире Ума отсутствует отношение «первичности / вторичности»:

«Итак, [в Уме] ни одно не отделяется от другого» – V.9.5, 9–10;

««Все вместе» [сущие присутствуют] там [в Уме], и тем не менее различённые» – V.9.6, 3–4.

Также о симультанности мышления в Уме см.: V.8.4, 34–35; VI.2.22, 13–19; VI.4.2, 17–25.

Недостатком представленного платиновского подхода является то, что «дианозическое» мышление, играющее ключевую роль для любой теории познания, обычно признаётся не симультанным, как «ноэтическое» мышление Ума, а последовательно конструирующим свой объект. Но требова-

ние последовательности постижения сложного объекта – того, что одно постигается логически первично, а другое – вторично или что характеристика или компонент сложного объекта постигается через иное по отношению к себе, не через самого себя, – как раз и отражено в (NI). Подробнее о нашей трактовке учения Плотина об Уме см. [Берестов, 2012б].

Ещё более серьёзным вызовом платиновскому учению об Уме является то, что, как кажется, попытка дать ему более или менее понятную трактовку в конце концов приводит к *Парадоксу Рассела*. Действительно, Плотин, вероятно, признаёт следующее высказывание о Мире Ума:

(Nous) *Мир Ума Плотина есть совокупность, состоящая из всех тех и только тех отличных друг от друга эйдосов, каждый из которых не есть совокупность, состоящая из всех тех и только тех отличных друг от друга самих себя.*

Положение, запрещающее эйдосу быть совокупностью объектов, каждый компонент которой представляет собой этот же эйдос, но отличный от него самого, тождественно истинно, ибо ни один объект не может быть отличен от себя самого, а «пустым множеством» эйдос для Плотина также не является.

Положение, описывающее мир Ума как совокупность различных эйдосов, также истинно, ибо, в соответствии с *Принципом тождества неразличимых*, неразличимые объекты тождественны, т. е. совпадают друг с другом, представляют собой *один* объект.

Таким образом, Плотин не может отбросить положение (Nous), но (Nous) парадоксально по образцу *Парадокса Рассела*, нарушая запрет для чего-либо находиться в отношении *R* с теми и только теми объектами, каждый из которых не находится в отношении *R* с самим собой. Ниже у нас ещё будет повод поговорить о *Парадоксе Рассела* в связи с бесконечным регрессом в АТЧ.

Может ли Платон отбросить (SP'')?

Многие рекомендации Платону по уклонению от АТЧ связаны с указанием на то, что одна и та же характеристика может предсцироваться идее одним способом, а причастным идее вещам – другим. В соответствии с этим подходом, формулировка (SP') изменяется так, что регресса не возникает. В качестве примера этого приведём допущение, близкое к принимаемому в [Meinwald, 1991. P. 155–157], изменив «материальную модальность» на «формальную»:

(SP'') *Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как 'обладающий pros ta alla' характеристикой F, то F-ность постигается как 'обладающая pros heauto' характеристикой F.*

В этом случае можно рассмотреть два варианта.

Либо «предицироваться *pros heauto*» означает «предицироваться необходимо», а «предицироваться *pros ta alla*» означает «просто предицироваться», «предицироваться обычным способом». Но тогда «предицируемое необходимо» является также и «предицируемым обычным способом» – в соответствии с правилом « $\langle p \Rightarrow p \rangle$ », – а это значит, что избавиться от (SP') не удаётся.

Либо предицирование является строго эквивокальным. Например, утверждение, что идея, *F-ность*, «есть *pros heauto*» *F*, есть разновидность отождествления идеи и *F* [Meinwald, 1991. P. 106], и, кроме того, такое «есть» выявляет «природу» субъекта [Meinwald, 1991. P. 66–80]. В [Frances, 1996. P. 55] предлагаются следующие трактовки: «*'A* есть *F pros heauto*' истинно, если и только если природа *F* есть по меньшей мере часть природы *A*» и «*'A* есть *F pros heauto*' истинно, если и только если *F* по определению истинно об *A*».

Если же говорится, что причастная идее вещь *x* «есть *pros ta alla*» *F*, то здесь «... есть...» означает «обычное» предицирование, при котором вещи приписывается не её «сущность» целиком и не то, что заключено в её сущности [Meinwald, 1991. P. 62–63]. Если *F* не предицируется вещи *pros heauto*, то *F* предицируется ей *pros ta alla*. Впрочем, «_ есть _», характеризующее вещи, причастные идее (в рассматриваемой терминологии – «_ есть *F pros ta alla*»), может пониматься иначе, например как связка, функцией которой является предицирование любого вида (в силу определения, необходимого, акцидентальное и пр.). В этом случае к «_ есть *F pros heauto*», «есть _», характеризующему сами идеи (в рассматриваемой терминологии – «_ есть *F pros heauto*»), относилось бы только утверждение тождества посредством «_ есть _». Подобное разведение смыслов связки «_ есть _», применяемой к вещам, причастным идеям и к самим идеям, можно найти в [Sellars, 1955. P. 430].

Разведение способов, которыми *F* предицируется идее и причастным этой идее вещам, что позволяет принять вместо грозящего противоречием допущения (SP') или грозящего регрессом допущения (SP'') безопасное (SP'''), очень распространено среди современных интерпретаторов Платона. Сходным с разведением способов предицирования из [Meinwald, 1991] является разведение «способов бытия» у С. Сколника из [Plato, 2003. P. 19–22].

Также о том, что в выражениях вида «идея, *F-ность*, есть *F*» связка «_ есть _» имеет смысл, отличный от того смысла, который она имеет при предицировании *F* вещам, причастным идее, говорится в [Rist, 1964. P. 220; Nehamas, 1979. P. 95–96]. В [Nehamas, 1979. P. 95–96] утверждается, что связка «_ есть _» применительно к идеям служит для описания самой природы идеи и такое описание осуществляется только посредством

самопредикации. Этот подход можно сформулировать следующим образом:

«*F само по себе* (= идея = *F-ность*) есть *F*», если и только если «*F само по себе* есть тот и только тот набор характеристик, которого необходимо и достаточно для того, чтобы ‘иметь предикат *F*’» [Nehamas, 1979. P. 95].

Строго говоря, к единичным или чувственно-воспринимаемым вещам такое «_ есть _» вообще неприменимо, ведь в выражении «Сократ есть справедливый» речь не идёт о том, что Сократ справедлив на основании его собственной природы, на основании бытия Сократом, «справедливый» не является исчерпывающим набором характеристик Сократа – ср. *Phaedo* 102b8–c4. В корректных высказываниях о Сократе должна использоваться не связка «_ есть _», а связка «_ причастен _»: не «Сократ есть справедливый», а «Сократ причастен ‘справедливому самому по себе’» [Nehamas, 1979. P. 96].

Как полагают [Sellars, 1955. P. 430; Rist, 1964. P. 220; Nehamas, 1979. P. 95–96], а также С. Сколников в [Plato, 2003. P. 19–22] и многие другие исследователи, для нейтрализации АТЧ Платон мог бы принять какую-либо разновидность (SP'') вместо (SP'). Но если (SP'') принимается, то принимается положение (SP'1), получаемое из (SP'') с помощью введения двух характеристик F_1 и F_2 , задаваемых следующим способом: для любого x «*x постигается как ‘обладающий pros ta alla’ характеристикой F*» ↔ «*x постигается как обладающий характеристикой F_1* » и «*x постигается как ‘обладающий pros heauto’ характеристикой F*» ↔ «*x постигается как обладающий характеристикой F_2* ».

(SP'1) Если постигается идея, *F-ность*, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как обладающий характеристикой F_1 , то *F-ность* постигается как обладающая характеристикой F_2 .

Теперь, если в (SP'1) $F_1 = F_2$, то (SP'1) представляет собой допущение (SP'). Принятие (SP'), как мы видели, входит в набор допущений {(P1), (OM'), (NI), (SP')}, принимаемых Г. Властосом. Поскольку этот набор противоречив, а отбросить другие допущения из этого набора представляется нежелательным в силу приведённых выше причин, следует принять, что в (SP'1) $F_1 \neq F_2$. Заметим теперь, что F_2 здесь является произвольной характеристикой.

Если мы теперь не согласимся с тем, что каждый член множества P , так же как и *F-ность*, постигается как обладающий характеристикой F_2 , то это будет означать, что идея и причастные ей вещи не имеют ни одной общей характеристики. Однако такая общая характеристика строится очень легко и существует всегда: каким бы отношением R ни были бы соотнесены идея и причастные ей вещи, всегда истинно, что и идея, и вещи имеют общую

характеристику «быть членом того множества, на котором определено отношение R ».

Если мы на этом основании признаем, что каждый член множества P , так же как и F -ность, постигается как обладающий характеристикой F_2 , то это наше признание вместе с (SP'_1) и с обоснованным выше утверждением, что в (SP'_1) $F_1 \neq F_2$, влекут (SP'') .

Таким образом, (SP''') не может приниматься *вместо* (SP'') ; признавая (SP''') , мы тем самым признаём и (SP'') .

Итак, мы видим, что многие современные интерпретации Платона в действительности не избавляют его от (SP'') . Зададимся теперь вопросом о том, может ли Платон отбросить (SP'') , принимая во внимание не особенности его системы, а более общие соображения.

Отбрасывание (SP'') есть несогласие с тем, что идея (т. е. в АТЧ-1 *‘то, постижение чего необходимо для постижения вещи как обладающей некоторой характеристикой’*; интерпретацией идеи может быть понятие) имеет некоторую общую характеристику с теми вещами (интерпретацией такой вещи может быть термин суждения или само суждение), которые она наделяет некоторой (другой) характеристикой. Но, как мы видели, такая общая характеристика строится очень легко и существует всегда для произвольного отношения R , связывающего идею и причастные ей вещи.

Заметим, что в допущении (SP'') , так же как и в допущении (OM') , подразумевается требование (Seq). Имеются резоны не соглашаться с (Seq), для чего пришлось бы отбросить (OM') , но в этом случае, как мы писали выше, цель АТЧ-1 – показать невозможность соотношения вещей и идей – была бы сразу же достигнута.

Обобщение АТЧ

В результате выявления оснований АТЧ мы выходим на довольно фундаментальную проблематику: принятие какой-либо стороны в споре о валидности АТЧ зависит от того, какая именно концепция «сложного объекта» принимается. Ответ на вопрос, можно ли задавать объект только через «отношения» или «относительные характеристики», не используя при этом «абсолютные характеристики», нередуцируемые к отношениям, зависит от ответа на вопросы о том, можно ли определять нечто через него самого или может ли множество содержать самого себя. Что даже более важно, мы можем вскрыть некоторые предпосылки АТЧ, не зависящие от собственно платоновской системы, имеющие фундаментальный характер, предпосылки, которые отбросить гораздо труднее, чем собственно платоновские посылки, которые выглядят убедительно только в рамках платоновской системы. Эти предпосылки могут быть обнаружены уже у элеатов, кроме того, регресс, в котором они применяются,

часто использовался и последующими философами для своих собственных целей, например в скептической аргументации.

Однако наиболее полно разрушительные следствия из рассуждения, частным случаем которого является АТЧ Платона, были прослежены не Платоном и не скептиками, а элеатами²⁷, которые обосновывали самый общий случай: немыслимость любого сложного объекта или объекта, описываемого через какие-либо связи или отношения. Таким образом, мы предлагаем рассмотреть возможность несколько другой связи между «Парменидом» и элеатовскими аргументами, чем она представляется во многих современных исследованиях, см., например, подход С. Сколникова в [Plato, 2003. Р. 13–14, 23]. В соответствии с позицией С. Сколникова, исторический Парменид признаёт «абсолютный принцип непротиворечивости», который разрешает только суждения вида « A есть A » и без оговорок и ограничений запрещает суждения вида « A есть не- A ». Платоновское допущение (SP), которое трактуется С. Сколниковым как « F есть F » (для любой идеи F), является следствием принятия Платоном этого принципа. АТЧ в этом случае указывает на невозможность высказывать о чувственно-воспринимаемой или единичной вещи f суждение « f есть F », если «есть» или «способ бытия» в « F есть F » и « f есть F » понимается одинаково.

Платон, по С. Сколникову, может разрушить АТЧ, если откажется признавать унивокальность «есть» так, что «идея F есть сама по себе F », а «причастная идее вещь f есть по отношению к иному (т. е. посредством отличной от неё идеи) F ». И Платон, по С. Сколникову [Plato, 2003. Р. 19–22], делает это в *Soph.* 255c13, *Philebus* 51c. Знаменитое «отцеубийство» в «Софисте» трактуется С. Сколниковым здесь как отказ Платона от парменидовского «абсолютного принципа непротиворечивости».

Наша трактовка АТЧ, напротив, позволяет трактовать этот аргумент не как демонстрацию неприемлемости унивокальности «есть», которая подразумевается в «абсолютном принципе непротиворечивости», так что впоследствии и эта унивокальность, и этот принцип отбрасываются Платоном, а как аргумент, родственный некоторым (дополненным, усовершенствованным и обобщённым) аргументам элеатов. Таким образом, мы полагаем, что можно трактовать АТЧ как нечто более значимое, чем отбрасывание тривиально ошибочного принципа²⁸.

²⁷ Об аргументации Зенона Элейского в этом контексте см. [Берестов, 2014а].

²⁸ Кроме того, возможна трактовка исторического Парменида, не приписывающая ему признание «абсолютного принципа непротиворечивости», но интерпретирующая его рассуждение как использующее гораздо более приемлемые принципы, вовсе не являющиеся тривиально ошибочными [Берестов, 2011а; 2012б; 2013а; 2013б].

Мы полагаем, что посылки, задающие регресс в АТЧ, могут рассматриваться как частный случай регресса, задаваемого *одним* положением, которое в [Gratton, 2010] именуется «формулой регресса».

Действительно, можно заметить, что посылки АТЧ-1 $\{(OM'), (NI), (SP'')\}$, т. е. все посылки, кроме (PI), влекут следующее *одно* положение, которое, так сказать, синтезирует их в себе:

(TM1) *Если несколько (скажем, $m, m \geq 1$) элементов постигаются как связанные друг с другом посредством некоторой связи N_1 ,*

– а именно, связанные тем, что постигается некоторая идея (=великость₁), которой эти элементы постигаются причастными, –

то постигается некоторая последующая связь N_2 ²⁹, посредством которой предшествующая связь постигается как связанная со связанными предшествующей связью элементами, причём $N_1 \neq N_2$,

– а именно, постигается великость₂, посредством которой великость₁ постигается как связанная с элементами, постигаемыми как причастные величины₁.

Теперь заметим, что в (TM1) текст, набранный курсивом, допускает много различных интерпретаций, и в АТЧ-1 используется только одна из возможных интерпретаций (она набрана обычным шрифтом). Например, N_1 и N_2 в (TM1) можно интерпретировать не только как «идеи», подразумеваемая обычную нагруженность платоновских «идей», но также и просто как отношения, являющиеся универсалиями, но без принятия каких-либо не требуемых этим признанием допущений об их «онтологическом статусе»³⁰. Кроме того, видно, что (TM1) сформулировано в «формальной модальности», хотя сходное положение можно сформулировать также и для «материальной модальности», т. е. можно вести речь не только лишь о «постигаемых» связях, но и о произвольных имеющихся связях, в том числе присутствующих в постижении или «постигаемых». Учитывая это, (TM1) можно переформулировать так, чтобы получить более общую «формулу регресса».

Эта «формула регресса» – которую можно назвать допущением о Связывании Связей (Connecting Connections), (CC) – признаёт, что для того, чтобы существовало целое, его части должны быть связаны друг с другом посредством некоторой связи, так что эти части и эта связь, в свою очередь, связаны друг с другом:

²⁹ Ниже мы покажем, что для возникновения «порочного» регресса должно быть выполнено условие $N_1 \neq N_2$, а также что в (TM1) это условие подразумевается. Это условие явно записано в (SP''), однако для доказательства его произвольности нужны дополнительные рассуждения.

³⁰ Впрочем, как мы писали выше, у Платона в АТЧ-1 и АТЧ-2 отсутствуют какие-либо допущения об идеях, помимо задаваемых посылками аргумента, и эти допущения были бы излишни для аргумента.

(CC) Если несколько вещей a, b, \dots связаны друг с другом связью N_1 , то имеется связь N_2 ³¹ такая, что все эти вещи a, b, \dots и связь N_1 связываются друг с другом связью N_2 .

Заметим, что под «формулу регресса» (CC) помимо регресса в АТЧ-1 и АТЧ-2 подпадает большое число регрессов, используемых в философских аргументах. В их числе – регресс в доказательствах немножественности сущего у Зенона Элейского, регресс во *Второй гипотезе* платоновского «Парменида», регресс, разбираемый Аристотелем при анализе целого как частей, соединённых «чем-то одним» в *Met. Z*, 17, а также регрессы, используемые Секстом Эмпириком в аргументах, доказывающих непознаваемость сущего.

«Связи» N_1 и N_2 из (CC) можно интерпретировать, используя, например, один из способов понимания целого Аристотелем как универсального, как объемлющего многие вещи в том смысле, что оно сказывается о каждой из них (*Met. Δ*, 26, 1023b 27–33).

В случае последней интерпретации, регресс, порождаемый положением (CC), возникает из-за того, что существование первой универсалии N_1 , объемлющей несколько вещей x, y, \dots , влечёт существование второй универсалии N_2 , объемлющей и эти вещи x, y, \dots , и первую идею, или универсалию N_1 . Существование второй универсалии N_2 влечёт существование третьей универсалии N_3 и т. д. до бесконечности.

«Порочность» регресса

Разумеется, принятия (CC) недостаточно для доказательства через бесконечный регресс, необходимо принять также положение (PI), запускающее регресс.

Однако этого также недостаточно для доказательства через бесконечный регресс. Как отмечено в [Gratton, 2010. P. 111], необходимо принять ещё и «посылку невыполнимости», в которой утверждается невыполнимость того, что требуют выполнить предыдущие посылки, задающие регресс. Наша интерпретация регресса из АТЧ-1 относится к «бесконечному регрессу задач» по классификации из [Gratton, 2010. P. 112], и речь в подразумеваемой «посылке невыполнимости» должна идти о невыполнимости бесконечной последовательности действий, таких что каждое действие является выполнением задачи «постичь» очередное отношение, связь, универсалию, идею. Иначе говоря, невозможно выполнение *всей* бесконечной последовательности актов постижения. Сейчас мы рассмотрим, как можно было бы точно сформулировать «посылку невыполнимости», а затем вер-

³¹ Ниже мы покажем, что для возникновения «порочного» регресса должно быть выполнено условие $N_1 \neq N_2$, а также что в (CC) это условие подразумевается.

нёмся к вопросу о том, действительно ли посылки АТЧ-1 или, в общем случае, $\{(CC), (PI)\}$ влекут отрицание «посылки невыполнимости» и при каких дополнительных допущениях это имеет место.

Рассмотрим формулировку искомой «посылки невыполнимости» в виде:

(\neg Inf) *Невозможно выполнить бесконечную последовательность дискретных актов*³².

Положение (\neg Inf) является предметом оживленных дискуссий в современных работах, эти дискуссии возникли из попыток интерпретации тех аргументов Зенона Элейского, которые используют бесконечный регресс³³. Например, Г. Властос полагает, что *выполнение бесконечной последовательности дискретных актов* всё-таки возможно и такое выполнение попросту означает выполнение *всех* актов (число которых бесконечно, но счётно), которые надлежит выполнить [Vlastos, 1966. P. 98]. Это означает, что Г. Властос отвергает положение (\neg Inf).

Положение (\neg Inf) можно попытаться уточнить, чтобы блокировать трактовку *выполнения бесконечной последовательности дискретных актов*, которую предлагает Г. Властос:

(\neg Inf^{*}) *Невозможно последовательно выполнить бесконечную последовательность дискретных актов.*

Положение (\neg Inf^{*}), однако, само по себе не предоставляет никакого критерия для понимания того, что означает *последовательно* выполнить бесконечную последовательность дискретных актов. Таким критерием могла бы быть возможность указать для каждого выполненного акта тот акт, после которого он выполнен. Это допустимо, но тогда истинность (\neg Inf^{*}) неочевидна³⁴.

Наконец, рассмотрим следующую трактовку (\neg Inf):

(\neg Inf^{**}) *Не может быть полностью выполнена бесконечная последовательность различных условий (действий), таких, что выполнение каждого начального сегмента этой последовательности влечет выполнение*

³² Акты «дискретны» в том смысле, что ни один из них не совпадает ни с одним другим актом и любая группа из двух и более актов не может рассматриваться как один акт. Формулировка этого положения взята из [Vlastos, 1966. P. 98].

³³ См. *Ахиллес и Дихотомия* из аргументов «против движения», а также 3 Lee; 29 В 1; 3 DK из аргументов «против множественности». О развернувшейся в последние десятилетия бурной полемике по поводу валидности аргументов Зенона Элейского см.: [Берестов, 2011б].

³⁴ О попытках обосновать истинность (\neg Inf^{*}) см.: [Thomson, 2001a; Black, 2001]. Однако Пол Бенацераф [Benacerraf, 2001] обнаруживает в рассуждениях Дж. Томсона брешь, и Дж. Томсон признал эту критику [Thomson, 2001b]. Можно сказать, что до сих пор отсутствует надёжное обоснование истинности (\neg Inf^{*}), впрочем, как и ложности.

условия (действия), следующего непосредственно после всех условий (действий) этого сегмента.

Положение ($\neg\text{Inf}'$) кажется более респектабельным, чем предыдущие версии ($\neg\text{Inf}$) и ($\neg\text{Inf}'$), поскольку обоснование этого положения кажется вполне возможным. Это обоснование может быть выстроено по образцу общеизвестного доказательства того, что не существует множества всех ординалов, если связывать ординалы со множествами по Дж. фон Нейману³⁵. В этом случае ординалу 0 соответствует \emptyset , $1 - \{\emptyset\}$, $2 - \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, $3 - \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$, Таким образом, ординал определяется как множество, содержащее все предыдущие ординалы, и его существование гарантировано существованием всех предыдущих ординалов. Допустим, что существует (хотя бы бесконечное) множество Ω , содержащее все ординалы. По определению ординала, это допущение влечет существование ещё одного ординала $\Omega + 1$, который не совпадает ни с одним ординалом из исходного множества всех ординалов Ω , а значит, $\Omega + 1$ не входит в Ω . Но, в то же время, по определению ординала, $\Omega + 1$ является ординалом, а значит, должен входить в множество всех ординалов Ω – противоречие. Следовательно, множества всех ординалов не существует, *Q.E.D.*

Теперь мы можем представить следующее доказательство положения ($\neg\text{Inf}'$), перефразируя предыдущее доказательство. Пусть описанная в ($\neg\text{Inf}'$) бесконечная последовательность условий S выполнена *вся*. Это значит, что выполнен некоторый начальный сегмент S . Поскольку S задается так, что выполнение любого начального сегмента S влечет выполнение условия, отличного от выполненных, но входящего в S , получается, что если S выполнена *вся*, то имеется условие, отличное от всех выполненных, но входящее в S . Таким образом, если S выполнена полностью, то S выполнена не полностью – противоречие. Следовательно, выполнить S полностью невозможно, что и утверждается в ($\neg\text{Inf}'$), *Q.E.D.*

Итак, такой *вид* последовательного выполнения бесконечной последовательности, при котором *выполнение каждого начального сегмента этой последовательности влечет выполнение условия (действия), следующего непосредственно после всех условий (действий) этого сегмента* (как это сформулировано в ($\neg\text{Inf}'$)) оказывается невозможным.

Доказательство *a contrario*, использующее набор посылок $\{(CC), (PI), (\neg\text{Inf}')\}$, успешно, если его посылки $\{(CC), (PI)\}$ порождают последовательность *различных* объектов, однако в этом случае возникает противоречие с ($\neg\text{Inf}'$). Поэтому нам следует показать, что последовательность N_1, N_2, N_3, \dots , генерируемая (CC) или (TM1), не должна содержать «петель»

³⁵ Набросанное ниже рассуждение является хорошо известным и присутствует в изложениях основ теории множеств. Строгое определение ординала можно найти, например, в работе [Kunen, 1992. P. 16–17].

[Gratton, 2010. P. 97–98], в противном случае её члены могут повторяться, что ведёт к тому, что бесконечная последовательность может быть последовательностью не *различных*, а *одних и тех же* объектов [Gratton, 2010. P. 57–63]. Таким образом, каждое последующее отношение (у Платона – каждая последующая «великость») должно отличаться от каждого предыдущего отношения (у Платона – от всех предыдущих «великостей»): $N_i \neq N_j$ при $i \neq j$.

Обосновать, что в (CC) или в (TM1) $N_i \neq N_j$ при $i \neq j$ можно следующим образом. В (CC) или в (TM1) N_1 и N_2 интерпретируются как экземплифицированные связи, или отношения между соединяемыми некое целое объектами, или как '*то, что объединяет элементы в целое*', '*объединитель*'. Элементы целого, даже если среди них имеется их '*объединитель*', представляют собой *много* вещей, но не что-то *одно*, не *одну* вещь, не *одно* целое. Значит, нельзя сказать, что элементы целой вещи тождественны этой вещи; чтобы существовала одна вещь, должно иметься нечто, объединяющие элементы в эту одну вещь, и этот '*объединитель*' не должен быть тождественным какому-либо из элементов – ведь в этом случае для объединения элементов потребовался бы ещё один '*объединитель*', не совпадающий ни с одним из элементов. Вероятно, Платон (см., например, *Theaet.* 201e2) признавал этот вывод – что *целое* (*Sing.*) не есть просто его *элементы* (*Pl.*): и, даже сказав «*сумма, куча, множество элементов*», мы тем самым делаем *целое* чем-то *одним*, отличным от *многих* его *элементов* [Harte, 2002. P. 33].

Кроме того, утверждать, что, скажем, $N_1 \neq N_2$ можно на том основании, что N_1 и N_2 являются необходимыми условиями для конституирования различных высказываний об исходном наборе вещей a, b, \dots , генерируемых (CC) или (TM1): N_2 необходимо для конституирования любого высказывания о N_1, a, b, \dots , но не необходимо для конституирования любого высказывания о a, b, \dots , тогда как N_1 необходимо для конституирования любого высказывания о a, b, \dots . Применяя *Принцип неразличимости тождественных* и *modus tollens*, получаем, что $N_1 \neq N_2$.

В пользу принятия условия $N_1 \neq N_2$ можно высказать также и следующее соображение. Признание положения $N_1 \neq N_2$ означает признание того, что для любого целого или любой совокупности выполнено следующее правило, сформулированное Б. Расселом: «То, что включает в себя *всё* из [какой-либо] совокупности, не должно быть элементом [этой] совокупности». Это правило Б. Рассел называет «принципом порочного круга» [Рассел, 2006. С. 25–26]. Это правило имеет значение фундаментального принципа для построения *Теории типов* Б. Рассела, и введение этого правила является отнюдь не произвольным, но было обусловлено необходимостью избавления от выявленных к началу XX века парадоксов в логике и теории множеств.

Обоснование того, что в (CC) и в (TM1) выполнено условие $N_i \neq N_j$ при $i \neq j$, можно также провести исходя из анализа формальных отношений между членами последовательности N_1, N_2, N_3, \dots . Для отсутствия «петель» в произвольной бесконечной последовательности, как доказывается в [Gratton, 2010. Р. 75–78], достаточно выполнения двух условий: (a) отношение между членами этой последовательности является асимметричным и (b) отношение между членами последовательности является транзитивным.

В случае (CC) или (TM1) асимметричность имеет место, поскольку N_{n+1} является $m+n$ -местным отношением, а N_n является $m+n-1$ -местным отношением, т. е. «местность» каждого последующего члена последовательности N_1, N_2, N_3, \dots на 1 больше, чем «местность» предыдущего. Здесь m – количество вещей в исходном наборе, $m \geq 1$, $n \geq 1$. Транзитивность также имеет место, поскольку последовательность N_1, N_2, N_3, \dots строится таким способом, что отношение N_{n+1} имеет в качестве соотносимых им элементов N_1, N_2, \dots, N_n .

Таким образом, если (CC) или (TM1) принимается, то «петли» в последовательности N_1, N_2, N_3, \dots отсутствуют, так что в АТЧ-1 идея, наделяющая несколько вещей одной и той же характеристикой, не тождественна ни с одной этой вещью. Это значит, что (CC) влечёт (NI), то же верно и о (TM1).

Требование наличия совокупности всех характеристик для $\{a, b, \dots\}$

Получили ли мы теперь, что доказательство *a contrario*, использующее набор посылок $\{(CC), (PI), (\neg \text{Inf}''')\}$, успешно, поскольку этот набор *действительно* влечёт противоречие, что является основанием для отбрасывания (PI)? Заметим, что на данный момент мы получили, что если вещи причастны идее, то имеется бесконечно *много* идей. Но представляют ли собой эти «много идей» нечто *одно*, некую *одну* совокупность? Для того чтобы возникло противоречие между $\{(CC), (PI)\}$ и $(\neg \text{Inf}''')$ – т. е. чтобы регресс был «порочным» регрессом в соответствии с критериями из [Gratton, 2010. Р. 6–10] – достаточно, чтобы существование такой совокупности, которое следует из $(\neg \text{Inf}''')$, следовало из $\{(CC), (PI)\}$. Но оно не следует из $\{(CC), (PI)\}$. Поэтому, если АТЧ всё-таки является действенным аргументом, нам надо выявить, при каких дополнительных условиях существование такой совокупности всё-таки будет следовать из $\{(CC), (PI)\}$ и оценить приемлемость таких допущений. Учитывая это, мы попытаемся далее обнаружить такие дополнительные условия, которые при их добавлении к $\{(CC), (PI)\}$ порождают противоречие со следующим тезисом (подразумеваемым в $(\neg \text{Inf}''')$):

(-Col) Совокупности всех связей, порождаемых (CC), не существует.

Поскольку (ТМ1) является частным случаем (СС), полученный результат может быть распространён на (ТМ1). Обоснование ($\neg\text{Col}$) может быть получено из приведённого выше обоснования ($\neg\text{Inf}'$), но оно может быть существенно упрощено, ведь понятия «последовательность» и «бесконечный регресс» для такого обоснования не обязательны.

Пусть несколько вещей связаны друг с другом. Тогда, по (СС), возникает регресс связей или отношений, характеризующих эти несколько связанных вещей. Регресс связей, генерируемый (СС), плох не сам по себе и не потому, что количество этих связей оказывается бесконечным. Ключевым является то, что при допущении наличия исходных связываемых элементов и *всех* связей, или совокупности, содержащей исходные связываемые элементы и *все* связи, которые их связывают друг с другом или с другими связями, мы получаем, что существует такая связь, которая не принадлежит исходной совокупности. Таким образом, *все* связи из (СС) не могут быть в наличии. Видно, что это рассуждение следует схеме доказательства отсутствия множества всех ординалов, известного иначе как *Парадокс Бурали-Форти*.

Доказать, что совокупности *всех* связей, порождаемых (СС), не существует, можно и несколько другим способом. Можно сказать, что допущение существования совокупности *всех* связей, генерируемых (СС), влечёт, по (СС), существование такой генерируемой (СС) связи N^* , которая связывает *все* те и только те генерируемые (СС) связи, которые не связывают сами себя (связи не могут «связывать сами себя» в силу того, что в (СС), как мы писали выше, признаётся выполненным условие $N_1 \neq N_2$). Видно, что N^* парадоксальна – по образцу *Брадобрея* Б. Рассела. Таким образом, совокупности *всех* связей, порождаемых (СС), не существует.

Итак, мы ещё раз убедились в истинности ($\neg\text{Col}$), и нам, чтобы окончательно убедиться в валидности АТЧ и большой группы родственных ему аргументов, основывающихся на (СС), осталось установить дополнительное допущение, такое, что из него вместе с (СС) и (P1) следовало бы отрицание положения ($\neg\text{Col}$).

Одной из формулировок такого дополнительного условия может быть то, что мы назовём требованием полноты (**Completeness**) набора характеристик объекта, которое мы запишем в следующем виде:

(Comp) *Любой сложный объект конституируется всеми своими характеристиками.*

В (Comp) подразумевается, что любой объект, имеющий более одной характеристики, является сложным. Характеристиками объекта являются как свойства объекта, так и отношения его с ним самим или с другими объектами; отражением характеристик в предложениях об объекте являются одноместные и многоместные предикаты. Также подразумевается,

что в (Comp) высказывание о «всех характеристиках объекта» есть высказывание о «совокупности, содержащей все характеристики объекта».

Требование (Comp) не зависит от конкретного вида подразумеваемой концепции сложного объекта (по крайней мере, если речь идёт о двух классических теориях объекта³⁶, во всех их многочисленных модификациях), поэтому принимающий (Comp) не подвергается риску быть оспоренным приверженцами альтернативной концепции. Требование (Comp) можно интерпретировать как подразумевающее, что целое может называться «целым» только если оно является «целым, состоящим из частей», т. е. содержит *все* свои части. Вероятно, рассуждение Платона о целом и частях из *Parm.* 137c7–8 и *Theaet.* 205a4–7 можно трактовать как признание чего-то в этом роде. То же самое относится к пояснению Аристотеля в *Met.* Δ, 26, 1023b 26–27. Во всех этих случаях речь идёт о том, что целое (τὸ ὅλον) – то, что не лишено ни одной из своих частей или то, в чём ничто не отсутствует³⁷.

По (Comp), каждая из вещей a, b, c, \dots , существование которых провозглашается в (P1), конституируется совокупностью всех своих характеристик. Но такой совокупности характеристик, которая содержит все характеристики, порождаемые регрессом, описываемым (CC), которой какая-либо из вещей a, b, c, \dots должна обладать, поскольку эта совокупность, по (Comp), её конституирует, по (¬Col), не существует. Это является основанием для отбрасывания (P1). Теперь доказательство полностью завершено.

Теперь можно окончательно сказать, что обобщённая и дополненная версия АТЧ состоит в следующем.

1. Принимаются достаточно здравые посылки (CC), (Comp), (¬Col).
2. Принимается допущение (P1) для доказательства *a contrario*.
3. Из {(CC), (Comp), (P1)} выводится ¬(¬Col).
4. На основании получившегося противоречия между выведенным ¬(¬Col) и признаваемым (¬Col), принятое допущение для доказательства *a contrario* (P1) объявляется ложным.
5. Отрицание (P1) означает отрицание возможности для какой-либо вещи постигаться в качестве обладающей характеристикой F .

Следует заметить, что аргументы описанного вида свойственны многим философам, каждый из которых пытается достичь своих целей с помощью регресса, доказывая проблематичность либо всех возможных отношений или связей между объектами, либо отношений или связей определённого типа. В последнем случае аргумент используется «не на

³⁶ В первой теории, возводимой к Аристотелю, объект понимается как носитель свойств, или субстрат плюс *все* свойства объекта (*Met.* Z, 3, 1029a 1–25); во второй, возводимой к Д. Юму, Б. Расселу, Э. Дж. Айеру, объект понимается как пучок, содержащий *все* свойства объекта и только их, без какого-либо субстрата. См., например: [Loux, 1978. P. 107–115].

³⁷ См. также обсуждение этого в [Harte, 2002. P. 43].

полную силу», ведь лежащие в его основе допущения позволяют распространить аргумент на все возможные связи или отношения. Как мы видели, Платон в АТЧ доказывает лишь проблематичность отношения «причастность», хотя аргумент может быть легко обобщён без снижения надёжности принимаемых допущений. Такое обобщение делает аргумент даже более простым, поскольку отбрасывается группа допущений (произвольных и искусственных в том смысле, что аргумент прекрасно обходится и без них), ограничивающая область рассматриваемых отношений. Приведённый разбор АТЧ³⁸ здесь показателен, поскольку более общее *одно* допущение (ТМ1) значительно проще набора из *трёх* допущений {(ОМ'), (NI), (SP')}, о которых обычно дискутируют интерпретаторы АТЧ, а допущение (СС), являющееся обобщением (ТМ1), также и проще (ТМ1).

Сходная с платоновской «ограниченность» аргумента присутствует в рассуждении Зенона Элейского из 3.5–14 Lee, в котором доказывается, что не может существовать сущее, имеющее величину, поскольку это подразумевало бы бесконечное выявление точек, получающихся в результате дихотомии исходного сущего, его частей и т. д. Здесь отношением, которым ограничивается аргумент, является отношение «находиться посередине между».

Однако другой аргумент Зенона Элейского (10.3–8 Lee) можно трактовать как доказательство недопустимости *любых* связей или отношений между сущими, любого сложного объекта или целого, использующих (СС)³⁹. Здесь Зенон обобщает предыдущий аргумент: необходимым условием существования чего-то множественного (т. е. по меньшей мере двух различных сущих *A* и *B*) является наличие связи, которая является, в свою очередь некоторым сущим («объемлющим», «впередистоящим», «последующим») (τοῦ προύχοντος) сущим или «промежуточным» (μεταξύ) сущим, но уже в другом фрагменте, в 29 В 3 DK), ведь в противном случае связь между *A* и *B* будет отсутствовать, не будет «непрерывной». Однако новый набор сущих требует новой связи и т. д. до бесконечности.

Для идентификации целого и у Платона, и у Аристотеля важен порядок или способ соединения его частей⁴⁰. Этот порядок можно было бы условно

³⁸ Кроме АТЧ, регресс в начале *Второй гипотезы* платоновского «Парменида» (*Parm.* 142e3–143a2) при некоторых допущениях также можно рассматривать как доказывающий невозможность произвольного сложного объекта с использованием (СС).

³⁹ См. подробнее: [Берестов, 2012а; 2014а; 2014б].

⁴⁰ Платон в *Theaet.* 205b1–c1 рассматривает возможность того, что слог, как целое (τὸ ὅλον), не есть просто «совокупность» (τὸ πᾶν) букв. Если согласиться с Хартом [Harte, 2002. P. 277] в том, что Платон придерживался «холистского» понимания целого, и с тем, что часть зависит от её «контекста» в целом, то это пред-

назвать, например, «структурой целого». Но что такое этот порядок? Является ли он сам частью целого? Аристотель (*Met. Z*, 17, 1041b 15–22) пишет, что целое есть не только элементы, но, помимо них, ещё и «нечто иное». Мы могли бы интерпретировать это «нечто иное» как порядок элементов, связь или структуру, соединяющую элементы. Аристотель задаётся вопросом: является ли это «нечто иное», которое мы будем называть структурой, элементом того целого, в которое структура связывает элементы? Аристотель отвечает на этот вопрос отрицательно, поскольку, если структура – элемент этого целого, то в этом целом будет также присутствовать и вторая структура, которая связывает первую структуру с исходными элементами, составляя, таким образом, целое с первой структурой и исходными элементами. О второй структуре и её элементах можно сказать то же самое, что и о первой структуре и её элементах, таким образом, возникает бесконечный регресс структур, объявляемых частями исходного целого. Аристотель явно считает возникший регресс неприемлемым. Видно, что здесь аргумент работает «в полную силу», ведь Аристотель здесь доказывает невозможность *любого* способа соотнесения или соединения частей при условии, что этот способ является одним из объектов, нуждающихся в соотнесении, т. е., могли бы мы сказать, при условии принятия (СС).

Общеизвестно использование аргументов через регресс в скептицизме. В некоторых случаях можно довольно легко убедиться, что эти аргументы являются аргументами того же типа, что и АТЧ, с использованием ограничений на рассматриваемое отношение. В *Purr.* I, 166–172 Секст Эмпирик излагает скептический аргумент, в котором возникает бесконечный регресс обоснований для произвольного положения, так что здесь аргумент ограничивается отношением «обосновываться через». В других аргументах Секст выстраивает бесконечный регресс критериев истины. Отношение «является критерием истины для» является тем отношением, которым ограничивается аргумент в *Purr.* II, 93⁴¹.

Как отмечено в [Owen, 1986. P. 53], рассуждения Зенона Элейского из 3 Lee превосхищает «парадокс Брэдли»⁴². Аргумент Брэдли сходен с

полагает важность для идентификации целого и каждой его части способа соединения частей. Аристотель в *Met. Δ*, 26, 1023b 26–27 пишет, что целым (τὸ ὅλον) называется то, у чего положение частей создаёт различия, в отличие от «всего» или «совокупности» (τὸ πᾶν).

⁴¹ О корректности использования регресса Секстом Эмпириком см.: [Wieland, 2011].

⁴² Ф. Г. Брэдли приводит несколько формулировок рассуждения, которое позднее стало известно как «парадокс Брэдли» [Bradley, 1916. P. 31–33, 178]. Цель рассуждений Ф. Г. Брэдли состоит в доказательстве тезиса, согласно которому допущение существования сложного объекта ведёт к бесконечному регрессу связей, первая связь связывает компоненты исходного объекта, вторая первую связь с

аргументами Зенона Элейского в том, что он не накладывает никаких ограничений на рассматриваемые в аргументе связи между объектами. Гораздо более широко известен «регресс сходств» в аргументе Б. Рассела, призванном показать, что номиналистская попытка изгнать универсалии бесперспективна, так как допущение возможности наличия между вещами фундаментального отношения сходства влечёт признание сходства между теми сходствами, которыми сходны пары сходных вещей, что влечёт признание сходства между последними сходствами и т.д. до бесконечности [Рассел, 2001. С. 65; Russell, 1940. P. 327]. «Регресс фундаментальных отношений» вызывал живое обсуждение, различные авторы пытаются блокировать регресс⁴³, провозглашая, что не всё, что выглядит как связь или отношение в формальной записи, является подлинным объектом – см. обзор в [Loux, 1978. P. 26–27]. Аргумент, использующий «регресс фундаментальных отношений», в отличие от «парадокса Брэдли», работает «не в полную силу», ведь в нём рассматривается только связь, являющаяся «фундаментальным отношением», наиболее известными примерами которой являются «сходство» и «экземплификация» (иначе говоря, проявление свойства или отношения в вещах). Получается, что современные аргументы, однотипные с АТЧ⁴⁴, так же как и античные аргументы, могут работать как «в полную силу», так и «в неполную силу» – без ограничений на рассматриваемые отношения и с ограничениями на них.

Заключение

Итак, мы видим, что отбросить допущения, ведущие к АТЧ, «с ходу» довольно трудно. И дело здесь не только и не столько в том, что невозможно предложить интерпретацию платоновского понимания «причастности», не использующую эти допущения. Затруднения носят фундаментальный философский характер, так что отбрасывание каждого из допущений приводит к серьёзным проблемам.

исходными объектами и т. д. до бесконечности. На основании этого делается вывод о том, что множественность мира является лишь иллюзией, «видимостью», тогда как реальность абсолютно едина.

⁴³ См., например: [Wolterstorf, 1970. P. 102].

⁴⁴ Разумеется, было бы опрометчиво утверждать, что все аргументы, использующие бесконечный регресс, сводятся к аргументам рассматриваемого нами здесь типа, т. е. к использующим (CC). В любом случае, мы почти всегда можем представить весомые доводы в пользу того, что сам автор понимал аргумент иначе. Тем не менее частью смысла аргумента является его роль в современных дискуссиях, и интерпретации, использующие (CC), позволяют упростить аргумент, сделать его более ясным, что даёт возможность проследить эту его роль, хотя и опосредованную рассматриваемой интерпретацией.

В результате выявления оснований мы можем вскрыть некоторые предпосылки АТЧ, не зависящие от собственно платоновской системы, имеющие фундаментальный характер и отбросить которые гораздо труднее, чем собственно платоновские посылки, которые выглядят убедительно только в рамках платоновской системы. Эти предпосылки могут быть обнаружены уже у элеатов, кроме того, регресс, в котором они применяются, часто использовался и последующими философами для своих собственных целей, например в скептической аргументации.

Однако наиболее полно разрушительные следствия из рассуждения, частным случаем которого является АТЧ, были прослежены не Платоном и не скептиками, а элеатами, которые обосновывали самый общий случай: немыслимость любого сложного объекта, или объекта, описываемого через какие-либо связи или отношения. Таким образом, мы трактуем АТЧ как аргумент, родственный некоторым (дополненным, усовершенствованным и обобщённым) аргументам элеатов⁴⁵. При этом АТЧ уступает аргументам элеатов в степени общности, поскольку в нём обосновывается непостижимость только лишь «причастности», т. е. отношения между идеей и причастными ей вещами, которое задаётся допущениями для АТЧ и никак иначе, тогда как элеатовские аргументы претендуют на обоснование непостижимости *любой* связи между вещами *произвольных* типов, если связь связывает вещи в сложный или множественный объект.

Библиографический список

Берестов И. В. Regressus ad infinitum в обосновании Зеноном Элейским множественности сущего // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2011б. №4 (16). С. 131–145.

Берестов И. В. Довод regressus ad infinitum в обосновании множественности сущего у Парменида и Зенона Элейского // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012а. Т. 10, вып. 1. С. 82–111.

Берестов И. В. Новый элеатизм: можно ли придать вес аргументам «против множественности» Зенона Элейского? // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014а. Т. 12, вып. 2. С. 33–43.

Берестов И. В. Предполагаемый аргумент Зенона Элейского «против множественности сущего» из 29 В 2 ДК и его контекст // Ценности и смыслы. М., 2013б. № 3(25). С. 99–108.

Берестов И. В. Принцип «неразличимости тождественных» в парменидовском обосновании немыслимости множественности и различий в сущем // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011а. Т. 9, вып. 3. С. 135–144.

⁴⁵ См.: [Берестов, 2012а; 2012б].

Берестов И. В. Способы представления некоторых аргументов Зенона Элейского «против множественности» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2014в. №4 (28). С. 219–233.

Берестов И. В. Элеатовские аргументы против множественности существа в концепции мира Ума Плотина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012б. Т. 10, вып. 4. С. 122–133.

Берестов И. В. Элеатовские корни некоторых апорий о «причастности» из первой части платоновского «Парменида» // Платоновский сборник: Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, вып. 13) / ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. М.; СПб.: РГГУ; РХГА, 2013а. Т. 1. С. 266–318.

Берестов И. В. Эпистемологические основания «аргумента третьего человека» в «Пармениде» Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2014б. Том 15, вып. 3. С. 27–41.

Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 203–246.

Рассел Б. Математическая логика, основанная на теории типов // Логика, онтология, язык / сост., пер. и предисл. В. А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. С. 16–62.

Рассел Б. Проблемы философии. М.: Наука, 2001.

Рассел Б. Философия логического атомизма // *Рассел Б.* Избранные труды / вступит. ст. В. А. Суровцева; пер. с англ. В. В. Целищева, В. А. Суровцева. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2009. С. 121–222.

Aristotle. Aristotle's Metaphysics / ed. by W. D. Ross. In 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Benacerraf P. Tasks, Super-Tasks and the Modern Eleatics // Zeno's Paradoxes / ed. by Wesley C. Salmon. USA, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001. P. 103–129.

Black M. Achilles and the Tortoise // Zeno's Paradoxes / ed. by Wesley C. Salmon. USA, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001. P. 67–81.

Bradley F. Appearance and Reality. 6th ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1916.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W., hrsg. (=DK). Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zürich, Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964.

Frances B. Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the *Parmenides* // Ancient Philosophy. 1996. Vol. 16, No. 1. P. 47–64.

Gratton C. Infinite Regress Arguments. Dordrecht, Heidelberg, London; New York: Springer, 2010.

Harte V. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford; New York: Clarendon Press, 2002.

Kunen K. Set Theory: An Introduction to Independence Proofs. Amsterdam: Elsevier Science Publishers B. Y., 1992.

Lee H. P. D. Zeno of Elea. Cambridge: CUP, 1936.

Loux M. J. Substance and Attribute: A Study in Ontology. Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 1978.

Meinwald C. Plato's *Parmenides*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16, No. 2. P. 93–103.

Owen G. E. L. Zeno and the Mathematicians // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 45–61.

Plato. Plato's *Parmenides* / Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003.

Rist J. M. The Immanence and Transcendence of the Platonic Form // Philologus. 1964. Vol. 108. P. 217–232.

Russell B. Inquire into Meaning and Truth. London: Unwin and Allen, 1940.

Sellars W. Vlastos and "The Third Man" // The Philosophical Review. 1955. Vol. 64, No. 3. P. 405–437.

Thomson J. Tasks and Super-Tasks // Zeno's Paradoxes / ed. by Wesley C. Salmon. USA, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001a. P. 89–102.

Thomson J. Comment on Professor Benacerraf's Paper // Zeno's Paradoxes / ed. by Wesley C. Salmon. USA, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001b. P. 130–138.

Vlastos G. Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars // The Philosophical Review. 1955. Vol. 64, No. 3. P. 438–448.

Vlastos G. Plato's "Third Man" Argument (*PARM.* 132A1-B2): Text and Logic // The Philosophical Quarterly. 1969. Vol. 19, No. 77. P. 289–301.

Vlastos G. The Third Man Argument in the Parmenides // The Philosophical Review. 1954. Vol. 63, No. 3. P. 319–349.

Vlastos G. Zeno's Race Course // Journal of the History of Philosophy. 1966. Vol. 4, iss. 2. P. 95–108.

Wieland J. W. The Sceptic's Tools: Circularity and Infinite Regress // Philosophical Papers. 2011. Vol. 40, No. 3. P. 359–369.

Wolterstorff N. On Universals: An Essay in Ontology. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. 256 p.

АРИСТОТЕЛЬ О ЧАСТЯХ ДУШИ

Е. В. ОРЛОВ

Платон разделял душу на вожделеющую, страстную (или же яростную) и разумную, а также на душу с *логосом* и душу *без-логоса*. Аристотель принимает аналогичные деления души в сочинении «О душе»: части души – растительная (или же питательная), животная (или же ощущающая) и разумная, добавляя к ним способность стремления, а также душа в связи с *логосом* и *без-логоса*. Однако Аристотель не останавливается на делениях души, аналогичных платоновским. В «Никомаховой этике» сначала он делит душу на четыре части на основании способностей души – на две, имеющие *логос*: *эпистемическую* и *логистическую*, – и две *без-логосные*: как-то причастную *логосу* и питательную, а затем переходит к делению души на основании укладов души: искусство, рассудительность, *эпистема*, ум и *софия*. В настоящей лекции мы последовательно рассмотрим два вопроса:

1. Аристотель о способностях души в сочинении «О душе».
2. Аристотель о частях души в «Никомаховой этике».

I. Аристотель о способностях души в сочинении «О душе»

Аристотель рассматривает части души прежде всего в трактатах «О душе» (*De An.*) и «Никомахова этика» (*EN*). В *De An.* III 9 Аристотель задает вопрос (432a23): «...как надо говорить о частях души и сколько [их]?», – и обсуждает возможный ответ на него следующим образом (432a24-432b7):

«Ибо каким-то образом кажется, [что части души] беспредельны, и [есть] не только те, о которых говорят, разграничивая рассчитывающую (*λογιστικόν*), яростную (*θυμικόν*) и вожделеющую (*ἐπιθυμητικόν*), или же имеющую *логос* (*τὸ λόγον ἔχον*) и без *логоса* (*τὸ ἄλογον*); ибо на основании различий, через которые их отделяют, являются и иные части, в большей степени различающиеся [между собой, чем] указанные, [например] те, о которых мы уже говорили: питательная (*τὸ θρεπτικόν*), которая присуща растениям и всем животным, ощущающая (*τὸ αἰσθητικόν*), которую нелегко было бы отнести ни к *без-логосной*, ни к имеющей *логос*, далее, способность воображения (*τὸ φανταστικόν*), которая, [будучи] по бытию другой для всех [остальных частей], [вызывает] серьезную апорию: с какими из них она *та же* или *другая*, если кто-то полагает отделённые части души, – кроме того, способность к стремлению (*τὸ ὀρεκτικόν*), которая и

по *логосу* (λόγῳ), и по способности мнится *другой* для всех. И нелепо отрывать ее [от других частей души]; ибо желание (ἡ βούλησις) возникает в рассчитывающей [части] (ἐν τῷ λογιστικῷ), вожделение и ярость – в *безлогосной* (ἐν τῷ ἀλόγῳ), а стремление (ὄρεξις) будет в каждой, если душа из трех [частей]»⁴⁶.

В этом фрагменте Аристотель называет те части души, которые нам известны по диалогам Платона: λογιστικόν – *логистическую*, т. е. рассчитывающую (в пер. М. И. Иткина – способность рассуждения); θυμικόν – *яростную* (в пер. М. И. Иткина – способность страстей); ἐπιθυμητικόν – *вождеющую* (в пер. М. И. Иткина – способность желания) [Аристотель, 1975б]. *Логистическую* часть души в русскоязычном аристотелеведении обычно называют «разумной». Может быть, в некоторых случаях такой приблизительный перевод и достаточен, но не для нашей лекции.

Греческое слово λογιστικόν с точки зрения словообразования восходит к глаголу λογίζομαι – считать, рассчитывать. Этот глагол указывает прежде всего на арифметический счет, но не только (вообще, в древнегреческом языке есть и другой глагол, указывающий на арифметический счет – ἀριθμέω). Русский глагол «считать» тоже указывает на арифметический счет, но не только; например, по-русски можно сказать: «Я считаю, пора идти», – или даже так: «Я считаю, что это так-то». Русский глагол «считать», начиная с указания на арифметический счет, в конечном итоге может указывать на любое мыслительное действие. То же самое, судя по всему, касается и греческого глагола λογίζομαι. Далее мы будем переводить λογιστικόν как «рассчитывающая» способность души, или же как «расчетливость». Аристотель употребляет еще одну лексему, производную от глагола λογίζομαι, а именно ὁ λογισμός, которую мы будем переводить как «расчет». От этой лексемы в свою очередь образуется знаменитое слово ὁ συλλογισμός (силлогизм), которое буквально можно было бы скалькировать на русский как «со-расчет». Отметим также, что в оксфордском переводе *De An.* в рассматриваемом фрагменте λογιστικόν переведено как *calculative*. Английская лексема *calculus*, однокоренная с *calculative*, употребляется в английских названиях таких частей математической логики, как «исчисление предикатов» (predicate calculus) и «исчисление высказываний» (propositional calculus). В.А. Бочаров пишет [Бочаров, 1984. С. 6]:

«Термин *силлогизм* (от греч. συλλογίζομαι – рассчитываю, считаю) может быть переведен на русский язык как *вычисление*. Соответственно, термин *силлогистика* может трактоваться как однозначный, синонимичный русскому слову *исчисление*. Не желая каким-либо образом

⁴⁶ Здесь и далее Аристотель цитируется в пер. автора.

модернизировать концепцию Аристотеля и ставить знак равенства между трактовкой Стагирита и современным пониманием смысла термина «исчисление», нельзя все же не обратить внимания на эту синонимию, сам факт которой не является, видимо, случайным».

Получается, что если сводить аристотелевскую «логику» к силлогистике, то она относится скорее к расчету (λογισμός), чем к *логосу*. Вернемся к фрагменту 432a24–432b4. В этом фрагменте Аристотель называет еще один вариант разделения души: на имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и *без-логосную* (τὸ ἄλογον). М. И. Иткин в своем переводе *De An.* учитывает это разделение как «способности, основывающиеся и не основывающиеся на разуме» [Аристотель, 1975б]; Н. В. Брагинская в переводе *EN* – как «части души, обладающие суждением и не обладающие суждением» [Аристотель, 1984б]; Т. А. Миллер в переводе *MM* – как «разумные и неразумные части» [Аристотель, 1984а]. В *Pol.* I 2 Аристотель пишет (1253a9–15):

«...Среди животных только человек имеет *логос* (λόγον ἔχει); <...> *логос* же [служит] для выражения (ἐπὶ τῷ δηλοῦν) того, что полезно и вредно, а также справедливо и несправедливо...»

В данном фрагменте С. А. Жебелев переводит λόγον ἔχει (имеет *логос*) как «одарен речью» [Аристотель, 1984в]. К этому фрагменту восходит ставшее широко известным в латинской версии определение человека: *homo animal rationale est* (человек – рациональное животное). Мы же оставим λόγον без перевода, ограничившись транслитерацией «логос», ибо нам еще неоднократно будет встречаться упоминание «логоса» в разных контекстах; чтобы сравнивать их, удобнее иметь в виду именно «логос», а не «разум», «суждение», «речь» или еще что-то.

Представляют интерес оксфордские переводы τὸ λόγον ἔχον (имеющее *логос*) и τὸ ἄλογον (*без-логосное*) в *EN* и *Rhet.* как *the rational* (рациональное) и *the irrational* (иррациональное) [Aristotle, 1952a–c]. Аристотель подробно рассматривает разграничение души на имеющую *логос* и *без-логосную* в «Никомаховой этике». Мы еще обратимся к соответствующему содержанию *EN*, а пока лишь отметим, что к *без-логосной* части души Аристотель относит, в частности, питательную способность, которая имеется не только у людей, но и у растений и животных. Если мы будем называть питательную способность «иррациональной», то получится, что растения и животные в определенном смысле «иррациональные». Такое словоупотребление вызывает вопросы⁴⁷. По-русски мы скорее называли бы растения и животных «бессловесными». Судя по всему, в таком при-

⁴⁷ Вероятно, в данном случае Д. Росс употребляет слово *irrational* не в смысле противоразумный, а в смысле не-разумный, т. е. «не имеющий отношения к разуму».

близительно смысле соответствующая часть души и называлась у греков *без-логосной*.

Отметим также, что если в начале фрагмента (432a24–432b4) Аристотель *без-логосному* дважды противопоставляет *имеющее логос* (432a26, 30–31), то в конце фрагмента *без-логосному* он противопоставляет *логистическое*, т. е. рассчитывающее (432b5–6). Получается, что в *De An.* III он соотносит два варианта разграничения души так: *логистическое* = *имеющее логос*; *яростное и вожделеющее* = *без-логосное*. В *EN* Аристотель вносит существенное уточнение в это соотношение, о чем у нас еще будет речь.

В *De An.* III 9 Аристотель, приведя два варианта разграничения частей души, которые были известны в его время (разделение души на *логистическую*, *яростную* и *вожделеющую*, а также на *имеющую логос* и *без-логосную*), приводит еще ряд способностей души, которые можно было бы рассматривать как ее части: питательную (τὸ θρεπτικόν), ощущающую (τὸ αἰσθητικόν), способность воображения (τὸ φανταστικόν), способность к стремлению (τὸ ὁρεκτικόν). Далее он сосредоточивается на последней способности – способности стремления. Собственно, он и затеял обсуждение частей души в *De An.* III 9 ради этой способности. И мы рассмотрим эту способность, следуя за ним. Однако прежде чем обратиться к аристотелевскому истолкованию «способности к стремлению», мы бы хотели предложить своего рода «рабочую гипотезу». Аристотелевское рассмотрение «способности к стремлению» задает в *De An.* особенный контекст, а именно контекст «практического разума» (διάνοια πρακτική). Однако весьма вероятно, что новация Аристотеля в философии в целом (и в том числе в психологии и антропологии) сводится в конечном итоге к учению о теоретическом разуме (διάνοια θεωρητική), а не о практическом. Аристотелевское же учение о практическом разуме можно было бы рассматривать как его перетолкование философии предшественников; не всех, но многих, и в том числе Сократа и Платона. Если это так, то получилось бы, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума, а от себя добавляет философию теоретического разума.

В данном случае Аристотеля интересует, что приводит человека и животных в «движение по месту», т. е. что вызывает, как мы бы сказали сегодня, их пространственные перемещения: питательная способность не движет, считает Аристотель, ибо растения питаются не двигаясь (9, 432b14–19); способность ощущения не движет, ибо некоторые животные ведут неподвижный образ жизни (432b19–26). А далее Аристотель переходит к «расчетливости» и «так называемому уму». Остановимся на них подробнее (432b26–433a3):

«Но и расчетливость (τὸ λογιστικόν), и так называемый ум (ὁ κολούμενος νοῦς) не движут; ибо созерцательность (θεωρητικός) не созер-

цает ничего того, что осуществимо в поступке (πρακτόν), ничего не говорит об избегаемом и преследуемом, а движение всегда есть что-то или избегающее, или преследующее. Но и когда созерцается что-нибудь такое [т. е. осуществимое в поступке, ум] не побуждает тем самым избегать или преследовать. <...> Далее, и когда ум (τοῦ νοῦ) предписывает, а разум (τῆς διανοίας) подсказывает что-то избегать или преследовать, не движутся, а поступают, как, например, невоздержный (ὁ ἀκρατής), на основании вожделения (κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν)».

В этом фрагменте Аристотель упоминает расчетливость и «так называемый ум», но далее говорит только об уме, причем двояко: о созерцающем уме, который не созерцает осуществимое в поступке, и об уме, который созерцает осуществимое в поступке. Далее мы еще встретимся с подобного рода двойственностью в аристотелевском истолковании ума. Итак, этот фрагмент сообщает нам, что ни расчетливость, ни ум не движут, хотя роль расчетливости остается при этом непроясненной. Наконец, Аристотель пишет, что и стремление – не главное для движения (433a7–8):

«...ибо воздержные [люди, будучи подверженными] стремлению [или влечению?] и вожделению, не поступают согласно стремлению [или влечению?], а следуют уму».

Мы оставляем для ἡ ὄρεξις и τὸ ὀρεκτικόν общепринятые в русском аристотелеведении переводы «стремление» и «способность стремления», хотя данный фрагмент показывает, что, может быть, лучше были бы переводы «влечение» и «способность к влечению» (при этом надо было бы учитывать разницу между «вожделением» и «влечением»). Отметим, что Н. В. Брагинская иногда употребляет перевод «влечение», например в *EN I xiii 1102b30* (ὀρεκτικόν – подвластное влечению), хотя в большинстве случаев дает перевод «стремление», а как «влечение» в большинстве случаев переводит ἡ ἐπιθυμία (т. е. «вожделение») [Аристотель, 1975б]; и А. В. Кубицкий переводит ὄρεξις как «влечение» (например, в *Met. IX 5, 1048a11*), но не последовательно [Аристотель, 1934].

Глава *EN III 9* заканчивается, не дав нам ответа на вопрос, что же движет человека и животных. Ответ на этот вопрос Аристотель дает в следующей главе. В *EN III 10* Аристотель для ответа на этот вопрос прежде всего отчетливо различает ум на практический и теоретический. А далее заявляет (433a13–15):

«...движут по месту обе эти [способности], ум и стремление, а [именно] ум, который ради расчета (τοῦ λογιζόμενος), т. е. практический (ὁ πρακτικός); он различается с созерцающим (τοῦ θεωρητικοῦ) [т. е. теоретическим умом] целью».

Итак, расчетливость Аристотель относит к практическому уму. Человек, согласно Аристотелю, движется благодаря практическому уму («который ради расчета») и стремлению. В дальнейшем Аристотель называет

практический ум «критическим» (νοῦν κριτικόν) (в 12, 434b3). Вообще, словом κριτική, известным нам сегодня как «критика», во времена Аристотеля называли способность к чувственному восприятию (*An. Post.* II 19, 99b35). С точки зрения словообразования, κριτική восходит к глаголу κρίνω (чувственно различать). Отметим, что от этого же глагола образуется и слово ἡ κρίσις, известное нам как современное слово «кризис». Однако и его употребительное значение было иным. Во времена Аристотеля оно означало: распознавание, суждение в смысле распознавания, суд. Практический ум, будучи «критическим», оказывается чем-то близким к чувственному восприятию, он оказывается способностью распознавать предметы. Судя по всему, Аристотель следует здесь за словоупотреблением древних.

Далее мы конспективно изложим содержание *De An.* III 10, 433a9–30. У животных нет ни расчетливости, ни ума, но у них может быть воображение, поэтому они движутся благодаря воображению и вожделению как стремлению. Некоторые люди тоже иногда движутся за воображением, а не за практическим умом. Практический ум отличается от теоретического телеологичностью, и стремление телеологично. Предмет стремления и цель практического ума совпадают: начало практического ума (т. е. его цель) оказывается и началом *праксиса*. В конечном итоге движет нечто единое, а именно цель практического ума и предмет стремления, а таково благо (ἀγαθόν), причем не любое благо, а осуществимое в поступке, хотя оно может быть как настоящим, так и кажущимся (φαινόμενιον – феноменальным); в 10, 433b5–13 Аристотель добавляет, что предмет стремления неподвижен, т. е. движет неподвижное. Получается, что Аристотель связывает практический ум с благом, а не с истиной. Мы еще вернемся к вопросу об истине применительно к *практике*, а пока отметим, что в связи с практическим умом Аристотель говорит в данном случае о «правильности» (ὀρθός), т. е. о правильности усмотрения блага (433a26–27):

«Так, ум всегда – правильный, стремление же и воображение то правильные, то неправильные».

В связи с истолкованием «расчетливости» представляет интерес следующее замечание Аристотеля (433a23–25):

«...Ибо желание (βούλησις) есть стремление [или влечение?], когда же [ум] движет на основе расчета (κατὰ τὸν λογισμὸν), движет и на основе желания (κατὰ βούλησιν)...»

Итак, сначала Аристотель относит «расчетливость» к практическому уму; с учетом суждений Аристотеля, касающихся «расчетливости», за пределами *De An.* III 10 можно уточнить, что практический ум прежде всего усматривает цель, достойную стремления, а расчетливость прежде всего рассчитывает способы и средства достижения цели, причем рассчитывает их на основе стремления, а стремление Аристотель сводит к желанию; та-

ким образом, расчет, т. е. действие расчетливой части души, в конечном итоге совершается на основе желания.

В связи с тем, что Аристотель связывает «расчетливость» (*логистичность*) с расчетом способов и средств достижения цели, уместно вспомнить, что сегодня среди «управленцев» широко распространился термин «логистика», которым указывают прежде всего на «транспортные схемы», т. е. на расчет наиболее рентабельных и тем самым наиболее оптимальных способов доставки товара из пункта *А* в пункт *Б*. Более того, возникла даже отдельная учебная дисциплина – «логистика», цель преподавания которой на одном из интернет-сайтов определяют так: «Сформировать у учащихся *логистический* подход к управлению предприятием, *логистическое* мировоззрение, устойчивые знания в области управления материальными потоками и сопутствующими им информационными, финансовыми потоками, их оптимизации на макро- и микроуровне. Суть *логистического* подхода – сквозное управление материальными потоками». В целом, с нашей точки зрения, такое понимание *логистики* «вписывается» в аристотелевское понимание. Другое дело, что он рассматривал «логистику» как некую способность, присущую всем людям, а не только «управленцам», и проявляющуюся во всех жизненных ситуациях: не только экономических, но и политических, и бытовых и т. д.

Итак, получается, что Аристотель истолковывает платоновское разграничение души на рассчитывающую, яростную и вожделеющую части как разграничение души исключительно в контексте *практики*. Аристотель вообще не находит в платоновском разграничении души теоретического разума (как он сам его понимает). Знаменательно и то, что Аристотель оставляет за практическим разумом «благо», о котором так много писал Платон. Приведенные соображения и порождают предположение, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума; сам же он наряду с практическим вводит и теоретический разум.

Вернемся к чтению *De An.* III 10. Аристотель, определившись с началом «движения по месту» людей и животных, вновь возвращается к вопросу о частях души (433b1–4):

У тех же, кто разделяет части души, если их разделяют и отделяют на основе способностей, возникает очень много [таких частей]: питательная, способность ощущения, мыслительная (*νοητικόν*), способность совещаться и принимать решение (*βουλευτικόν*), и далее способность стремления; ибо эти [способности] больше различаются друг с другом, чем вожделение и ярость.

Обратим внимание, *логистическую* часть души Аристотель в данном случае вообще не учитывает, но зато вводит способность принимать решение (*βουλευτικόν*). Если уподобить вожделеющую душу у Платона расти-

тельной душе у Аристотеля (растительная душа имеет отношение к питанию и размножению), а яростную у Платона – животной (способности ощущения) у Аристотеля, то на место платоновской *логистической* части души Аристотель ставит мыслительную, способность принимать решения и способность к стремлению.

Скажем несколько слов о переводе βουλευτικόν (способность принимать решение). Во-первых, надо различать два глагола: βούλομαι (хотеть) и βουλευώ (совещаться, решать). От первого глагола образуется лексема βούλησις (желание), от второго – βουλευτικόν (способность совещаться и принимать решение). Переводчики не всегда обращают внимание на эту разницу. Так, М. И. Иткин дает один и тот же перевод для βούλησις (желание) в вышеприведенном фрагменте (433a23–25) и для βουλευτικόν (способность принимать решение) в рассматриваемом фрагменте (433b1–4); и там, и там он дает перевод «воля» (который и для βούλησις, с нашей точки зрения, спорен). В дальнейшем он переводит βουλευτικόν как «способность рассуждать» (что тоже весьма неопределенно). Греческое слово βουλευτικόν означает не только «принимать решение», но и «совещаться». Однако для краткости, вслед за Н. В. Брагинской, мы принимаем перевод «способность принимать решение». Н. В. Брагинская в комментарии к своему переводу поясняет: «При переводе этих терминов, к сожалению, исчезает связь их с *boulē* в значении “совет” и “совещание”, тогда как для слушателя Аристотеля было ясно, что *решение принимается* в результате совместного обсуждения, а не уединенного обдумывания-взвешивания» [Аристотель, 1984б. С. 707. Примеч. 15 к EN III].

Вообще, слова ἡ ἐπιθυμία (вожделение), ἡ βούλησις (желание), ἡ ὄρεξις (стремление или влечение) в сочинениях Аристотеля переводят на русский язык «как случится», что свидетельствует о недостаточном осмыслении переводчиками и комментаторами соответствующих определенностей, играющих важнейшую роль в психологии и антропологии Аристотеля, а также в космологиях древних, упоминаемых Аристотелем. Для иллюстрации существующего положения дел мы составили таблицу.

Таблица

–	ἡ ἐπιθυμία	ἡ βούλησις	ἡ ὄρεξις
<i>De An.</i> III 10	433a25-26	433a23	433a9
Оксфордский пер. ⁴⁸	desire	wish	appetite
Хамлин ⁴⁹	wanting	wishing	desire
Иткин ⁵⁰	желание	воля	стремление
<i>Met.</i>	I 4, 984b24	IX 5, 1048a21: βούληται	XII 7, 1072a26: ὄρεκτικόν
Первов ⁵¹	страсть	–	–
Кубицкий ⁵²	страсть	хотел	предмет желания
Апостл ⁵³	<i>desire</i>	wiches	the object of desire
Иткин ⁵⁴	вожделение	хотел	предмет желания

В качестве пояснения к таблице отметим, что Г. Г. Апостл различает переводы ἡ ἐπιθυμία (вожделение) и ἡ ὄρεξις (стремление) тем, что первое слово он переводит как *desire* (с курсивом), а второе – как desire (без курсива). В своем комментарии он дает полезные ссылки на соответствующие тексты Аристотеля, которые позволяют нам выяснить, что Аристотель рассматривал «вожделение» (ἐπιθυμία), «ярость» (θυμός) и «желание» (βούλησις) как разновидности «стремления» (ὄρεξις) (414b1–6, 700b22): «желание» есть расчетливое стремление к благу; «вожделение», будучи *без-логосным*, есть стремление к приятному (146b36–147a4, 414b5–6, 1369a1–4) [Aristotle, 1979. С. 456]. Мы не настаиваем на переводах: вожделение (ἡ ἐπιθυμία), желание (ἡ βούλησις), стремление или влечение (ἡ ὄρεξις), – а используем их как «рабочие». В этом вопросе была бы желательна помощь филологов, ибо для выбора наилучших переводов требуется выход за рамки «Корпуса Аристотеля» и древнегреческой филологии вообще в древнегреческие мифологию и поэзию. Требуется специального осмысления и отношение «воли» и «желания» применительно к античности.

Мыслительная способность (νοητικόν), судя по всему, относится Аристотелем и к практическому, и к теоретическому уму; способность принимать решения (βουλευτικόν) и способность к стремлению – к практическому. «Преимуществом» расчетливости оказывается у Аристотеля,

⁴⁸ [Aristotle, 1952b].

⁴⁹ [Aristotle, 1993].

⁵⁰ [Аристотель, 1975б].

⁵¹ [Аристотель, 2006].

⁵² [Аристотель, 1934].

⁵³ [Aristotle, 1979].

⁵⁴ [Аристотель, 1975а].

судя по всему, не мыслительная способность, а способность принимать решение. Так, в дальнейшем он пишет, что нет способности стремления без воображения, а воображение разделяет на чувственное и расчетливое (10, 433b27–29) и уточняет, что чувственное воображение (ἡ αἰσθητικὴ φαντασία) присуще всем животным, а воображение на основе способности принимать решения – только расчетливым (11, 434a5–7). Далее Аристотель, хотя и неопределенно, но связывает способность принимать решения с силлогизмами и тем самым (хотя и косвенно) связывает и расчетливость с силлогизмами (11, 434a10–15). В данном случае Аристотель не дает никаких пояснений, о каких силлогизмах речь. Но если исходить из аристотелевской системы мышления в целом, то можно с уверенностью сказать, что речь идет о практических силлогизмах. Более подробно Аристотель рассматривает их в «Никомаховой этике», к которой мы обратимся далее. А сейчас лишь отметим, что в практическом силлогизме одна посылка универсальная, а другая единичная. Именно об этом идет речь в завершении *De An.* III 11, т. е. в 434a16–21.

Итак, в *De An.* Аристотель называет «расчетливыми» фактически все способности души, так или иначе касающиеся практического разума, а в некоторых контекстах и теоретического. В то же время разделение души на основании способностей: питательной, способности ощущения, мыслительной, способности принимать решение и способности стремления, которое Аристотель приводит в *De An.* III 10, 433b1–4, – не последнее у него. Мы еще встретимся с несколько иным разделением души на способности в *EN* VI, а сейчас обратимся к тем главам *EN*, в которых Аристотель ведет речь о душе, имеющей *логос* и не имеющей.

II. Аристотель о частях души в «Никомаховой этике»

Аристотель, в сочинении «О душе» лишь упомянув разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, более подробно рассматривает это разделение в «Никомаховой этике» (*EN*) I xiii 1102a26–1103a10 и VI i. В *EN* I xiii Аристотель пишет (1102a26–28):

«Иногда довольно [неплохо] о ней [т. е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις), и ими надо воспользоваться, например, что одно в ней *без-логосное* (τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι), а другое имеет *логос* (τὸ δ' ἄλογον ἔχον)».

Что касается «экзотерических сочинений», на которые ссылается Аристотель, то Н. В. Брагинская пишет, что «речь идет либо о несохранившихся “популярных” сочинениях самого Аристотеля (диалоги), либо о широко известных сочинениях других авторов – не перипатетиков» [Аристотель, 1984б]. От себя добавим, что вообще-то в «Большой этике» указывается, что это разделение ввел Платон (*MM* I 1, 1182a23–26) [Аристотель, 1984а]. В *MM* I 1, 1182a15–23 сообщается также, что Платон

ввел это разделение, потому что Сократ свел добродетели к *эпистемам* и вообще не учитывал страсти и нравы людей, т. е. не учитывал *без-логосную* часть души. Аристотель не только учитывает *без-логосную* часть души, но и подвергает ее дальнейшему разделению; он разделяет три части души: (1) *без-логосную*, а именно питательную (1102a32–1102b12), (2) как-то причастную *логосу* (μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου) (1102b13–1103a1) и (3) имеющую *логос* (1103a1–3). Для нас в данном случае наибольший интерес представляет вторая часть души, которая как-то причастна *логосу*.

Аристотель, приступая к рассмотрению души как-то причастной *логосу*, прежде всего различает людей воздержных (ἐγκρατοῦς) и невоздержных (ἄκρατοῦς). Он подробно рассматривает воздержность и невоздержность в *EN* VII i–x. Мы сейчас не будем обращаться к этим главам, а ограничимся тем, что Аристотель говорит в *EN* I xiii: в людях по природе есть что-то иное помимо *логоса* (παρὰ τὸν λόγον), что борется и тянет против *логоса*; побуждения невоздержных людей противны *логосу* (1102b14–23); и в душе есть что-то помимо *логоса* (1102b23–25); у воздержных людей это «что-то» повинуется (πειθαρχεῖ) *логосу*, а у благоразумных (σώφρονος) и мужественных это «что-то» еще более послушно (εὐκόωτερον) *логосу*; поэтому это «что-то» как-то согласуется (ὁμοφωνεῖ) с *логосом* (1102b25–28); получается, что *без-логосная* душа двойственна (1102b28–29); и далее Аристотель пишет (1102b29–33):

«Ибо растительная [душа] никак не приобщена к *логосу*, вождедеющая же и вообще способная к стремлению как-то причастна [*логосу*], поскольку послушна ему и повинуется ему; так, когда мы говорим: “имеет *логос* отца и друзей”, – [мы имеем в виду] не [такой *логос*] как у математиков».

Итак, в *без-логосной* душе Аристотель разграничивает питательную часть и часть души, как-то причастную *логосу*. Наряду с ними есть еще и душа, имеющая *логос*, но пока о ней речи не идет. В вышеприведенном фрагменте Аристотель в связи с душой, как-то причастной *логосу*, пишет о «*логосе* отца» и отличает его от «*логоса* математиков». Что касается «*логоса* математиков», то имеется в виду *логос*, с которым мы встречаемся в теории пропорций (*пропорция* по греч. – ἀναλογία). В *EN* V iii Аристотель дает такое определение: «*Аналогия* есть равенство *логосов*» (1131a31), что Н. В. Брагинская переводит как «пропорция есть приравнивание отношений». Евклид излагает учения о пропорциях в V и VII книгах своих «Начал»; в этих книгах мы можем найти и соответствующие определения «*логоса* математиков» как отношения величин (*Euclid*, v, *HOR* 1–6) [Евклид, 1950]. Выше мы уже обращали внимание на то, что в оксфордских переводах «душа, имеющая *логос*, и *без-логосная*» представлены как «рациональная и иррациональная». В связи с «*логосом* математиков» мы вновь встречаемся во вторичной аристотелеведческой литературе с «рациональностью и иррациональностью». Известно, что древние греки открыли

существование несоизмеримых величин. А. В. Ахутин напоминает: «Несоизмеримые величины назвал ἄλογοι [т. е. без-логосными. – Е. О.] Тезтет, герой одноименного платоновского диалога. Греческое ἄλογος перевел на латынь словом irrationalis Марциан Капелла (470 г. н. э.)» [Ахутин, 2007. С. 303]. В этом смысле отношения (логосы) величин стали называть «рациональными» и «иррациональными».

А теперь давайте обратимся к «логосу отца». Н. В. Брагинская поясняет: «Среди значений слова “логос” у перипатетиков Теон Смирнский упоминает и логос в смысле *отношения* почитаемого и почитающего: когда кто-то почитает кого-то и подчиняется ему, то о нем говорят, что он *имеет логос* почитаемого <...> “иметь суждение (логос)” означает тем самым не только “быть разумным, рациональным”, но и “подчиняться чужому разуму”, “слушаться”. Таким образом, “сам язык” подсказывает Аристотелю: “стремящееся” – это часть души, “имеющая суждение” в том смысле, что она подчиняется суждению обладающего суждением в собственном смысле» [Аристотель, 1984б]. Со своей стороны мы бы добавили, что Аристотель, ведя речь о *логосе* отца, имеет в виду не только сыновье послушание, но и сам «логос отца», т. е. «правильный логос» (ὁ ὀρθὸς λόγος), который сын перенимает от отца и тем самым делает его своим. «Правильный логос» – это некое жизненное правило (некая сентенция). Сын, перенимая это жизненное правило от отца, проявляет послушание этому жизненному правилу и тем самым проявляет послушание «логосу отца».

До сих пор мы рассматривали те случаи, когда Аристотель пишет о разграничениях души не от своего лица, а ссылается на третьих лиц: «[есть] не только те [части души], о которых говорят» (432a24–25), «у тех же, кто разделяет части души» (433b1), «иногда довольно [неплохо] о ней [т. е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях, и ими надо воспользоваться, например, что одно в ней *без-логосное*, а другое имеет логос» (1102a26–28). От своего лица Аристотель пишет о разделении души на основании способностей (уже с учетом деления души на имеющую логос и без-логосную) в «Никомаховой этике» VI. Так, в EN VI i Аристотель ставит вопрос: *что* есть «правильный логос»? (1138b18–34: ὁ ὀρθὸς λόγος; в пер. Н. В. Брагинской – «верное суждение» [Аристотель, 1984б], в пер. Т. В. Васильевой в EE, например в III 4, 1231b32–33, – «здравый рассудок» [Аристотель, 2002], в пер. Т. А. Миллер в MM – «правильное рассуждение» [Аристотель, 1984а]), но для начала он вновь вспоминает о частях души (i 1139a3–15):

«Прежде уже было сказано, что есть две части души: имеющая логос и без-логосная; ныне же надо разделить тем же способом ту [часть души], которая имеет логос. Положим, [что есть] две [части души], имеющей логос: одна та, благодаря которой мы созерцаем такое сущее, начала которо-

го не могут быть иначе (*μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*); другая та, [благодаря которой мы созерцаем такое сущее, начала] которого могут быть [иначе]; ибо относительно другого по роду и части души, относящиеся по природе к каждому из них, другие по роду, если познание присуще им на основании какого-то сходства и свойственности. Скажем, что одна из них *эпистемическая* (*ἐπιστημονικόν*), а другая *логистическая* (*λογιστικόν*); ибо принимать решения (*βουλευέσθαι*) и рассчитывать (*λογίζεσθαι*) – *то же*, никто не принимает решений касательно того, что не может быть иначе. Так что расчетливость (*τὸ λογιστικόν*) есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*.

Если ранее Аристотель разграничил две части *без-логосной* души, то теперь он разграничивает две части души, имеющей *логос*. Для этого раграничения он принимает дистинкцию: сущее, начала которого не могут быть иначе, и сущее, начала которого могут быть иначе. Это – важнейшая для Аристотеля онтологическая дистинкция, восходящая, возможно, к парменидовскому разделению «Пути истины» и «Пути мнения». Последнее предложение вышеприведенного фрагмента: «Так что расчетливость есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*» – можно рассматривать как обращение к тем, кто разделял душу на вожделение, ярость и расчетливость, т. е. рассматривал душу, имеющую *логос*, только как расчетливую. Аристотель же, во-первых, принимает некое *экзотерическое* разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а во-вторых, принимает разделение сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, что позволяет ему разделить душу, имеющую *логос*, на *эпистемическую* и *логистическую*, и вместе с тем разделить теоретический и практический разум. Итак, Аристотель останавливается на четырех частях души – на двух, имеющих *логос*: *эпистемической* и *логистической*, – и двух *без-логосных*: как-то *причастной логосу* и *питательной*. Питательную часть души Аристотель в явном виде называет «четвертой» в *EN VI xii 1144a9–10*. Кратко с полемикой по поводу того, сколько частей души учитывал Аристотель, можно познакомиться по комментарию Н. В. Брагинской к *EN* [Аристотель, 1984б. С. 700–701; примеч. 70 к *EN I*. С. 729; примеч. 58 к *EN VI*].

Отметим также, что в дальнейшем Аристотель называет *логистическую* часть души *доксастической* (*δοξαστική* – способной составлять мнения), т. е. той, которая имеет дело с мнениями, т. е. с тем, что может быть иначе (*VI v 1140b25–28, xiii 1144b14*). Именно так учитываются эти две части души в «Аналитиках». В *An. Post. I 33* Аристотель различает два варианта «допущения непосредованных посылок»: допущение того, что может быть иначе, т. е. не-необходимо (мнение, *δόξα* – 89a2–4), и допущение того, что не может быть иначе, т. е. необходимо (недоказываемая эпистема, *ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος* – 8b30–32, 35–37) [Орлов, 2008. С. 149]. Так что в

конечном итоге Аристотель учитывает две части души, имеющей *логос*, как *эпистемическую* и *доксастическую*. Надо еще иметь в виду и то, что в каждую из этих частей души Аристотель включает целый ряд способностей, т. е. он называет «эпистемической» или «доксастической» не одну какую-либо способность, а группы соответствующих способностей. Расчетливость оказывается в этом случае лишь одной из способностей, входящих в *доксастическую* часть души. Так, «шаг за шагом» Аристотель ограничивает «сферу деятельности» расчетливости.

Разделение души человека на четыре части: *эпистемическую*, *доксастическую*, причастную *логосу* и питательную – представляет собой разделение души на основании способностей. Однако Аристотель не ограничивается разделением души на основании способностей, ибо душа человека, с его точки зрения, не исчерпывается способностями. Он усматривает в душе не только способности (*δύναμις*), но и состояния (*πάθη*), и уклады (*ἔξις*). К состояниям души Аристотель относит страсти, а к укладам – добродетели. Особняком в этом ряду стоит *логос*, ибо *логос* не является ни способностью, ни состоянием, ни укладом. *Логос* представляет собой некое условие возможности некоторых способностей и укладов, а также некую цель деятельности разумных укладов души. Аристотель, исходя из разделения души на имеющую *логос* и *без-логосную* и учитывая ту часть *без-логосной* души, которая как-то причастна *логосу*, разделяет добродетели на *дианоэтические* (*διανοητικάς* – разумные) и *этические* (*ἠθικάς* – нравственные) (*EN* I xiii, 1103a3–7), а далее переходит от рассмотрения способностей души к рассмотрению ее укладов (1103a7–10), имея в виду, что есть уклады нравственные и разумные (*дианоэтические*). К последним Аристотель относит искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и *софию* (но не только). Возникают вопросы: а зачем Аристотель наряду со способностями вводит еще и уклады души? и почему он относит добродетели к укладам, а не к способностям? В качестве первоначального пояснения приведем следующие слова Аристотеля (*EN* VI xii 1143b21–28):

«Если рассудительность касается справедливого [или правосудного], прекрасного (*καλὰ*) [т. е. хорошего] и блага для человека, и это практическое дело (*πράττειν*) благого мужа, мы ведь [будем] ничуть не *практичнее* (*πρακτικώτεροι*) [т. е. не способнее практически осуществить их], ведая это [т. е. ведая, *что* есть справедливое, прекрасное и благое], если добродетели – уклады; как [не будем] ни здоровыми, ни крепкими, что говорится не в том [смысле], как их сотворить, а в том, что они – уклады; ибо ведая, [*что* есть] здоровье и гимнастика, мы [будем] ничуть не *практичнее* [т. е. не способнее практически осуществить их]».

Одно дело – ведать, *что* есть здоровье; другое дело – быть здоровым. Аналогично Аристотель подходит и к рассудительности: одно дело – ведать, *что* есть справедливое, прекрасное, благое; другое дело – осуществ-

лять справедливое, прекрасное, благое в своих поступках и в целом в жизни. Второе в каждом из этих противопоставлений Аристотель называет укладом, а не способностью (в данном случае имеются в виду прежде всего познавательные способности). На необходимости для добродетельной жизни осведомленности человека в том, *что* есть та или иная добродетель, акцентировал внимание Сократ. Аристотель же, вводя в рассмотрение уклады, акцентирует тем самым внимание на том, что такой осведомленности для добродетельной жизни недостаточно, нужны еще сами добродетели как уклады души; причем это касается как нравственных добродетелей, так и разумных (имеется в виду, что ведать, *что* есть та или иная добродетель тоже надо, но этого недостаточно).

При рассмотрении способностей и укладов в психологии и антропологии Аристотеля важно не упустить еще один момент. Аристотель пишет как о способностях души, так и о способностях укладов души, т. е. он понимает способности двояко. Применительно к разумению (*эпистеме*) как укладу души Аристотель в явном виде пишет о двух вариантах способностей в *De An.* II 5, 417a21–b1: из этого фрагмента следует, что Аристотель разделяет разумение в возможности (в двух вариантах) и разумение в деятельности. Одно дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен приобрести знание; другое дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен применить уже приобретенное знание; и третье дело – деятельное разумение, т. е. применение уже приобретенного знания. Добавим, что то же касается и рассудительности: одно дело – способность узнать, *что* есть, например, справедливость, другое дело – быть способным поступать справедливо. Отсюда необходимость не только обучения как сообщения учащимся некоего «содержания», но и воспитания как формирования у них определенных укладов души. Воспитание необходимо не только для формирования у юношества определенных нравственных укладов души, но и разумных; для последних необходимо, по крайней мере, некий *тренинг* в качестве «воспитания». Не случайно в философских школах Древней Греции так много занимались диалектическими беседами, которые не столько «информировали» учащегося, сколько формировали у него соответствующие разумные уклады души.

Итак, мы показали, что изначальное аристотелевское разделение души на растительную, животную и разумную части получает в сочинениях политического цикла дальнейшее развитие за счет включения в рассмотрение *логоса*. Растительная (питательная) душа остается питательной. Животная (ощущающая) душа становится способностью к вожделению, желанию, стремлению и рассматривается в ее отношении к *логосу*: каким образом наши стремления причастны *логосу*? Разумная душа становится душой с *логосом*; сначала она разделяется на *эпистемическую* и *логистическую*

части, а затем рассматривается как ряд разумных укладов души: искусство, рассудительность, *эпистема*, ум и *софия*-мудрость.

Библиографический список

Аристотель. Метафизика / пер. А. В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

Аристотель. Метафизика / пер. М. И. Иткина; коммент. А. В. Сагадеева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 1 (1975а). С. 63–367, 451–499.

Аристотель. О душе / пер. П. С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М. И. Иткиным // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т.1 (1975б). С.369–448.

Аристотель. Большая этика / пер. Т. А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 4 (1984а). С. 295–374, 752–759.

Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 4 (1984б). С. 53–293, 687–752.

Аристотель. Политика / пер. С. А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. Т. 4 (1984в). С. 375–644.

Аристотель. Эвдемова этика: кн. III / пер. Т. В. Васильевой // *Вопросы философии*. 2002. № 1. С. 153–164.

Аристотель. Метафизика / пер. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.

Бочаров В. А. Аристотель и традиционная логика. М.: Изд-во МГУ, 1984.

Евклид. Начала: в 3 т. / пер. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при участии И. Н. Веселовского. М.; Л.: Гос. изд-во технико-теоретической лит-ры, 1950.

Орлов Е. В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // *Вестник НГУ*. Серия: Философия. 2008. Т. 6, вып. 2. С. 145–151.

Aristotle. *Nicomachean Ethics* / transl. by *D. W. Ross* // *Great Books of Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952a. Vol. 8–9. Vol. 9. P. 339–444.

Aristotle. *On the Soul* / transl. by *J. A. Smith* // *Great Books of Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952b. Vol. 8–9. Vol. 8. P. 631–672.

Aristotle. *Rhetoric* / transl. by *W. Rhys Roberts* // *Great Books of Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952c. Vol. 8–9. Vol. 9. P. 593–675.

Aristotle. *Metaphysics* / transl. with Comment. by *H.G. Apostle*. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979.

Aristotle. De Anima: Books II and III (with passages from book I) / transl. and Notes by D.W. Hamlyn. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (rep. 2001).

Euclidis elementa: vols. 1–4 / ed. E. S. Stamatis (post J. L. Heiberg). 2nd ed. Leipzig: Teubner, 1969–1973.

Essays on Aristotle's De Anima / ed. by M. Nussbaum and A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 2003.

ЭТИЧЕСКИЙ РИГОРИЗМ РАННЕЙ СТОИ

А. А. САНЖЕНАКОВ

Философия и этика Ранней Стои по праву занимает ключевую позицию в общем историко-философском процессе. Унаследовав идеи Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля, мегариков и киников, Стоя стала одной из самых крупных школ эллинизма (наряду со скептиками и эпикурейцами). Интеллектуальный вклад стоицизма в историю западного мира простирается далеко за пределы античности. К числу наиболее значимых стоических новаций следует отнести оригинальную онтологию, включающую теорию бестелесного *лектона*, и логико-семантические разработки, во многом отличные от предыдущей перипатетической традиции. Однако многовековую славу стоики snискали не благодаря изысканиям в онтологии и гносеологии, но прежде всего своей этической доктриной. Главной причиной тому послужил колоритный образ стоического мудреца, благодаря которому слово «стоик» стало нарицательным. Это слово ассоциируется с мужественным человеком, который бесстрастно преодолевает все превратности судьбы. В то же время созданный стоиками образ мудреца не является уникальным, подобный морально-нравственный идеал характерен для киников и многих других античных философов, в особенности философов эллинистического периода. «Античные стоики в своих учениях, безусловно, выдвигали на первый план понятие такого спокойного и всегда уравновешенного, даже почти, можно сказать, какого-то бесчувственного мудреца. Но весь вопрос заключается в том, что такой мудрец и такой идеал внутренней свободы в античности вообще характерен для многих философских учений. В таком спокойном и уравновешенном мудреце, которого проповедовали стоики, собственно говоря, нет ничего оригинального, поскольку и почти все досократовские мыслители, и Платон, и Аристотель, и эпикурейцы, и скептики, можно сказать, и вообще все античные философы, включая неоплатоников, этих последних представителей умиравшей в их времена античной философии, всегда лелеяли этот идеал внутренней свободы; и спокойный, уравновешенный мудрец был почти всегда целью античных философских стремлений» [Лосев, 2000. С. 101]. Тем не менее именно стоики довели образ античного мудреца до логического завершения, максимально заострив проблему соотношения внутреннего душевного мира, подвластного человеку, и внешнего мира,

события которого человек бессилён контролировать. Именно на базе анти-тезы «подвластное / неподвластное» выстроено понятие стоического мудреца. Человек способен изменить свои суждения и эмоции относительно окружающего мира, но не способен изменить окружающий мир. Эпиктет, римский философ-стоик II–III вв., выразил это так: «...боги сделали зависящим от нас только самое лучшее из всего и главенствующее – правильное пользование представлениями, а все остальное – не зависящим от нас» [Беседы Эпиктета, 1997. С. 40]. Непосредственным образом с этим убеждением связана проблема соотношения морального и неморального в раннестоической этике.

Проблема соотношения морального и неморального в раннестоической этике

Основоположники стоицизма постулировали, что «из существующего (ὄντων) одно является благом (ἀγαθά), другое – злом (κακά), третье же – безразличным (ἀδιάφορα)» (ФРС I 190; III 70). Несмотря на то, что три эти области вычленились самими стоиками из «существующего», по всей видимости, речь идет не просто о свойствах и качествах тех или иных объектов, но прежде всего об отношении человека к этим объектам. Это разделение призвано провести демаркационную линию между моральной и неморальной областями. Иначе говоря, дистрикция на благо, зло и безразличное в первую очередь рассматривалась стоиками как некая общая схема, способствующая субъекту правильно выстроить свою моральную мотивацию и деятельность.

Благо в этике Ранней Стои понималось как добродетель (ἡ ἀρετή) и определялось как «завершенное состояние души» (ФРС III 197), а также как *единственная* цель (τέλος) жизни человека. Как и большинство античных мыслителей, стоики именовали эту конечную цель «счастьем» (ἡ εὐδαιμονία), определяя ее как жизнь согласную с природой. Зло же они считали противоположное, т. е. жизнь, протекающую в несогласии с природой, и квалифицировали ее как порок (ἡ κακία), который есть не что иное, как состояние души, но, в отличие от блага, не является завершенным и неизменным. Благо следует избирать, порок – избегать (ФРС I 366), все прочее они расценивали как безразличное (τὸ ἀδιάφορον), т. е. как то, что с точки зрения абсолютной морали недостойно ни избрания, ни избегания. В то же время, согласно стоикам, лишь немногие могут считаться воистину добродетельными и благими. Моральные абсолюты в полной мере реализованы только в мудреце (ὁ σοφός). Поэтому только мудрец обладает благом и добродетелью.

Из всего сказанного следует, что если человек обладает благом и достиг конечной цели жизни, то все прочее лежит вне сферы его интересов и стремлений (ибо для мудреца высшая и единственная цель – это совер-

шенное состояние его собственной души, т. е. благо). Поэтому любая деятельность такого человека, направленная на что-то иное помимо блага, будет противоречить допущению, что данный человек обладает благом⁵⁵. В то же время сами стоики нарушают эту стройную и ригористическую систему, когда начинают различать в сфере безразличного предпочитаемое (προτιμότερον) безразличное и не предпочитаемое (ἀποπροτιμότερον), каждое из которых детерминирует мотивацию и образ действий индивида (первое вызывает к себе влечение, ибо согласно с природой, второе – отторжение, ибо противно природе) (ФРС I 192; III 122). При этом необходимость производить выбор в рамках безразличного и действовать согласно этому выбору налагается на всех людей, даже на мудреца – того, кто уже обладает благом и, казалось бы, не нуждается в каких-либо выборах и действиях.

Таким образом, налицо противоречие⁵⁶: с одной стороны, человек, обладающий благом, не совершает выбор в рамках безразличного, ведь в противном случае он стремился бы к чему-то иному, чем к обладанию совершенным состоянием души или благом. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом, обладающим благом. Иначе говоря, внеморальная область, с одной стороны, не является предметом специального внимания морального субъекта, с другой стороны, избежать взаимодействия с ней невозможно.

Область внеморального как базис для моральных поступков

Как уже было сказано, добродетельный человек с необходимостью производит выбор во внеморальной области безразличного. Это подтверждается следующим свидетельством Климента Александрийского: «...без “средних вещей”, которые представляют собой материю (ὕλη) [действий], невозможны ни добродетельные, ни дурные действия» (ФРС III 114). Речь идет о том, что имеется, условно говоря, некая «средняя» область, где благо и зло, добродетель и порок реализуются на практике. Поэтому мудрец не может полностью избежать безразличного (так как жизнь любого человека сопряжена с деятельностью). Как это выразил Н. Уайт в своей статье «Стоические ценности»: «...ставит в тупик то, что состояние, которое есть цель жизни и единственное благо, должно быть частично склонностью

⁵⁵ Иными словами, если некто стремится не к благу (которое есть совершенное состояние души), то он не является мудрецом, ибо мудрец избирает и стремится к совершенному состоянию души и только к совершенному состоянию души. Человек немудрый и порочный полагает за благо все что угодно из области безразличного, но только не совершенство собственной души.

⁵⁶ Заметим, что данное противоречие было закреплено в виде терминологического несоответствия: в «безразличном» (которое по определению не поддается градации) вычленяется «предпочитаемое безразличное» и «непредпочитаемое».

выбирать или делать нечто, что является безразличным, т. е. не является ни благом, ни плохим» [White, 1990. P. 42].

Благо стоики понимали не только в узком смысле (согласно такому пониманию, благо есть добродетель, под которой подразумевается особое законченное состояние души), но и в более широком (согласно этому пониманию, благо есть не только добродетель, но еще и добродетельный человек, и добродетельные действия). Этому широкому истолкованию блага Я. Мансфельд дает такое пояснение: «Главная идея, очевидно, состоит в том, что если имеется добродетельное действие, то имеется и добродетель, и если наличествует добродетельный агент, то имеется добродетельное действие и добродетель. Но добродетель сама по себе остается денотатом главного значения “блага”» [Mansfeld, 1989. P. 487]. Иначе говоря, понятие «добродетельного действия» включает в себя понятие «добродетель», а понятие «добродетельный человек» включает и «добродетель», «добродетельное действие». Такой тип отношений в логике называется «отношением подчинения». Понятие «добродетельное действие» находится в подчинении понятию «добродетель». Это следует понимать так, что необходимым условием добродетельного действия является добродетель, а необходимыми условиями существования добродетельного человека являются добродетель и добродетельные действия. Иными словами, если мы имеем добродетельного человека (родовое понятие), то мы имеем и добродетельные действия, и добродетель (видовые понятия). На это сами стоики не раз обращали внимание: любое действие мудреца, постулировали они, – нравственно-прекрасно. Например, они утверждали, что достойные люди «все делают безупречно, так как ведут себя мудро, здраво и во всем прочем добродетельно» (ФРС I 216). Для стоиков было принципиально важно, что мудрец *ни в чем* не погрешает и *все* его поступки добродетельны. В связи с этим следует поставить несколько вопросов. Если добродетельные действия и добродетельные люди не мыслимы в отрыве от добродетели самой по себе, то можем ли мы вести речь о добродетели самой по себе без добродетельных поступков и агента, который реализовывал бы добродетель на практике? Другой, не менее важный вопрос, какое благо избирает мудрец – благо в узком и собственном смысле (добродетель) или же благо в широком смысле (быть добродетельным человеком и совершать добродетельные поступки)? По всей видимости, ответить на эти вопросы можно следующим образом. Стоики не были склонны мыслить идеями, отвлеченными от материальных предметов, им был чужд платонизм, в теории познания они были номиналистами. Поэтому благо для стоиков сводилось не просто к добродетели, но к добродетели отдельного человека, который ведет себя соответствующим образом, т. е. совершает добродетельные поступки. Однако нельзя не согласиться с Мансфельдом, что под благом стоики в точном и строгом

смысле слова подразумевали в первую очередь именно добродетель сама по себе, а уже после – все, что ей причастно, т. е. добродетельные действия и добродетельного агента.

Чтобы внести ясность в обсуждаемый предмет, нам необходимо обратиться с тем, что подразумевается под добродетельным действием и деятельностью в сфере безразличного. Классификация действий у ранних стоиков изоморфна делению на благо, зло и безразличное. Так, стоики выделяли *добродетельное* действие, которое обозначали особым техническим термином – *κατόρθωμα* (в русскоязычном издании фрагментов ранних стоиков обычно переводится как «нравственно-правильное действие»), *порочное* действие – *ἀμαρτία* («ошибка», «прегрешение», «проступок») и *надлежащее* действие – *καθήκον*. «Сфера “надлежащего” столь же условно помещается “между” добродетельными и порочными действиями, как “безразличное” – между благом и злом. Именно в этом смысле оно называется “средним надлежащим” (*μέσον καθήκον, medium officium* – SVF III 499; Cic. *Ac. post.* 1 37; *De fin.* III 58)» [Столяров, 1995. С. 184–185]. Подобно тому, как безразличное делится на предпочитаемое и не предпочитаемое, «среднее надлежащее» делится на собственно «надлежащее» (выбор предпочитаемого безразличного) и «ненадлежащее» (выбор не предпочитаемого безразличного)⁵⁷: «Что касается среднего надлежащего, то оно рядоположено безразличным вещам, в которых различаются противные природе и соответствующие ей» (ФРС III 499). Показательно, что «нравственно-правильное действие» стоики определяли через «надлежащее» действие: «Надлежащее же, достигшее совершенства (*τελειωθὲν*), становится нравственно-правильным» (Там же). Таким образом, добродетельное действие есть совершенное надлежащее действие (акт выбора предпочитаемого безразличного). Поэтому стоики характеризовали добродетельное действие как такое действие, которое, с одной стороны, «содержит в себе все элементы добродетели» (ФРС III 11), а с другой – «первичное по природе необходимо сопутствует» (ФРС III 12) ему и служит материей действия. Иначе говоря, в добродетельном действии соединены два уровня стоических ценностей – уровень абсолютных ценностей (благо) и уровень относительных ценностей (безразличное). Последнее следует понимать так, что моральный агент, производя нравственно-

⁵⁷ Касательно этой классификации Дж. Рист делает принципиальное замечание. С его точки зрения, «между» добродетелью и пороком можно помещать «среднее надлежащее», но ни в коем случае нельзя помещать «надлежащие» и «ненадлежащие» действия, потому что «ненадлежащие действия» есть безусловное зло и по своей интенции (потому что оно производится не мудрецом, так как мудрец делает все надлежащим образом), и по своему содержанию (потому что противоречит природе). См.: [Rist, 1969. P. 97].

правильное действие, в один и тот же момент времени избирает и благо и не-благо.

Надо полагать, выход из этого затруднения возможен, если мы будем мыслить два уровня ценностей стоической этики как нечто подобное по отношению друг к другу. Впрочем, стоики и сами отмечали, что «Представление о благе складывается по сходству (κατ' ἀναλογίαν⁵⁸): ум поднимается к нему от тех вещей, которые существуют согласно природе» (ФРС III 72). Уместно вспомнить и о том, что природа для этики стоицизма выступает «верным ориентиром» [Столяров, 1995. С. 162], единым фундаментом того, что единство абсолютного и условного уровней этики задается убежденностью в их согласованности с природой. Немалую роль в этой гомогенности играет стоическая теология, во главе которой стоит концепция божественного Логоса, пронизывающего все уровни мироздания и управляющего живой и неживой природой, разумными и неразумными существами. Он выступает единым законом для всего мироздания, и подчиняться ему есть обязанность любого существа – разумного и неразумного.

Большинство исследователей видели выход из этого затруднения в интерпретации блага как *принципа* действия, а безразличного – как *материи* этого действия⁵⁹. Подтверждение этой интерпретации обнаруживается и в первичной литературе: «Прежде всего в пользу этой версии свидетельствует определение καθήκον как “основы и материи добродетели” (ἀρχὴ καὶ ὕλη τῆς ἀρετῆς (Plut. *De comm. not.* 23, 1069 e)). Об этом же говорит и определение καθόρθωμα через καθήκον: καθόρθωμα есть такое καθήκον, в котором реализована вся обязательность не только неразумной, но и разумной жизни» [Столяров, 1995. С. 187]. Во многом такой способ истолкования оправдан, так как позволяет мыслить «благо» и «безразличное» как составные части *единого* акта⁶⁰, что, как мы выше убедились, недалеко от

⁵⁸ Термин ἡ ἀναλογία, использовавшийся еще Платоном и Аристотелем, очевидно, заимствован древнегреческими философами у математиков и геометров. В «Никомаховой этике» *аналогия* (пропорция) используется для объяснения учений о середине (EN 1106 a36) и о праве (EN 1131 a–b). В стоическом контексте понимать *аналогию* как пропорцию, наверное, не стоит, прежде всего, потому, что различие между благом и безразличным не количественное, а качественное. К тому же аналогия должна состоять из четырех членов (по словам Аристотеля – EN 1131 b4), а мы имеем только два члена. Как следствие, пропорциональные отношения между благом и безразличным вряд ли возможны. В рассматриваемом фрагменте речь идет о сходстве, а не о строгой пропорции.

⁵⁹ См.: [Столяров, 1995. С. 218; Гаджикурбанова, 2012. С. 115–116; Jedan, 2009. P. 125; Nebel, 1935. S. 450; Rist, 1969. P. 101].

⁶⁰ М. Поленц совершенно справедливо замечает, что «разделение на совершенные и надлежащие поступки не означает двойную мораль. Нравственная норма есть только одна, даже когда допускается соседство абсолютного и относительно-го» [Pohlentz, 1984. S. 131].

истины. Вместе с тем такой вариант реконструкции не лишен недостатков. Связано это с тем, что перед историком философии встает определенного рода затруднение, когда он пытается определить суть взаимоотношений раннестоического «блага» и «безразличного», потому что необходимо продемонстрировать не только их *единство*, но и качественное *различие*. По нашему мнению, интерпретация вышеупомянутых авторов с последней задачей не справляется. Мотивирована наша позиция, в частности, замечанием А. А. Столярова о том, что пара «принцип – материя» соблюдается стоиками не строго, прежде всего, ввиду их материализма. Стоики осуществили «перенос центра тяжести с морального решения на свойство определенного состояния» [Столяров, 1995. С. 218]. Благо в стоицизме – это не чистый принцип, не добрая воля, но определенное состояние материальной души отдельного человека. Поэтому раннестоическое благо может именоваться принципом только условно. Из сказанного явствует, что маркирование отношения «благо – безразличное» как «принцип – материя» во многом отражает исключительно общефилософскую составляющую стоической этики, но нивелирует ее уникальное содержание.

Помимо вышесказанного в рассматриваемой интерпретации, с нашей точки зрения, имеется еще один недостаток – аксиологическая нейтральность безразличного. Авторы, истолковывающие «благо и безразличное» как «принцип и материю поступка», рассуждают следующим способом. Всякий человек так или иначе причастен практической деятельности (т. е. любой человек совершает поступки). Для осуществления любого поступка (будь то добродетельный, будь то порочный) субъект действия использует безразличные вещи, так как иного материала у него просто нет. Поэтому добродетельного и порочного человека объединяет то, что действуют они посредством одних и тех же «орудий» (богатство, здоровье, слава) и, как следствие, внешне их поступки невозможно различить⁶¹. Благодаря такой интерпретации, объясняется необходимость мудреца совершать выбор и действовать в безразличном. Однако существенным недостатком этого понимания является полная аксиологическая нейтральность безразличного, что ни в коем случае не отражает специфику этики Ранней Стои. В самом деле, стоики настоятельно обращают внимание на ценностную дифференциацию внутри сферы безразличного. Согласно этой дифференциации моральный агент непременно испытывает либо влечение (*ὀρέξις*), либо отталкивание (*ἄφορις*) по отношению к соответствующим вещам в

⁶¹ Секст Эмпирик выразил это следующим образом: «...они утверждают, что хотя поступки у всех людей одинаковы [по материи], различаются они тем, при каком состоянии [души] совершаются – искушенном или неискушенном. Заботиться о родителях по возможности и почитать их от случая к случаю – это не поведение достойного человека; достойный человек будет ухаживать за ними из полноты убеждения» (ФРС III 516).

рамках области. Истолкование безразличного как материи поступка совершенно не учитывает этой аксиологической нагруженности безразличного. На первый взгляд это вполне оправданно. Во-первых, когда мы сравниваем действия мудреца и человека порочного, то речь идет только о том, как они исполняют *надлежащее*, а *противоприродное* и *ненадлежащее* в этот момент вынесено за скобки⁶². Поэтому «основное различие между мудрецом и профаном заключается не в том, *что* именно они совершают, но *как* они это делают» [Гаджикурбанова, 2012. С. 116]. Во-вторых, потому что сами стоики, согласно отдельным источникам, под «средними» действиями подразумевали бессубъектные предикаты, например «говорить, спрашивать, отвечать, прогуливаться, путешествовать и тому подобное» (ФРС III 501). Подобные свидетельства позволили исследователям вести речь о безразличном действии как о действии, взятом *условно* до его реализации. Вот как разъясняет это А. А. Столяров: «Совершенно “безразличное” по материи действие (до его совершения) – например “разговаривать” – после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной системе координат и необходимо окажется хорошим или дурным» [Столяров, 1995. С. 194–195]. В похожем ключе рассуждает и Дж. Рист: для примера он берет действие «ходить» и пишет, что до реализации *a priori* оно ни добродетельно, ни порочно [Rist, 1969. P. 101] и лишь после совершения становится либо добродетельным, либо порочным. В то же время такой подход к истолкованию проблемы соотношения блага и безразличного нам представляется неудовлетворительным. Согласно этому подходу материей поступка добродетельного человека может стать что угодно, сама по себе материя действия не выступает достаточным основанием для того, чтобы мы рассматривали тот или иной поступок добродетельным или порочным. С этим сложно спорить, намерение субъекта действия имеет ключевое значение для стоиков. Однако из этого не следует, что материя действия полностью нейтральна и не имеет ценностного содержания (а именно к такой точке зрения мы в итоге приходим, если мыслим соотношение блага и безразличного как принцип и материю действия). Доказать это легко тем фактом, что в большинстве своем материей выступает не что угодно, но прежде всего *надлежащее*. Противное природе очень и очень редко может послужить материей доб-

⁶² Ибо мудрец всегда все делает надлежащим образом, а человек порочный в силу некоего *common sense* тоже старается сообразовывать свои действия с надлежащим. «Так как все по природе любят себя, то и немудрый, и мудрый предпочтут то, что соответствует природе, и постараются избежать противоположного. Стало быть, есть некоторые обязанности, общие для мудрого и немудрого; а отсюда следует, что они относятся к тем вещам, которые мы называем средними» (ФРС III 498).

родетельного действия⁶³. Таким образом, определение отношения «благо – безразличное» посредством пары «принцип – материя» неудовлетворительно.

Раннестоическая теория действия

Для этической теории человеческая деятельность (сама по себе и так, как ее «видят» теоретики моральной философии) – это, пожалуй, самая важная и вместе с тем итоговая инстанция, в рамках которой теоретические выкладки проходят проверку и в случае удачного прохождения таковой становятся не просто теорией, но мерилом и критерием поведения. В большинстве случаев этическая теория предполагает не только рассуждение о том, что должно, но и о том, как это должное воплотить на уровне сущего. Для решения таких задач философы выстраивают теорию действия, в которой мы можем увидеть, как предполагается реализовывать те или иные идеалы. Поэтому нам представляется важным ознакомиться с раннестоическим учением о добродетельном действии, а также со стоической теорией действия вообще.

Напомним, что «нравственно-правильные действия» – это «действия согласные добродетели» (ФРС III 494). Иначе такого рода действия можно определить как действия, содержащие в себе «совершенное» надлежащее. Противоположность добродетельным действиям составляют действия порочные. Вне этой оппозиции находится «среднее надлежащее», оно выражает не морально-этические нормы, а природные и социальные. По сути дела, здесь мы сталкиваемся с той же самой проблемой соотношения блага и безразличного, но в ином терминологическом виде. Аналогами блага и безразличного здесь выступают соответственно нравственно-правильное действие и надлежащее действие или же совершенное надлежащее и среднее надлежащее⁶⁴. «Следует особо подчеркнуть, что надлежащие и нравственно-правильные действия не представляют собой отдельные и независимые классы» [Гаджикурбанова, 2012. С. 117]. Иначе говоря, среднее надлежащее включено в нравственно-правильное действие и есть его составная часть, что отражено в определении последнего: «Нравственно-

⁶³ Стоики, конечно, допускали, что в экстраординарных условиях мудрец может предпочесть вместо здоровья болезнь, т. е. поставить на место предпочитаемого непредпочитаемое (или, иначе говоря, вместо надлежащего ненадлежащее). Подобные действия именовались стоиками «надлежащее по обстоятельствам» (*περὶστικὴ*). Но такие случаи единичны и скорее есть исключение из общего правила. Проблема «надлежащего по обстоятельствам» детально рассматривается в кн.: [Гаджикурбанова, 2012. С. 127–147].

⁶⁴ Это подтверждается следующим свидетельством Стобея: «Что касается среднего надлежащего, то оно рядоположено безразличным вещам, в которых различаются противные природе и соответствующие ей» (ФРС III 499).

правильным действием они называют такое надлежащее, которое обнимает собой все пункты» (ФРС III 500).

Прежде чем приступить к разбору раннестоической теории морального действия, изложим вкратце представления стоиков о действии вообще. Для осуществления любого действия, по мнению стоиков, необходимо несколько условий. В самом общем виде этот процесс можно представить следующим образом: субъект действия посредством «ощущения» (αἴσθησις) получает «впечатление» (φαντασία), затем относительно последнего высказывает «суждение» (ἄξιωμα) и дает на него «согласие» (συγκατάθεσις), вследствие чего появляется «влечение» (ὄρεσις), которое и порождает действие⁶⁵. Пожалуй, одним из самых главных условий здесь является «согласие». Именно «согласие» призвано было показать произвольность, свободу человеческих поступков и, как следствие, сделать возможной моральную ответственность за таковые. Терминологически такой статус был закреплен за «согласием» посредством аристотелевского выражения – «то, что от нас» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) (ФРС I 61, II 91). Следовательно, по мнению стоиков, «согласие» есть «то, что от нас» или же «то, что в нашей власти»: «...в понятии “согласие” суммируется активность разума, его способность к ответственному самоопределению, что принципиально важно для стоической психологии и этики» [Столяров, 1995. С. 53]. Далее, качество «согласия» напрямую зависит от морального состояния ведущего начала души агента. Так, ослабленное согласие свидетельствует о порочном состоянии души (ФРС III 172, 189), а верное и безошибочное – о добродетельном расположении, свойственном только мудрецу (ФРС I 53).

Непосредственно за «согласием» следует «влечение»/«импульс». В связи с вышесказанным сомневаться в немалой роли «согласия» в этике стоиков не приходится. «Влечение» на таком фоне выглядит как само собой разумеющийся придаток, зависящий полностью от «согласия» и самостоятельной роли не играющий. Но с нашей точки зрения, такая оценка не совсем справедлива⁶⁶. Стоит все же задаться вопросом, каковы роль и место «влечения» в этике стоиков?

⁶⁵ Справедливости ради, стоит отметить, что здесь мы дали описание возникновения действия в самых общих чертах. В то же время существуют нюансы, которые могли бы дополнить это описание. Например, можно ли назвать действием такие акты, которые совершаются без согласия агента (в частности, испуг при взгляде вниз с обрыва)? Подобным вопросом задавался Сенека. Ему потребовалась специальная терминология (principia proludentia affectibus, προαρεαία – «прелюдия к страсти»), чтобы объяснить возможность таких «квази-действий» (подробнее см.: [Рист, 2001. С. 374–376]).

⁶⁶ Впрочем, немалую роль «влечения» признавал и Б. Инвуд. В своей работе «Этика и человеческие действия в раннем стоицизме» он исследует именно поня-

Известно, что «влечение» генетически связано с «согласием» (ибо проистекает из последнего). Как следствие, стоики и его ставили в зависимость от агента (ФРС II 991). При этом «согласие» и «влечение» существенно различаются, так как они направлены на различные объекты. «Согласия направлены на суждения (ἄξιόματα), а влечения – на предикаты (κατηγόρηματα), которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие» (Там же). Проанализируем это свидетельство.

Прежде всего, заметим, что «суждения» и «предикаты», по мнению стоиков, являются чем-то «бестелесным» и относятся к так называемым *лектонам*. Поэтому имеет смысл обратиться к разделу стоической логики – «об обозначающем, или о чистом смысле». Стоики подразделяли *лектоны* на два вида: «полные» (или «законченные») и «неполные» (или «незаконченные»). «Незаконченные – те, которые имеют неопределенную форму выражения, например: “пишет” (неясно, кто пишет). Законченные – те, которые имеют определенную форму выражения, например: “Сократ пишет”» (ФРС II 181). К полным *лектонам* они в первую очередь относили «суждения»⁶⁷, к неполным *лектонам* – «субъект» и «предикат».

Итак, и «суждение», и «предикат» являются бестелесными *лектонами*. Как известно, по мнению стоиков, бестелесный *лектон* связан с «обозначающим» (σημαῖνον) и «реальным предметом» (τυυχάνον). Под обозначающим, как правило, подразумевалось слово (φωνή), а под «реальным предметом» – внешний объект, при этом тот и другой телесны (ФРС II 166). Связь бестелесного *лектона* с телесным «реальным предметом», безусловно, наличествует, когда под *лектоном* подразумевается либо «суждение»⁶⁸ (т. е. полный *лектон*), либо «субъект» (вид неполного *лектона*). Однако эта связь исчезает, когда мы говорим о таком виде неполного *лектона*, как «предикат». А. А. Столяров совершенно верно комментирует этот фрагмент: «Отдельно взятый предикат не может иметь телесного денотата» [Фрагменты ... , 1998. С. 170]. Иначе говоря, сам по себе «предикат» не может отражать какую-либо физическую реальность. В этой связи Э. Лонг и Д. Сидли совершенно справедливо отметили, что «бестелесная предикация являет собой *только способ* (курсив наш – А. С.), с помощью которого единое тело Катона может быть выразительно описано в предложении» [Long, Sedley, 1987. P. 199]. Таким образом, предикаты, приписываемые предметам внешнего мира, есть лишь «*способ*» выражения и

тие «влечения», для того чтобы выявить стоические представления о человеческой природе и о человеческой активности [Inwood, 1985].

⁶⁷ А также: умозаключения, общие и специальные вопросы, просьбы, клятвы и т. д. (ФРС II 182, 183).

⁶⁸ Например: *лектон* «выраженный посредством суждения “Катон гуляет” сам по себе не является телом, но является чем-то, что может быть высказано о теле» [Long, Sedley, 1987. P. 199].

поэтому существуют исключительно в горизонте языка. Оторванность бессубъектного «предиката» от физической реальности подтверждается позицией Клеанфа, который настаивал на том, что «предикатами» в подлинном смысле слова могут именоваться только *λεκτά* (чистые смыслы) (ФРС I 488). Таким образом, в стоическом представлении все человеческие влечения направлены на то, что в подлинном (раннестойческом) смысле слова не существует, ведь физика стоиков не допускала существования бестелесного. Мы полагаем, что стоики использовали это положение в этической терапии, направленной против страстей.

Страсти и благострастия в этике ранних стоиков

Страсть стоики понимали как чрезмерно сильное влечение. «Страсть – это чрезмерно сильное влечение (*πλεονάζουσα ὀρμή*), превышающее разумную норму, или сильное влечение, неподвластное разуму» (ФРС III 377). Последователи Зенона называли страсти не иначе как «болезни души». Единственный, кто не подвержен страстям, – это мудрец.

Всего страстей четыре рода: *вожделение* (*ἐπιθυμία*), *страх* (*φόβος*), *скорбь* (*λύπη*) и *наслаждение* (*ἡδονή*). Эти болезни души «возникают под влиянием ложного представления о благе и зле» (ФРС III 385). «Когда душа возбуждается присутствием блага, возникает наслаждение, когда присутствием зла, – скорбь. И соответственно, под воздействием ожидаемого блага возникает вожделение, т. е. влечение к тому, что кажется благом, а страсть, возникающая под воздействием ожидаемого зла, – страх» (ФРС III 386). Первопричиной такого нарушения является ошибочное суждение⁶⁹ (ФРС I 202), согласно которому тот или иной внешний предмет признается за благо или зло. Впадая в такого рода ошибки, человек и становится порочным, точнее говоря, такого рода ошибки и свидетельствуют о порочном состоянии агента. Чтобы не допускать морально-этической опрометчивости, достаточно уяснить только одно: благо и зло *телесны* и есть не что иное, как состояние души. А понятие «влечения» должно способствовать обретению такого знания. Если агент осознает, что все его влечения направлены на нечто *бестелесное* и при этом на актуально *не имеющее отношения к его душе*, то он никогда не квалифицирует объекты влечения как благо. Следовательно, исчезнет всякое основание *страстно* желать подобные предметы, и человек обретает *бесстрастие* (*ἀπάθεια*), которое стоики (да и многие другие античные мыслители) почитали за морально-этический эталон. При этом *apatia* неверно понимать как полное бездействие, отсут-

⁶⁹ Единодушного понимания природы страсти среди стоиков не было. Зенон полагал, что «страсти – это не сами суждения, но происходящие из-за них сокращения и расширения, возбуждения и угнетения души» (ФРС I 209). Хрисипп же считал страстями сами суждения, например, «сребролюбие – это предположение, что деньги суть благо» (ФРС III 456).

ствии всякой активности. За отрицанием страсти стоит не бездействие, но, наоборот, активность, разумная деятельность. Вслед за апатией в Ранней Стое следует *эпатия*.

Зенон и его последователи в противовес четырем основным страстям ввели так называемые три «*благие эмоции*» (εὐπάθειαι)⁷⁰. «По их словам существуют три благие эмоции: *радость* (χαρά), *осмотрительность* (εὐλάβεια) и *воля* (βούλησις)» (ФРС III 431). Радость противоположна наслаждению, осмотрительность – страху, воля – вожделению. Осмотрительность определялась стоиками как «*разумное уклонение*» (εὐλογος ἔκκλισις), а воля – как «*разумное стремление*» (εὐλογος ὄρεξις). Любопытно, что для скорби не нашлось «благострастного» аналога. Как полагает Лактанций, стоикам «не хватило изобретательности» (ФРС III 437). Естественно, дело не в отсутствии фантазии. По всей вероятности, положительно реагировать на присутствующее «зло», с точки зрения стоиков, неразумно и противоестественно. Единственным «положительным» ответом в такой ситуации может быть лишь отсутствие всякой реакции.

Касательно раннестойического учения о «благострастии» необходимо поставить следующий вопрос. Если объект влечения не является благом (ибо тогда он вызывал бы вожделение и радость) и не оценивается как зло (ибо тогда он порождал бы страх и скорбь), однако вызывает такие «благие эмоции», как *разумное стремление* или *разумное уклонение*, то на каких основаниях агент *стремится* или *уклоняется* от него? Иными словами, что может вызывать стремление помимо блага? И от чего можно уклоняться помимо зла? Для ответа на поставленные вопросы, следует вспомнить, что *стремление* (ὄρεξις) стоики определяли как «разумное влечение к чему-то, что доставляет должное удовольствие» (ὀρίη λογικῆ ἐπί τινος ὅσον χρητὴ ἡδοντος) (ФРС III 463)⁷¹. При первом взгляде может показаться, что это определение сторонника гедонистической этики. Однако это впечатление обманчиво. Согласно представлению стоиков, удовольствие является «только следствием удовлетворения какой-либо естественной потребности, например в пище, питье, тепле, брачном союзе» (ФРС III 405). Как известно, подобные вещи стоики относили к предпочитаемому (προϋμμένον) безразличному. Добавим еще одно свидетельство, согласно которому стоики относят влечение (ὄρεξις) к «области вещей естественно необходимых» (τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων) (ФРС III 442). Безусловно, все внешние вещи, согласные природе и удовлетворяющие есте-

⁷⁰ Также возможен дословный перевод – «благострастия».

⁷¹ Это определение приводит Гален в своем сочинении «Об учениях Гиппократа и Платона», причем в нескольких местах с незначительными разночтениями (ФРС III 441, 463, 464). В корректности приводимого определения сомневаться не приходится, так как Гален, безусловно, был знаком с сочинениями Хрисиппа (из которых он порой приводит пространные выдержки).

ственные потребности, по мнению стоиков, шли по разряду предпочитаемого безразличного. Из этого ясно, что так называемые три «благие эмоции» связаны с областью безразличного. Стремление является реакцией на предпочитаемое безразличное, осмотрительность – на непредпочитаемое безразличное.

Итак, в стоицизме все множество видов человеческой активности по отношению к окружающему миру можно свести к трем основным вариантам. Либо объект вызывает (1) *разумное влечение* (если он оценивается как нечто *предпочитаемое*; если же объект расценивается как нечто *непредпочитаемое*, он вызывает *осмотрительность*), либо он (2) *безразличен* (такие объекты вообще не заслуживают специального внимания), либо он (3) вызывает *вожделение* (в том случае, если объект расценивается как *благо*; если как *зло*, то объект вызывает *страх*). В первом случае мы сталкиваемся с проявлением *воли* разумного человека⁷², в третьем – *страсти* неразумного человека. Во втором случае мы имеем дело с так называемым совершенно безразличным (*καθάλαξ ἀδιάφορα*) объектом, по отношению к которому вообще не возникает ни влечения, ни отталкивания (ФРС III 118). По сути дела, первый и второй варианты представляют собой два вида *безразличного* – в широком и в узком смысле. Третий вариант активности есть *зло* (*κακόν*) и *порок* (*κακία*). Возникает вопрос, а где же *благо*? В каком виде оно присутствует в человеческой активности? Или же какие действия могут быть названы благами?⁷³ Мы полагаем, что действие может быть благом только в качестве разумного выбора в рамках безразличного (первый из перечисленных нами вариантов активности агента), т. е. посредством правильной оценки того, к чему стоит стремиться, а от чего стоит уклоняться и в какой степени это делать. Таким образом, поступая согласно *разумному влечению*, избирая то, что *предпочитаемо* по своей природе, но не испытывая *вожделения* (или *страха*) к таким предметам, человек достигает конечной цели, и он есть не кто иной, как мудрец. В связи с этим безразличное всегда необходимо понимать как нечто ценностно нагруженное. При этом если человек правильно понимает градацию этой ценностной нагруженности, то он фактически является мудрецом, т. е. он *правильно* относится к области безразличного, он высказывает правильные суждения относительно предметов внутри этой области, он совершает правильные поступки.

⁷² По мнению стоиков, *разумное влечение* присуще только мудрецу (ФРС III 441).

⁷³ Заметим, что здесь мы отождествили благо и благое (добродетельное) действие. Мы полагаем, что это вполне допустимо, так как сами стоики если не приравнивали их, то, по крайней мере, мыслили как нечто неразличимое. Например: «Благо есть то, из чего возникает польза, или то, в чем она возникает, – каковы, например, добродетельные действия...» (ФРС III 76).

Как уже было сказано, «надлежащие и нравственно-правильные действия не представляют собой отдельные и независимые классы» [Гаджикурбанова, 2012. С. 117]. Эта мысль, безусловно, верная, но смысл ее лежит не на поверхности, и чтобы ее понять, нужны дополнительные пояснения. Иначе возможны превратные истолкования. Так, распространено мнение, что надлежащее есть составляющая не только нравственно-правильных действий, но и порочных. Это в целом верное истолкование покоится на вполне допустимом тезисе, согласно которому и добродетельный, и порочный агенты избирают (по большей части) одни и те же предметы (которые можно обозначить как надлежащие, ибо они согласуются с природными потребностями агента). Но при этом существует коренное отличие в этих избраниях. И это отличие заключается в силе *влечения*. У добродетельного агента, как уже было сказано, это влечение разумно и умеренно. А у порочного – чрезмерно. И в силу этого он *искажает* саму природу *надлежащего* и не умеет исполнить долг перед своим естеством в отличие, разумеется, от мудреца.

Причиной *прегрешения* служит ошибочное суждение «*x* есть благо / зло», где *x* – любой предмет из области безразличного. Стоики всячески проводили терапию таких ошибок, и одним из ярких проявлений таковой, по нашему мнению, было утверждение, что все влечения направлены на *предикаты*, которые бестелесны, в силу этого не сущи и, как следствие, не могут быть благом, ибо благо *телесно*. Ни один благоразумный человек, с точки зрения стоиков, не будет чрезмерно стремиться к тому, что не существует. Мудрец, зная, что только состояние его души есть благо, относится к сфере безразличного соответствующим образом, он уступаивает ее лишь умеренного стремления. Иначе говоря, благо для человека с правильной системой ценностей – это не внешняя предметность. Все, что не имеет отношения к добродетели мудреца, является безразличным. Возникает вопрос, какова тогда необходимость мудреца производить выбор и совершать деятельность в области безразличного? Вопрос снимается при условии, что деятельность в сфере безразличного производится не ради безразличных вещей, а ради добродетели и того, что ей причастно. Другими словами, избрание чего-либо в рамках безразличного не означает, что субъект избирает что-либо отличное от блага и добродетели. Напротив, производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, т. е. добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать тех, что лишены ценности. Вместе с тем, слова «деятельность в сфере безразличного производится ради добродетели» не следует понимать так, что определенный образ деятельности в области безразличного есть достаточное средство для обретения добродетели. Сами стоики обращали особое внимание на то, что это не так.

Чтобы стать благим, человеку недостаточно действовать каким-то определенным образом во внеморальной области, но, обладая благом, он будет действовать именно так. Это означает, что добродетель и благо не могут быть производными внешней реальности. Если использовать стоический морально-этический словарь, то это следует понимать так, что избрание в сфере безразличного не может сделать человека благим, но благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом. Поэтому смысл выражения «деятельность в сфере безразличного производится ради добродетели» заключается в том, что благо, с точки зрения стоиков, может осуществляться посредством деятельности в области безразличного. Иначе говоря, деятельность в области безразличного – это *не средство* для достижения добродетели, но лишь *среда*, в которой осуществляется добродетель. Быть добродетельным человеком, обладать добродетелью и совершать добродетельные действия невозможно иначе как посредством правильного отношения к сфере безразличного (т. е. посредством разумного выбора в этой сфере). Иного выражения благо в философии Ранней Стои просто не имеет. Однако залогом этого правильного выбора является верное различие блага, зла и безразличного. Поэтому родовую добродетель – разумность – стоики определяли как знание блага, зла и безразличного (ФРС III 262). Учитывая сказанное выше, обрести это знание вернее всего посредством правильного понимания безразличного. Чтобы верно узнать, что есть благо, а что нет, необходимо понять, что все наши *стремления* имеют своим объектом не что-то подлинно существующее, а нечто бестелесное и, как следствие, не могут иметь своей непосредственной целью благо⁷⁴. Именно это отношение порождает то расположение ведущего начала, которое называется стоиками *добродетелью*.

Источники

Беседы Эпиктета / изд. подгот. Г. А. Таронян. М.: Ладомир, 1997.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / изд. подгот. М. Гаспаров. М.: Мысль, 1986 (DL).

Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998–2010 (ФРС).

Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic philosophers. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁷⁴ Общим местом является убеждение, что цель не рядоположена средству. В этическом дискурсе это убеждение подразумевает, что благая цель может быть достигнута только не благами средствами. В раннестойическом контексте благо, понимаемое как добродетель, достигается не благами средствами – выбором и деятельностью в рамках безразличного.

Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I–III. Lipsiae, 1903–1905 (SVF).

Thesaurus Linguae Graece [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tlg.uci.edu/>.

Библиографический список

Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОЛН. Том 1, вып. 2. 2007. С. 203–246.

Гаджикурбанова П. А. Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012.

Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.

Гусейнов А. А. Двухуровневая структура ценностей в стоической этике // Этика стоицизма: традиции и современность. М.: ИФАН, 1991. С. 9–27.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.; Харьков, 2000.

Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия / пер. с англ. Т. Ю. Бородай // Сенека Луций Анней. Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. 368–385.

Степанова А. С. Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.

Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. С. Л. Франка, предисл. Р. В. Светлова. СПб.: Алетейя, 1996.

Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Jedan C. Stoic Virtues: Chrysippus and the religious character of stoic ethics. London; New York: Continuum. 2009.

Long A. A. Stoic Studies. Berkeley: University of California Press, 2001.

Mansfeld J. Stoic Definitions of the Good (Diog. Laert. VII 94) // Mnemosyne, Fourth Series. 1989. Vol. 42. Fasc. 3/4. P. 487–491.

Nebel G. Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 439–460.

Pohlenz M. Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Rist J. M. Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

White N. P. Stoic values // The Monist. 1990. Vol. 73, No. 1. P. 42–58.

УЧЕНИЕ ЭПИКУРА О ЖЕЛАНИЯХ

В. В. БРОВКИН

В данной главе мы хотим рассмотреть проблему классификации желаний у Эпикура. В «Письме к Менекею» Эпикур говорит следующее: «Надо принять во внимание, что желания бывают одни естественные, другие – пустые [вздорные], и из числа естественных одни – необходимые, а другие – только естественные» [Лукреций, 1947. С. 593]. В другом своем высказывании Эпикур поясняет данную мысль: «Желания (ἐπιθυμίῳν) бывают: одни – естественные и необходимые (φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖαι), другие – естественные, но не необходимые (φυσικὰ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι), третьи – не естественные и не необходимые (οὐτε φυσικὰ οὐτε ἀναγκαῖαι), но происходящие от вздорных мыслей [праздного воображения]» [Там же. С. 607]. Хорошо видно, что Эпикур выделяет три группы желаний. Учение о желаниях играет очень важную роль в этике Эпикура, поскольку именно в выборе и избегании желаний заключается ключ к достижению истинных удовольствий, а следовательно, и к обретению счастья.

Однако Эпикур в имеющихся в нашем распоряжении источниках крайне мало говорит о тех основаниях, на которых он вводит такое разделение желаний. Не очень ясными являются критерии желаний у Эпикура. И кроме этого сохранившиеся фрагменты Эпикура не дают полного представления о том, какие конкретно желания и каким образом следует выбирать для того, чтобы достичь конечной цели жизни. Вот тот круг вопросов, который мы хотели бы здесь рассмотреть.

Прежде всего, следует разобраться в том, что Эпикур понимает под желаниями (ἐπιθυμίῳν). Судя по всему, под желанием Эпикур понимает стремление к обладанию чем-либо. В качестве предмета желаний у Эпикура выступают совершенно разные вещи, например: простые телесные потребности, материальные блага, власть, слава и многое другое. Таким образом, можно сказать, что Эпикур понимает желания предельно широко, для него желание – это любое стремление к обладанию чем-либо или любое влечение к чему-либо. Именно об этом говорит Диоген Лаэртский, комментируя «Главные мысли» Эпикура: «Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми – те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми – например, венки и почетные статуи» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 440].

Также следует иметь в виду, что в качестве источника желаний у Эпикура выступают как тело, так и душа.

В основе классификации желаний у Эпикура лежат представления о счастье и удовольствии. Эпикур провозглашает конечной целью жизни удовольствие (*ἡδονή*). Но какое удовольствие имеет в виду Эпикур, когда говорит о том, что оно образует счастливую жизнь? Чтобы ответить на этот вопрос, следует вкратце рассмотреть представления Эпикура об удовольствии. Неприятное движение чувств в античной философской традиции рассматривается как страдание, а приятное движение чувств – как удовольствие. В отличие от киренаиков, которые выделяли три состояния (удовольствие, страдание, отсутствие удовольствия и страдания), Эпикур ограничился постулированием всего двух состояний (удовольствия и страдания). Это стало возможным благодаря тому, что Эпикур объединил в одно состояние отсутствие удовольствий и страданий с удовольствием как приятным движением чувств. В результате можно говорить о том, что Эпикур выделяет два вида удовольствий: удовольствия покоя и удовольствия движения. К удовольствиям покоя Эпикур относит безмятежность души и отсутствие страданий тела (*ἀταραξία καὶ ἀπονία*). Удовольствия покоя заключаются в свободе как от страданий, так и от удовольствий движения⁷⁵: «Чистое удовольствие, состоящее не в движении, а в покое» [Арним, 2007. С. 149]. Именно эти удовольствия, по мнению Эпикура, ведут к счастью. К удовольствиям движения Эпикур относит чувственные наслаждения, а также радость и веселье. Вместе с тем у Эпикура сохраняется и более традиционное разделение удовольствий на душевные и телесные.

При этом разделение удовольствий по принципу покоя и движения для Эпикура является более важным, чем разделение удовольствий на душевные и телесные. В свою очередь из ряда удовольствий покоя / удовольствий движения более ценными признаются удовольствия покоя, а из ряда душевных / телесных удовольствий более ценными признаются удовольствия души. В результате у Эпикура складывается иерархия удовольствий. Во главе этой иерархии находится безмятежность души (*ἀταραξία*). Далее идет телесное здоровье (*ὑγίεια*). За ним располагается радость и веселье (*χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη*). И последнее место по ценности занимают чувственные удовольствия (*ἡδονὴ τῆς σαρκός*).

⁷⁵ Следует отличать у Эпикура отсутствие приятных и неприятных движений чувств от лишения ощущения. Лишение ощущения, по Эпикуру, есть смерть. Отсутствие приятных и неприятных движений чувств означает состояние покоя, безмятежность. Пребывая в состоянии покоя, человек не испытывает страданий и положительных удовольствий, но при этом он в полной мере сохраняет способность ощущать. Это положение в корне опровергает мнение о том, что конечная цель жизни по Эпикуру – атараксия – равнозначна смерти.

Как уже было сказано выше, Эпикур связывает счастье только с удовольствиями покоя. Здесь сразу следует отметить, что в действительности счастье, по Эпикуру, зависит не от всех удовольствий покоя, а только от безмятежности души (см.: [Бровкин, 2012. С. 123–128]). Но в таком случае возникает закономерный вопрос: какое место в этических построениях Эпикура занимают удовольствия движения? Наиболее убедительной выглядит версия о том, что удовольствия движения у Эпикура выступают в качестве дополнительного блага, которое призвано разнообразить счастливую жизнь. Как это понимать? Это следует понимать таким образом, что радость и веселье, а также чувственные удовольствия не способны увеличить или уменьшить счастье человека, обладающего безмятежностью души. Они могут только разнообразить счастье. В этом и заключается главное и, по сути, единственное предназначение и относительная ценность этих удовольствий.

Теперь рассмотрим вопрос о том, каким образом учение о счастье и удовольствии оказывает воздействие на учение о желаниях. Счастье заключается в безмятежности души, а безмятежность души достигается свободой от страхов и пустых желаний. Что касается страхов, то избавление от них достигается с помощью изучения природы. С желаниями же дело обстоит несколько сложнее. Почему Эпикур выделяет именно три группы желаний, а не две? Ведь, казалось бы, все желания можно разделить на две группы: те, которые способствуют счастью (естественные желания), и те, которые от него отдаляют (пустые желания)⁷⁶. Зачем Эпикуру понадобилось вводить ту группу желаний, которую он называет естественными, но не необходимыми?

Ответ на этот вопрос кроется в представлениях Эпикура о счастье и удовольствии. Нетрудно прийти к выводу о том, что, согласно Эпикуру, естественные желания ведут к достижению счастья, а пустые желания – к несчастью. Но естественные желания Эпикур разделяет на необходимые и не необходимые. Очевидно, что под естественными и необходимыми желаниями имеются в виду те, которые необходимы для счастья. Но какова роль естественных, но не необходимых желаний? И вот здесь в дело вступают те удовольствия, которым Эпикур отводит роль дополнительного блага, которое разнообразит счастливую жизнь. И действительно, удовольствия движения не могут быть результатом удовлетворения необходимых желаний, поскольку последние ведут к достижению безмятежности души и телесного здоровья, т. е. удовольствий покоя. Тогда какие желания могут вести к достижению удовольствий движения? Мы полагаем, что

⁷⁶ Следует отметить, что разделение желаний на две группы достаточно отчетливо прослеживается уже у Демокрита. Фактически Демокрит разделяет все желания (ἐπιθυμίῳν) на разумные, умеренные, ведущие к какому-либо благу и неразумные, неумеренные, которые ведут к какому-либо злу.

желаниями, ведущими к достижению удовольствий движения, которые разнообразят счастливую жизнь, могут быть только естественные, но не необходимые. Диоген Лаэртский сообщает, что Эпикур относит к естественным, но не необходимым желаниям те, «которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 440]. В самом названии данной группы желаний отражается их суть: эти желания естественны, поскольку ведут к удовольствиям, но они не являются необходимыми для счастья, следовательно, эти желания могут вести не ко всем удовольствиям, а только к удовольствиям движения.

Таким образом, можно говорить о том, что Эпикуру удалось построить очень основательную и продуманную этическую концепцию. В этой концепции учения о счастье, удовольствии и желаниях находятся в тесной связи между собой. Так, счастье заключается в удовольствиях покоя, в основном в безмятежности души, к которым ведут естественные и необходимые желания. Разнообразие счастья достигается с помощью удовольствий движения, к которым ведут естественные, но не необходимые желания. И, наконец, несчастье есть не что иное, как страдание, которое является результатом удовлетворения не естественных и не необходимых желаний.

Теперь стоит перейти к рассмотрению критериев желаний у Эпикура. Каковы критерии естественных и необходимых желаний? В качестве первого критерия данной группы желаний выступает следующее положение: неудовлетворение естественных и необходимых желаний непременно ведет к страданиям. Об этом совершенно верно пишет А. А. Гусейнов: «Признак естественных и необходимых удовольствий состоит в том, что они в случае их неудовлетворения ведут к страданиям, притом к таким страданиям, которые не могут быть рассеяны путем изменения умонастроения» [История этических учений, 2003. С. 404].

Кроме этого естественные и необходимые желания – это такие желания, которые ведут только к удовольствиям покоя (ясности ума, безмятежности души и телесному здоровью). Это второй критерий. Именно эта группа желаний способствует счастью. Причем важно подчеркнуть, что от этих желаний счастье зависит не полностью, а лишь наполовину, поскольку другая половина счастья складывается из отсутствия страхов перед силами природы. А это достигается только с помощью изучения природы.

Третий критерий представляет собой следующее положение: удовлетворение естественных и необходимых желаний легкодостижимо. Эпикуру принадлежит несколько высказываний, в которых повторяется одна и та же мысль, а именно что «все естественное легко добывается, а пустое (т. е. излишнее) трудно добывается» [Луcretий, 1947. С. 595]. Эпикур не может допустить того, чтобы те желания, от которых зависит счастье, были труд-

недостижимы. Если бы удовлетворение естественных и необходимых желаний было труднодостижимо, то это делало бы невозможным обретение счастья собственными силами. Это означало бы, что счастье в значительной степени не зависит от человека, а зависит от внешних обстоятельств, случая или судьбы. А с этим Эпикур был решительно не согласен.

Главным критерием не естественных и не необходимых желаний является то, что удовлетворение их непременно ведет к страданиям. Удовлетворение пустых желаний всегда наносит вред человеку. Это может выразиться как в лишении спокойствия души, так и в причинении вреда телу. По мнению Эпикура, пустые желания «происходят от вздорных мыслей [праздного воображения]» [Там же. С. 607]. Тем самым Эпикур говорит о том, что не только счастье, но и несчастье является делом рук самого человека. Вторым критерием пустых желаний является то, что эти желания труднодостижимы. Любое желание, не связанное с достижением безмятежности души, труднодостижимо, ибо оно порождается не природой, а праздным воображением, которое всегда безгранично и ненасытно.

Отличительный признак естественных, но не необходимых желаний состоит в том, что они могут вести как к удовольствиям, так и к страданиям. В отличие от необходимых желаний неудовлетворение этих желаний не ведет к неизбежным страданиям. Следовательно, эти желания могут вести только к тем удовольствиям, которые являются дополнительным благом. Этими удовольствиями являются удовольствия движения (чувственные наслаждения, радость и веселье), и они призваны разнообразить счастливую жизнь. Но эти же самые желания могут привести и к страданиям. Как такое возможно? Согласно Эпикуру, удовлетворение естественных, но не необходимых желаний, побуждаемых благоразумием и умеренностью, ведет к удовольствиям движения, но удовлетворение этих желаний, побуждаемых вздорными мыслями, ведет к страданиям.

Начать рассмотрение стоит с такого предмета желаний, как добродетель. В «Письме к Менекею» Эпикур называет добродетель (*ἀρετή*) величайшим благом, которое «дороже даже философии» [Там же. С. 597]. Высочайший ценностный статус добродетели Эпикур объясняет тем, что она является источником тех удовольствий, которые ведут к счастливой жизни. Без таких добродетелей, как благоразумие (*φρόνησις*), умеренность (*ἀντάρκεια*), справедливость (*δικαιοσύνη*) и мужество, по мысли Эпикура, невозможно обрести душевное спокойствие и телесное здоровье (см.: [Бровкин, 2012, Т. 10, вып. 2. С. 340–349]). Поэтому стремление к добродетели Эпикур рассматривает в качестве самого первого и необходимого условия приятной и прекрасной жизни.

Еще одним важнейшим предметом естественных и необходимых желаний Эпикур считает философию. Хорошо известно, что, согласно Эпикуру, главной задачей философии является врачевание души: «Не следует

делать вид, что занимаешься философией, но следует на самом деле заниматься ею: ведь нам нужно не казаться здоровыми, а быть поистине здоровыми» [Лукреций, 1947. С. 621]. Под душевным здоровьем Эпикур понимает безмятежность души. Следовательно, без философии невозможно обрести душевного спокойствия, а значит, высшего удовольствия и блаженной жизни. Данное положение полностью соответствует первому и второму критерию естественных и необходимых желаний. Но это еще не все. В самом начале «Письма к Менекею» Эпикур призывает заниматься философией и юношу, и старца. Помимо прочего это может говорить о том, что занятие философией является желанием легкодостижимым. Таким образом, занятие философией, согласно Эпикуру, является желанием естественным и необходимым.

К числу естественных и необходимых желаний Эпикур относит желание употреблять простую пищу и питье. Что имеет в виду Эпикур, когда говорит о простой пище и питье? В «Письме к Менекею» Эпикур говорит: «Хлеб и вода (μάζα καὶ ὕδωρ) доставляют величайшее [высшее] удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность» [Там же. С. 597]. Помимо этого, к простой пище Эпикур мог относить также различные каши и похлебки, которые были широко распространены в Древней Греции. К числу яств, доставляемых роскошным столом, Эпикур относит рыбу. Можно предположить, что к числу дорогой пищи, а следовательно, к числу не необходимых желаний, Эпикур относит рыбу, мясо, вино. Весьма показательными являются следующие слова Эпикура: «Пришли мне горшечного сыра, чтобы мне можно было пороскошествовать, когда захочу» [Там же. С. 639]. Получается, что Эпикур даже сыр относил к дорогой пище. Желание простой пищи относится Эпикуром к числу естественных и необходимых, поскольку, во-первых, такая пища – необходимое условие для жизни, во-вторых, это ее желание легко достижимо, в-третьих, простая пища и питье закаляет и оздоравливает тело и душу⁷⁷.

Еще одним важным условием безмятежности души, по мнению Эпикура, является безопасная жизнь. Эпикур рассматривает разные пути достижения безопасной жизни и приходит к выводу о том, что наиболее действенным способом обретения безопасности является тихая и незаметная жизнь: «Хотя безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей (беспокоящих людей), и благосостоянию [богатству], но самой настоящей бывает безопасность благодаря тихой жизни и удалению от толпы» [Там же. С. 603]. Эпикур

⁷⁷ По этому поводу Эпикур высказывается следующим образом: «Привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы, после долгого промежутка, получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустрашимыми пред случайностью» [Там же. С. 597].

называет безопасностью от людей (ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων) естественным благом (φύσεως ἀγαθόν), которое необходимо для спокойной и счастливой жизни. Можно ли в таком случае сказать, что желание безопасной жизни Эпикур относит к естественным и необходимым желаниям? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть, соответствует ли это желание критериям естественных и необходимых желаний. Наносит ли вред человеку отсутствие безопасности или, другими словами, ведет ли отсутствие безопасности к страданиям? Очевидно, что да. Даже если отсутствие безопасности не связано с причинением физического вреда, то все равно оно будет вызывать беспокойство, тревогу и в конечном счете мешать безмятежности души. Способствует ли безопасность обретению удовольствий покоя? Опять же, да, поскольку одним из необходимых условий сохранения безмятежности души и телесного здоровья является безопасность от людей. Можно ли отнести безопасность от людей к числу легкодостижимых желаний? Эпикур полагает, что безопасность от людей легко достигается двумя средствами: тихой, незаметной жизнью, а также дружбой. В результате, можно сделать вывод о том, что Эпикур относит безопасную жизнь к числу естественных и необходимых желаний.

Стремление к безопасной и незаметной жизни, а также удалению от общественно-политической деятельности может навести на мысль о том, что Эпикур ратует за отшельнический образ жизни. Но в действительности это не так. Эпикур дорожит человеческим обществом, так как считает, что без него невозможно обрести счастье. Общение, дружба, безопасность, разнообразные удовольствия – все эти блага, по мнению Эпикура, неразрывно связаны с обществом. Конечная цель жизни – безмятежность души, согласно Эпикуру, может быть достигнута только в человеческом обществе и никак иначе. Только находясь в обществе, среди людей человек может обрести блаженство. Уход от мира, уединение, самоизоляция для Эпикура неприемлемы: «Следует смеяться и философствовать и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями и никогда не переставать изрекать глаголы истинной философии» [Там же. С. 619].

Позицию Эпикура в отношении к обществу можно охарактеризовать таким образом: жить в обществе, но при этом сохранять дистанцию. Эпикур призывает разумно пользоваться всеми благами и преимуществами, которое дает общество, но при этом не погружаться в общественную суету, не растворяться в обществе. Можно сказать, что в этом проявился индивидуализм в философии Эпикура. В отличие от Демокрита, Сократа, Ксенофонта, Платона, Аристотеля, которые интересы общества ставили выше интересов отдельной личности, Эпикур, наоборот, интересы отдельной личности ставит выше интересов общества. Личное счастье для Эпикура важнее благополучия общества и государства. IV век до н. э. в

истории Древней Греции ознаменовался нарастающей атомизацией общества. Эпикур встал в один ряд с софистами, киренаиками, киниками, скептиками и стоиками, философия которых в той или иной степени отразила данный процесс. В то же время Эпикуру принадлежит большая заслуга в развитии и укреплении такой идеи, как право на личное счастье.

Также было бы большой ошибкой считать, что Эпикур к вопросам развития общества, к проблемам общества проявлял полное безразличие. Хорошо известно, что Эпикур разработал свое учение о государстве и праве, в основе которого лежат идеи о договорном характере происхождения государства и права. Уже сам факт этого говорит в пользу того, что Эпикур проявлял интерес к общественно-политической проблематике. Да, сам Эпикур последовательно придерживался позиции неучастия в общественно-политической деятельности, но это нисколько не мешало ему исследовать эту сферу и намечать новые пути решения проблем в этой области.

Как было сказано выше, одним из естественных и необходимых желаний является безопасная жизнь. Но одним из условий безопасной жизни является дружба (φιλία). Следовательно, возникает вопрос, к какому виду желаний Эпикур относит дружбу? Хорошо известно, что Эпикур придавал огромное значение дружбе. Об этом свидетельствуют такие его высказывания, как: «Из всего того, что мудрость доставляет себе для счастья всей жизни, самое важное есть обладание дружбой» [Луcretий, 1947. С. 607], «Благородный человек всего более занят мудростью и дружбой [предается мудрости и дружбе]: одна из них есть благо смертное, другая – бессмертное» [Там же. С. 625]. Эпикур называет дружбу бессмертным благом (ἀθάνατον ἄγαθόν), которое равноценно мудрости и которое очень важно для счастья. Что такого важного и ценного дает дружба? По мнению Эпикура, в дружбе заключается очень большая польза. Прежде всего, это безопасная жизнь. Помимо этого дружба приносит такое удовольствие, как радость от общения: «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни» [Там же. С. 621]. Нельзя не согласиться с А. С. Шакир-Заде, который оценивает роль дружбы у Эпикура следующим образом: «Дружба доставляет духовное удовольствие, порождает и питает веру в людей, укрепляет взаимное расположение и доверие индивидов» [Шакир-Заде, 1963. С. 110].

Но то, что Эпикур высоко оценивает дружбу, еще не говорит о том, к каким желаниям он ее относит. Разумеется, дружба не может быть отнесена к пустым желаниям. Остаются два варианта: дружба является или естественным и необходимым желанием, или естественным, но не необходимым. Данную ситуацию помогают прояснить критерии желаний. Польза от дружбы – это безопасная жизнь и радость от общения. Но если радость от общения не является необходимым условием для счастья, поскольку это всего лишь удовольствие движения, разнообразящее счастли-

вую жизнь, то безопасная жизнь таковым является. Далее, Эпикур настаивает на том, что дружба неотделима от наслаждения. Именно об этом говорит римский эпикуреец Луций Торкват в I книге сочинения Цицерона «О пределах добра и зла»: «Поддерживая дружбу, люди не только получают наслаждение в настоящем, но и приобретают прочную надежду на него в будущем. Ведь поскольку без дружбы мы никоим образом не можем обрести прочное и неизменное наслаждение в жизни, то и это наслаждение рождается в дружбе, и сама дружба соединяется с наслаждением» [Цицерон, 2000. С. 69–70]. Под наслаждением, которое доставляет дружба, Эпикур подразумевает как безмятежность души, так и радость от общения. Опять же, если радость от общения является удовольствием, к которому ведут естественные, но не необходимые желания, то безмятежность души связана только с естественными и необходимыми желаниями. Таким образом, выходит, что согласно Эпикуру, человек, лишенный дружбы, теряет возможность обрести всю полноту наслаждений, в том числе душевное спокойствие. И это делает дружбу в глазах Эпикура желанием естественным и необходимым.

Переходим к рассмотрению тех желаний, которые Эпикур называет естественными, но не необходимыми. Комментируя «Главные мысли» Эпикура, Диоген Лаэртский говорит, что к числу естественных, но не необходимых желаний философ относит роскошный стол [Диоген Лаэртский, 1979. С. 440]. Что имеет в виду Эпикур, говоря о роскошном столе или изысканных яствах? К числу яств, доставляемых роскошным столом, Эпикур относит рыбу, мясо, вино. Все эти продукты соответствуют главному критерию естественных, но не необходимых желаний. Удовлетворение стремления к дорогой пище и питью может привести как к разнообразию счастливой жизни, так и к страданиям. Эти, а также другие дорогие яства не являются той пищей, без которой человек не может прожить. Эпикур допускает употребление этих продуктов в двух случаях. Во-первых, если они утоляют голод и жажду. Во-вторых, если они разнообразят наслаждение и при этом не вредят. В то же время неумеренное употребление этой пищи и питья может привести к серьезным страданиям.

Говоря о том, какие желания, по мнению Эпикура, следует удовлетворять, а от каких воздерживаться, зачастую упускают из вида вопрос о самом механизме выбора желаний. Как, согласно Эпикуру, следует подходить к выбору того или иного желания? В качестве примера рассмотрим желание выпить вина. Как будет оценивать это желание эпикуреец? Прежде всего, эпикуреец рассмотрит это желание на предмет того, легко или тяжело исполнить это желание. Если желание выпить вина будет сопряжено с тем, что оно труднодостижимо (например, это дорогое вино, требующее значительных средств), то эпикуреец, не раздумывая, откажется от этого желания. Если это желание будет легкодостижимо, то он заду-

мается о том, не приведет ли это желание к неприятным последствиям: «Всем желаниям следует предъявлять такой вопрос: Что со мною будет, если исполнится то, чего я ищущ вследствие желания [предмет моего желания], и если не исполнится?» [Лукреций, 1947. С. 623]. Если последствия этого желания будут неприятными (например, помутнение рассудка, чрезмерное возбуждение, нанесение вреда здоровью), то эпикуреец также решительно от него откажется. Но если эпикуреец придет к выводу, что употребление вина никак ему не навредит, то он спокойно реализует это желание. При этом эпикуреец всегда будет помнить, что полученное чувственное удовольствие от выпитого вина ничего не прибавляет к счастью, а лишь разнообразит его.

Некоторые трудности вызывает вопрос о том, относит ли Эпикур к предметам естественных, но не необходимых желаний зрелища, поэзию и музыку. Дело в том, что в дошедших до нас текстах Эпикура нет ни одного прямого упоминания об удовольствии от зрелищ, поэзии и музыки. Помогает прояснить ситуацию Диоген Лаэртский, который говорит о том, что мудрецу Эпикура «зрелища будут даже приятнее, чем остальным» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 431], а также, что «мудрец один способен верно судить о поэзии и музыке, хотя сам и не будет писать стихов» [Там же. С. 431]. В пользу того, что Эпикур не отказывается от удовольствий, связанных со зрелищами, поэзией и музыкой, свидетельствует и тот фрагмент, в котором философ говорит следующее: «Я, со своей стороны, не знаю, что разуметь мне под благом, если исключить удовольствия, получаемые посредством вкуса, посредством любовных наслаждений, посредством слуха и посредством приятных эмоций зрения от красивой формы» [Лукреций, 1947. С. 629]. Данные фрагменты свидетельствуют о том, что Эпикур признавал зрелища, поэзию и музыку в качестве удовольствий движения. В свою очередь, это позволяет нам сделать вывод о том, что Эпикур относил все эти удовольствия к предметам естественных, но не необходимых желаний.

Весьма интересным и неоднозначным является отношение Эпикура к желанию любовных наслаждений (ἄφροδίσια). Мнение Эпикура о любовном наслаждении представлено в нескольких фрагментах. В главном из них Эпикур говорит следующее: «Я узнал от тебя, что у тебя довольно сильно вожделение плоти к любовным наслаждениям. Когда ты не нарушаешь законов, не колеблешь добрых обычаев, не огорчаешь никого из близких людей, не вредишь плоти, не расточаешь необходимого, удовлетворяй свои желания как хочешь. Однако невозможно не вступить в столкновение с каким-нибудь из выше указанных явлений: ведь любовные наслаждения никогда не приносят пользы; довольно того, если они не повредят» [Там же. С. 619–621]. В этом фрагменте, Эпикур объясняет, почему любовное наслаждение следует обходить стороной: удовлетворение

этого желания неизбежно связано с каким-либо злом. Это может выразиться в бессмысленном расточительстве душевных и физических сил, подвергании различным опасностям, лишении спокойствия и доброго имени. Поэтому Эпикур рекомендует воздерживаться от любовного наслаждения. В случае с любовными наслаждениями можно сказать, что вред от этих желаний почти всегда превосходит пользу. В таком случае, можно говорить о том, что Эпикур считает это желание пустым, т. е. не естественным и не необходимым.

Но зачем Эпикур в самом конце этого фрагмента добавляет, что довольно того, если они (любовные наслаждения) не повредят? Ведь что говорит Эпикур о желаниях? Он говорит о том, что «не следует насиловать природу, следует повиноваться ей; а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя» [Там же. С. 615]. Итак, Эпикур говорит, что те желания, которые являются естественными, но не необходимыми, можно исполнять, но только при том условии, что они не повредят. Какой вывод напрашивается из этого рассуждения? А такой, что любовные наслаждения могут относиться Эпикуром к желаниям естественным, но не необходимым, удовлетворять которые можно, но только если они не повредят.

Таким образом, вырисовывается следующая проблема: к какой группе желаний Эпикур относит любовное наслаждение – к естественным, но не необходимым или к пустым? К сожалению, не сохранилось ни одного фрагмента, в котором Эпикур ясно высказывается на этот счет. Совершенно понятно только одно, что он рекомендует воздерживаться от стремления к любовным наслаждениям.

Чтобы прояснить данную проблему, необходимо рассмотреть сферу сексуальных и семейных отношений в Греции в IV–III вв. до н. э. Изменения, происходившие в это время в Греции в политической и социально-экономической областях, отразились также в семейной и сексуальной сфере. Различные источники свидетельствуют об упадке нравов, который выразился в вымывании традиционных семейных ценностей, ослаблении моральных норм, росте распущенности. Тем не менее во времена Эпикура традиционные патриархальные отношения хоть и в ослабленном виде продолжают доминировать в греческом обществе. Когда Эпикур говорит о том, что любовные наслаждения никогда не приносят пользы, следует иметь в виду, что он это говорит исходя из тех реалий жизни, которые его окружали⁷⁸. И действительно, погоня за любовными наслаждениями не

⁷⁸ В частности, в Афинах существовал закон, по которому, мужчины и женщины, уличенные в прелюбодеянии, подвергались очень суровому наказанию. В речи Демосфена против Неэры прямо приводится текст закона о прелюбодеянии: «Если человек захватит с поличным прелюбодея, захвативший не должен более сожительствовать со своей женой. Если же станет сожительствовать, то должен быть

сулила ничего хорошего. Погоня за любовными наслаждениями означала или распутную жизнь с гетерами и мальчиками, или незаконную связь с замужней женщиной или незамужней девушкой, за что полагалось очень суровое наказание⁷⁹. При таком положении дел любовные наслаждения неизбежно оборачивались целой россыпью крайне неприятных последствий. А это, как мы помним, то, чего Эпикур стремится всеми силами избежать. Прояснить отношение Эпикура к любовным наслаждениям может также рассмотрение его позиции к семье и детям.

Желание иметь семью и детей Эпикур также рассматривает исходя из того, ведет ли оно к удовольствию или нет. Обязанности мужа, отца, главы семьи предполагают наличие разнообразных забот и ответственности. Все это никак не может способствовать безмятежности души, поэтому к счастью желание иметь семью и детей не относится. Следовательно, это желание не может быть естественным и необходимым. Однако нельзя отказать этому желанию в возможности обрести с его помощью разнообразные эмоциональные удовольствия, прежде всего радость от семейной жизни и воспитания потомства. Желание вести семейную жизнь и воспитывать детей ничего не прибавляет к счастью, поскольку не может способствовать душевному спокойствию, но оно может разнообразить счастливую жизнь. В то же время желание иметь семью и детей может нанести и немалый вред. Дурная жена, непослушные дети, строптивые слуги и рабы могут сделать семейную жизнь невыносимой. Помимо этого, если человек слишком сильно привяжется к своим родным, то он может испытать очень большие страдания в случае утраты близких или из-за перенесенного ими какого-либо бедствия. Таким образом, желание иметь семью и детей может вести как к удовольствиям движения, так и к страданиям. Как видно, данное желание соответствует главному критерию естественных, но не необходимых желаний.

Следует ли из этого, что Эпикур считает данное желание естественным, но не необходимым? К сожалению, прямых высказываний Эпикура о семье и детях не сохранилось. Имеются краткие и противоречивые слова

лишен гражданской чести. Женщине, застигнутой за прелюбодеянием, не допускается приходить на публичные жертвоприношения. Если же она придет, ее можно подвергнуть любому наказанию, кроме смерти, и наказавший ее не несет при этом никакой ответственности» [Демосфен, Т. II, 1994. С. 300].

⁷⁹ О суровом наказании соблазнитель чужих жен сообщается в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта. Во второй книге, в разговоре с Аристиппом об умеренности Сократ говорит следующее: «Так, например, соблазнитель чужих жен проникают в терема, хоть и знают, что соблазнитель рискует не только понести наказание, которым грозит закон, но и попасть в засаду и, попавшись, подвергнуться позорному обращению. И хотя соблазнитель ожидают такие бедствия и унижения, хотя есть много средств избавиться от любовной страсти без всякой опасности, они все-таки идут на риск: разве это не полное сумасшествие?» [Ксенофонт, 1993. С. 38].

Диогена Лаэртского о взглядах Эпикура по данному вопросу. В X книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диоген Лаэртский сообщает: «Ни жениться, ни заводить детей мудрец тоже не будет (так пишет сам Эпикур в “Сомнениях” и в книгах “О природе”); правда, при некоторых житейских обстоятельствах он может и вступить в брак, но других будет отговаривать» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 431]. При каких таких житейских обстоятельствах мудрец может вступить в брак и почему, вступив в брак, мудрец будет отговаривать от этого других, Диоген Лаэртский не поясняет. В нежелании Эпикура заводить семью и детей нет ничего удивительного. Еще за сто лет до Эпикура Демокрит сказал: «Не следует, по-моему, растить детей. Ибо я вижу, что с этим сопряжены многие и большие опасности и огорчения, благ же – мало, да и те слабы и незначительны» [Лурье, 1970. Фр. 722]. Можно предположить, что слова Демокрита полностью соответствуют взглядам Эпикура по этому вопросу. Эпикур ведь исходит из того, что следует отказаться от всего, что может нарушить безмятежность души, а семья и дети вполне могут справиться с этой разрушительной миссией.

Сам Эпикур, как известно, не имел семьи и детей. Но что интересно, далеко не все эпикурейцы следовали в этом вопросе за учителем. Так, сообщается, что у ближайших учеников Эпикура Метродора, Идомея, Леонтея и Фемисты были дети. Супругами были Леонтей и Фемиста, в браке состоял Идомей, Метродор жил с гетерой. Известно о некоторых римских эпикурейцах, состоявших в браке и имевших детей. Означает ли это, что все эти видные эпикурейцы изменили учению своего обожаемого учителя и наставника ради удовольствий семейной жизни? Маловероятно, поскольку эпикурейцев отличало такое качество, как полное следование во всем учению Эпикура. Наиболее разумное объяснение позиции Эпикура в отношении семьи и детей дает Пьер Гассенди. Излагая представления Эпикура о семье и детях, Гассенди говорит следующее: «Если ты по натуре таков, что не можешь, не тоскуя, жить в безбрачии, если ты способен терпеливо выносить капризную жену и неблагонаправных детей и без особой боли слушать их громкий плач, когда они больны, видеть их страдающими, преждевременно умирающими, если ты при этом не боишься оказаться поглощенным и измученным разнообразными заботами, связанными с созданием необходимых для супружеской жизни условий и для предотвращения всяких опасностей и т. д., то ты вполне можешь иметь жену и детей» [Гассенди, 1966. С. 331]. Тем самым Гассенди верно указывает на то, что, согласно Эпикуру, заводить семью и детей не возбраняется, но надо со всей ясностью понимать, что семья и дети не должны ни при каких обстоятельствах нарушать душевное спокойствие. Если человек уверен в своих силах, то он может вступить в брак и завести детей, но если он склоняется к тому, что жена и дети могут помешать его покою, то он должен

отказаться от этого желания. В результате, наиболее убедительной выглядит версия о том, что желание иметь семью и детей Эпикур рассматривает в качестве естественного, но не необходимого желания, которое может разнообразить счастливую жизнь.

Отношение Эпикура к семье и детям может закономерно вызвать вопрос о том, не является ли представление Эпикура о любовных наслаждениях противоречивым. Ведь, с одной стороны, он призывает воздерживаться от любовных наслаждений, а с другой стороны, допускает возможность вступления в брак и производства потомства. Но в действительности никакого противоречия в этих представлениях нет. Дело в том, что в представлениях древних греков любовные наслаждения никак не были связаны с браком, семьей и деторождением. Сохранилось достаточно много источников, в которых говорится о том, что семья для греков – это только рождение и воспитание детей, а также совместное ведение хозяйства. Любовные наслаждения греки совершенно не связывали с браком и семьей. Сфера любовных наслаждений была полностью отделена от сферы брачных и семейных отношений. В 7 главе «Домостроя» Ксенофонта об этом говорится так: «Согласно этому и обычай соединяет в одну пару и мужчину и женщину: как бог создал их соучастниками в рождении детей, так и обычай делает их соучастниками в хозяйстве» [Ксенофонт, 1993. С. 221]. Аристотель в I книге «Политики» также предельно ясно выражает мысль о том, что семья есть естественное объединение мужчины и женщины в целях производства потомства и совместного ведения хозяйства (см. [Аристотель, 1984. С. 377]). Любовные наслаждения и Ксенофонтом, и Аристотелем выносятся за рамки семейных отношений. Любовных наслаждений, по мнению греков, достигают в компании гетер, наложниц и распутных мальчиков. Именно об этом свидетельствует следующий фрагмент «Речи против Неэры» Демосфена: «Гетер мы заводим ради наслаждения, наложниц – ради ежедневных телесных потребностей, тогда как жен мы берем ради того, чтобы иметь от них законных детей, а также для того, чтобы иметь в доме верного стража своего имущества» [Демосфен, Т. II, 1994. С. 310].

Таким образом, можно заключить, что в представлениях Эпикура о любовных наслаждениях нет никакого противоречия. Эпикур относит любовные наслаждения к естественным, но не необходимым желаниям. При этом Эпикур выступает против стремления к любовным наслаждениям ради них самих. Любовные наслаждения как самоцель, по Эпикуру, не есть благо, поэтому он призывает воздерживаться от них. Но ничего против физической близости, которая не нарушает законов и обычаев, а также не вредит здоровью и душевному благосостоянию, Эпикур не имеет. Такое половое сношение может иметь место в браке и преследовать главной це-

лю производство потомства. Впрочем, всегда следует помнить, что сам брак, семью и детей Эпикур не относит к числу необходимых желаний.

К пустым желаниям Эпикур относит те желания, которые отдаляют человека от безмятежности души и телесного здоровья, которые наносят вред душевному спокойствию. К таким желаниям Эпикур относит стремление к власти (ἀρχή), богатству (πλοῦτος), славе (ἔνδοξα), почестям. Все эти желания сопряжены с борьбой, а ее Эпикур считал очень опасной и вредной для душевного спокойствия: «Кто знает пределы жизни, тот знает, что легко добыть то, что устраняет страдание, происходящее от недостатка, и что делает всю жизнь совершенной; поэтому он нисколько не нуждается в действиях, заключающих в себе борьбу» [Лукреций, 1947. С. 605]. Борьба сопряжена с физическим и душевным напряжением, борьба неразрывно связана с сильными переживаниями, эмоциями, страстями. Борьба, противоборство, соперничество – все это выбивает человека из душевного равновесия, лишает спокойствия, погружает человека в заботы, тревоги, тягостные ожидания, ликования, разочарования. Также борьба за власть, богатство и славу может обернуться непоправимым ущербом телу, в том числе привести к смерти. Будучи свидетелем бурной политической борьбы в Греции, многочисленных военных походов и сражений, Эпикур мог убедиться в бессмысленности борьбы за власть, различные внешние блага, почести и славу. Ничего, кроме вреда, эти желания принести не могут. По мнению Эпикура, даже самый значительный успех, достигнутый в результате борьбы, не перевешивает того вреда, который она приносит в виде беспокоества, различных рисков, страстей и страхов.

Исходя из этих представлений, Эпикур заключает, что счастливая жизнь не совместима с участием в народных собраниях, судах, военных походах, дипломатической деятельности⁸⁰. Чтобы сохранять безмятежность души, следует отказаться от стремления к власти и господству над массами: «Надо сказать о том, как лучше всего человек соблюдает цель жизни, назначенную природой, и как никто не будет добровольно стремиться с самого начала к власти над массами» [Там же. С. 649]. Самый действенный способ для того, чтобы не принимать участия в общественно-политической жизни, это тихая, незаметная жизнь. Для этого «надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности» [Там же. С. 621]. Индивидуальное счастье, личное спокойствие, по Эпикуру, достигается сознательным удалением от общественно-политической жизни, поэтому нет ничего удивительного в том, что Эпикур придерживается принципа: «Живи незаметно!» (Λάθε βίωσας) [Там же. С. 649].

⁸⁰ Известно, что в знаменитом афинском посольстве в Рим в 155 г. до н. э., которое возглавляли схоласти Академии, Ликия и Стои, представитель школы Эпикура не участвовал.

Впрочем, существует одно исключение, которое может заставить эпикурейца принять участие в политической борьбе и даже в военных действиях. Это может произойти, если временное участие в общественно-политической жизни позволит избежать большего зла, т. е. страданий, по сравнению с тихой и незаметной жизнью. Жизненные обстоятельства могут вынудить даже сторонника тихой, незаметной жизни взять в руки оружие или принять участие в политической деятельности. Это может произойти, например, в случае угрозы насильственных действий, которые могут нанести вред. Эпикуреец примет участие в борьбе, если для сохранения душевного спокойствия не будет никаких иных возможностей. Разумеется, эпикуреец приложит все силы, чтобы избежать участия в подобных действиях. Однако если ситуация того потребует, то эпикуреец проявит необходимую активность, но только для того, чтобы обеспечить себе спокойствие и счастье в дальнейшем. И как только участие в этой деятельности принесет достижение заветной цели, эпикуреец сразу же возвратится к тихой и незаметной жизни. Таким образом, сообщение Диогена Лаэртского о том, что, по мнению Эпикура, «мудрец не будет заниматься государственными делами» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 431] совершенно не противоречит другому его сообщению о том, что «мудрец будет помогать и правителю, когда придет случай» [Там же. С. 431–432].

В целом, модель поведения эпикурейца в обществе можно представить следующим образом. Во-первых, эпикуреец будет вести тихую, незаметную жизнь, обходя стороной общественно-политическую деятельность. Во-вторых, он окружит себя друзьями, которые будут способствовать его безопасной и спокойной жизни: «То же самое убеждение, которое дает нам безбоязненность относительно того, что ничто страшное не бывает вечным или долговременным, усмотрело и то, что безопасность, даже в нашем ограниченном существовании, благодаря дружбе наиболее полно осуществляется» [Лукреций, 1947. С. 607]. Если ему будет что-либо угрожать, то эпикуреец предпочтет мирными средствами разрешить конфликт. Более того, он постарается сделать так, чтобы расположить к себе недоброжелателя: «Если попросит враг, не отвращайся от его просьбы; но только принимай меры предосторожности для себя: ведь он ничем не отличается от собаки» [Там же. С. 641]. И только если у него не останется других средств, эпикуреец прибегнет к насильственным действиям и участию в общественно-политической деятельности. Ко всему этому следует добавить тот факт, что истории не известно ни одного случая активного участия эпикурейцев в общественно-политической жизни. Судя по всему, Эпикуру и его многочисленным ученикам и последователям вполне удалось реализовать на практике идеал тихой и незаметной жизни⁸¹.

⁸¹ Впрочем, следует иметь в виду, что некоторые римские эпикурейцы принимали участие в общественно-политической жизни. Объяснялось это, видимо, тем, что к

Важно понимать, что Эпикур не сторонник пацифизма и идеи принципиального отказа от насильственных действий⁸². Эпикур призывает всеми силами оберегать свой личный покой; сторониться всего, что может вызвать беспокойство; избегать всего, что наносит вред безмятежности души. Но эпикуреец, не задумываясь, использует все средства для устранения причины, нарушающей его спокойствие. Насильственные действия, борьба и участие в общественно-политической деятельности являются крайними средствами, поскольку лишают покоя, но и их эпикуреец использует, если не будет других возможностей.

Совершенно пустым, согласно Эпикуру, является желание славы и почестей. Эпикур прекрасно понимает, что желание славы и почета произрастает из вздорной страсти. Человек, побуждаемый тщеславием, готов пренебречь спокойной жизнью, добродетелью, справедливостью, дружбой. Эпикур видел, как неумное стремление к славе многих лишило жизни, а еще большее количество заставило испытать ужасные бедствия. Что, как не безграничная страсть к мировому господству и славе, заставило Александра Македонского полжизни провести в походах и сражениях, разрушить множество городов, погубить огромное количество людей, вытерпеть тяжелые страдания от многочисленных ранений и в результате умереть в 33 года. Что, как не жажда власти и славы, двигало диадохами, которые на протяжении почти всей жизни Эпикура только и занимались что бесконечными войнами за наследство Александра Македонского. Эпикур понимал, что слава – это призрак, погоня за которым всегда оборачивается бедой. Поэтому Эпикур к числу пустых желаний относит любое, даже самое незначительное, стремление к славе, почестям, наградам, похвале: «...не естественными и не необходимыми – например, венки и почетные статуи» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 440].

В то же время Эпикуру принадлежат слова, которые могут быть интерпретированы как оправдание стремления к славе. Эти слова звучат так: «Некоторые хотят сделаться славными (ἔνδοξοι) и быть на виду у людей, думая, что таким способом приобретут безопасность от людей. Таким образом, если жизнь таких людей безопасна, то они достигли естественного блага; а если она не безопасна, то они не имеют того, к чему стремились

этому их вынуждали обстоятельства, например, длительные гражданские войны в I в. до н. э., оставаться в стороне от которых знатым римлянам было практически невозможно. Но, даже участвуя в общественной и политической жизни, эпикурейцы старались вести себя как можно более осторожно, безопасно и незаметно. Ярким примером подобного поведения является известный римский эпикуреец, ближайший друг Цицерона, Тит Помпоний Атик (см.: [Корнелий Непот, 1992. С. 102–114]).

⁸² Для античной философии вообще не характерны идеи пацифизма. Исключение составляют, может быть, только киники, которые были идейными противниками войн (см.: [Нахов, 1982. С. 103–104]).

сначала, следуя голосу природы» [Лукреций, 1947. С. 601]. Казалось бы, смысл данного высказывания заключается в том, что ради достижения цели все средства хороши. Но если для достижения безопасности от людей хорошо одно средство – слава, то почему нельзя воспользоваться и другими средствами, например властью, деньгами, всевозможными пороками. Получается, Эпикур сам себе противоречит, когда в одних фрагментах призывает полностью отказаться от пустых желаний, а в другом фрагменте говорит о том, что не стоит пренебрегать любым желанием, даже самым вздорным и пустым, если оно ведет к благу, например к безопасной жизни. Но как нам представляется, подобная трактовка данного высказывания Эпикура является неверной. Если поместить данное высказывание в контекст учения Эпикура о желаниях, то смысл его приобретает совершенно иной характер. В данном эпизоде Эпикур хочет сказать, что безопасность от людей является благом, независимо от тех средств, которые к нему ведут. Но все же это не означает, что все средства, ведущие к достижению данной цели, хороши. Эпикур исходит из того положения, что любое желание следует оценивать на предмет того, что за ним последует. И если за удовлетворением одного желания, преследующего целью удовольствие, последует большее зло, то от такого желания и удовольствия следует воздержаться. Всегда следует помнить следующую максиму Эпикура: «Всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать» [Там же. С. 595]. Исходя из этого можно заключить, что стремление к славе есть желание пустое, независимо от того, ведет ли оно к какому-либо благу или нет. Даже если слава, власть и деньги приближают человека к какому-либо благу, то негативные последствия, зло, которое неразрывно связано с этими средствами, перевешивает всю пользу от этого блага.

Следует понимать, что негативное отношение Эпикура к стремлению к славе и почестям родилось не на пустом месте. Крупные завоевания и громкие победы в эпоху Александра Македонского и диадохов сопровождались пышными празднованиями, торжественными почестями, громкой славой, денежными раздачами народу. А с учетом сильной политической нестабильности все это быстро приводило к обесцениванию воздаваемых почестей. Очень показательными в этом отношении являются слова римского историка I в. до н.э. Корнелия Непота: «Например, у нас, римлян, почести были вначале скромны и редки и потому – высоко ценимы, теперь же воздаются всем подряд и не пользуются уважением. Можно заметить, что так же обстояло дело некогда и у афинян; ибо тому самому Мильтиаду, который спас от рабства Афины и всю Грецию, оказали следующую честь: когда в так называемом Пестром портике была написана картина, изображающая Марафонскую битву, то среди десяти полководцев на пер-

вом плане изобразили Мильтиада, ободряющего воинов и подающего знак к сражению. Но впоследствии тот же самый народ, получив верховную власть и развратившись подачками правителей, постановил воздвигнуть 300 статуй⁸³ Деметрию Фалерскому» [Корнелий Непот, 1992. С. 13].

Примечательно, что, несмотря на всю славу и популярность Деметрия Фалерского в Афинах, его власть оказалась очень непрочной и в результате острой политической борьбы он был вынужден спасаться бегством. При этом, как отмечает Диоген Лаэртский, все статуи, воздвигнутые в его честь, «были низвергнуты, иные проданы, иные потоплены, а иные (рассказывают и так) перекованы в ночные горшки» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 228]. Данная история очень ярко иллюстрирует отношение греков к славе и почестям в эпоху эллинизма. На смену настоящим героям, которые сражались за высокие идеалы, за свободу, за отечество, за законы, пришли авантюристы и временщики с непомерными амбициями и тщеславием, вроде Кассандра, Деметрия Полиоркета, Пирра, Агафокла и того же Деметрия Фалерского. Вся их деятельность была направлена на укрепление своей собственной власти, на завоевание новых территорий, на прославление своего имени. В этих условиях слава и почести потеряли свою прежнюю ценность и приобрели характер чего-то преходящего, ненастоящего, пустого. Эпикур все это хорошо понимал и поэтому выразил в своей философии соответствующее отношение к этим вещам.

Положение о том, что вред от пустых желаний всегда превышает пользу, в полной мере относится к желанию богатства. Эпикур осуждает стремление человека к обладанию деньгами: «Любовь к деньгам (φιλαργυρίη), приобретенным нечестным путем, нечестива; к деньгам, приобретенным честным путем, позорна: непристойна грязная скарденность даже и при честности» [Лукреций, 1947. С. 619]. Деньги сами по себе не являются благом или злом, все зависит от отношения к ним. Любовь к золоту является губительной страстью, поскольку делает человека ее рабом. Алчность, сребролюбие, стяжательство наносят непоправимый вред душе человека, лишая ее главного – спокойствия и добродетели. В результате «многие, получив богатство, находят в нем не избавление от зол, но перемену на большие» [Там же. С. 647]. О каком большом зле, причиняемом стремлением к богатству, кроме лишения душевного спокойствия и добродетели, говорит Эпикур? Основатель «Сада» совершенно верно отмечает, что приобретение больших денег зачастую связано с проявлением многочисленных пороков: заискиванием перед властью имущими, лицемерием, ложью, обманом, нарушением законов и преступлениями. Эти дей-

⁸³ Диоген Лаэртский сообщает, что в честь Деметрия Фалерского «было воздвигнуто 360 медных статуй, по большей части представляющих его верхом или на колеснице четверкой или парой, а отлиты они были меньше чем в триста дней – таково было к нему рвение» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 227].

ствия приводят к тому, что человек лишается свободы: «Свободная жизнь (ἐλευθερος βίος) (т. е. свободный человек) не может приобрести много денег [богатства], потому что это не легко сделать без рабства пред толпой или правителями» [Там же. С. 623].

Рассуждая о богатстве, Эпикур неоднократно высказывает мысль о том, что настоящее богатство заключено у человека в душе и это не что иное, как воздержность и ограничение желаний. Соответственно, настоящая бедность – это неумеренность в желаниях: «Бедность (πενία), измеряемая целью природы [назначенная природою для жизни], есть великое богатство (πλοῦτος), а богатство неограниченное есть великая бедность» [Там же. С. 615]. Но как быть, если человек в силу различных жизненных обстоятельств все-таки располагает богатством? Эпикур полагает, что никакое богатство не смутит благоразумного человека. Воздержный человек, имеющий большое состояние, будет жить так же, как и человек, обладающий минимальными материально-финансовыми средствами, т. е. он ограничится удовлетворением естественных и необходимых желаний. Богатство эпикуреец будет использовать только для того, чтобы оказывать благодеяния близким людям, друзьям, а также в целях обеспечения еще большей безопасности: «А если как-нибудь свободный человек и получит много денег [богатство], то легко может разделить и их для приобретения расположения близких людей» [Там же. С. 623].

Отказ от стремления к богатству и любовным наслаждениям, довольство простой пищей и питьем могут закономерно вызвать вопрос о том, не является ли Эпикур сторонником аскетизма. Эпикур учит тому, что к счастью ведет удовлетворение естественных и необходимых желаний, т. е. самых простых желаний, связанных с основными жизненными потребностями, каковые питье, пища, кров. Власть над этими желаниями полностью находится в руках человека. Эпикур говорит, что самые необходимые желания легко удовлетворить. Может сложиться впечатление, что Эпикур выступает сторонником аскетизма. Своего рода «масла в огонь подливают» некоторые высказывания, сближающие учение Эпикура с аскетизмом. Так, Сенека в «Трактате о блаженной жизни» говорит: «Сам-то я считаю – и в этом расхожусь со своими коллегами, – что учение Эпикура свято и правильно, а если подойти к нему поближе, то и весьма печально; его наслаждение мало, сухо и подчинено тому закону, какой мы предписываем добродетели: оно должно повиноваться природе; а того, чем довольствуется природа, никогда не хватит для роскоши» [Сенека, 2001. С. 23].

Как известно, аскетизм – это отказ от жизненных благ. Если исходить только из того положения Эпикура, что счастье заключается в удовлетворении самых базовых потребностей, или естественных и необходимых желаний, то можно смело утверждать приверженность Эпикура аскетизму. Но здесь в дело вступают те желания, которые Эпикур называет есте-

ственными, но не необходимыми. Это правда, что счастье Эпикур жестко ограничивает рамками необходимых желаний. Но счастье, обеспечиваемое удовлетворением необходимых желаний, может обрастать другими благами и удовольствиями. Не увеличиваясь и не уменьшаясь, счастье тем не менее может разнообразиться различными благами. Это могут быть как безвредные чувственные удовольствия, например изысканные яства, зрелища, приятная музыка, так и душевные наслаждения, такие как веселье и радость. Эпикур везде подчеркивает, что мудрец будет довольствоваться малым, но при этом он насладится и дорогими удовольствиями, если будет уверен, что они не навредят. Неудивительно, что Эпикур выступал против кинического образа жизни и нищенствования [Диоген Лаэртский, 1979. С. 431]. Опыт жизни Эпикура и его последователей показывает, что настоящие эпикурейцы никогда не были замечены в злоупотреблениях удовольствиями. Все они строго держались учения Эпикура и в основном ограничивались естественными и необходимыми желаниями. Но они вполне могли себе позволить вкусить и толику дорогих удовольствий, ведь это нисколько не противоречило их учению. Таким образом, можно сказать, что учение Эпикура не проходит проверку на приверженность аскетизму. В этом заключается одна из особенностей учения Эпикура о желаниях. С одной стороны, Эпикур учит умеренности, довольству своим, ограничению желаний, но в то же время он не делает из человека аскета, тем самым не лишая его простых радостей от пользования материальными благами. Это является одним из многочисленных проявлений гуманизма в эпикурейской философии.

Существует еще одно желание, которое Эпикур относит к совершенно пустым желаниям. Это желание вечной жизни. По мнению Эпикура, это желание произрастает из страха перед смертью. В свою очередь этот страх является результатом человеческого невежества, незнания и заблуждений: «Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни усладительной, – не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что оно отнимает жажду бессмертия» [Лукреций, 1947. С. 591]. Человек не знает, как устроен мир, и его это пугает, помимо этого существуют многочисленные «страшилки» о загробном воздаянии, которые также никак не способствуют душевному спокойствию. Зачастую все это способствует тому, что человек не может достичь счастья в земном существовании, формируется глубокая неудовлетворенность от жизни и, как следствие, появляется страстное желание вечной жизни. Но жажда бессмертия, по Эпикуру, лишает человека истинного удовольствия – безмя-

тежности, это желание обременяет человека тягостными размышлениями и переживаниями, оно уводит человека в сторону от счастья.

Также вздорным желанием является желание добровольного ухода из жизни, т. е. самоубийство. Неумение и неспособность наслаждаться жизнью, различные страхи и тревоги отягощают жизнь и могут породить желание самоубийства. Эпикур полагает, что это стремление говорит о неразумии человека: «Люди толпы то избегают смерти, как величайшего из зол, то жаждут ее, как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни, но и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом» [Там же. С. 593]. Эпикур является автором той мудрости, что глупцы тяготеют жизнью, но при этом страшно боятся смерти, а мудрец не тяготится жизнью и не боится смерти.

Подведем итоги. В качестве теоретического основания учения Эпикура о желаниях выступают представления о счастье и удовольствии. Согласно Эпикуру, естественные и необходимые желания ведут к удовольствиям покоя и счастью. Естественные, но не необходимые желания ведут к удовольствиям движения, которые разнообразят счастливую жизнь. Пустые желания ведут к страданиям и несчастью.

Критериями естественных и необходимых желаний являются: 1) удовлетворение этих желаний непременно ведет к страданиям, 2) эти желания ведут только к удовольствиям покоя, 3) эти желания легкодостижимы. Критериями естественных, но не необходимых желаний являются: 1) эти желания могут вести как к позитивным удовольствиям, так и к страданиям, 2) неудовлетворение этих желаний не ведет к неизбежным страданиям. Критериями пустых желаний являются: 1) удовлетворение этих желаний непременно ведет к страданиям, 2) эти желания труднодостижимы.

К предметам естественных и необходимых желаний Эпикур относит простую пищу, питье, кров, занятие философией, безопасность, дружбу. Предметами естественных, но не необходимых желаний являются дорогая пища и питье, зрелища, приятная музыка, радость и веселье, любовные наслаждения, семейная жизнь и дети. Не естественными и не необходимыми желаниями являются стремление к власти, славе, богатству, желание вечной жизни и самоубийство.

Библиографический список

- Арним Г.* История античной философии. 2-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
Бровкин В. В. Эпикур о телесном здоровье // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10, вып. 1.

Бровкин В. В. Эпикур о естественных и необходимых желаниях // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10, вып. 4. С. 108–113.

Бровкин В. В. Эпикур о естественных, но не необходимых желаниях // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. Т. 11, вып. 1. С. 138–143.

Бровкин В. В. Эпикур о не естественных и не необходимых желаниях // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. Т. 11, вып. 2. С. 126–132.

Гассенди П. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1966.

Демосфен. Речи: в 3 т. Том II. М., 1994.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

История этических учений / под ред. А. А. Гусейнова. М., 2003.

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.

Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Из книги о римских историках. М.: Изд-во МГУ. 1992.

Лукреций. О природе вещей. Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М., 1947.

Лурье С. Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.

Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.

Сенека. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001.

Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000.

Шакир-Заде А. С. Эпикур. М., 1963.

РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ В ПАТРИСТИКЕ: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

П. А. БУТАКОВ

Одно из важнейших мест в работах В. П. Горана занимает различие мировоззренческого рационализма и иррационализма как двух противоборствующих тенденций в истории западной мысли. Именно это различие выступает в качестве методологической основы для выявления переломных этапов в европейской философии и создания теории о принципах развития историко-философского процесса [Горан, 1999]. Горан определяет эти два ключевых понятия следующим образом:

«Мировоззренческий рационализм есть позиция, согласно которой и природа мира, и природа разума таковы по самой своей сути, что мир вполне доступен его разумному постижению» [Там же, С. 21].

«Иррационализм есть позиция, согласно которой мир по самой своей сути таков, что разум бессилен эту его суть постичь» [Там же].

Если попытаться применить подход Горана к религиозной философии, и в частности к патристике, то, следуя его логике, можно предположить, что различие между позициями рационализма и иррационализма будет опираться на представления о том, способен ли человек постичь Бога усилиями своего разума. В том случае, когда философ стремится построить рационально обоснованную теорию природы Божества, мы можем охарактеризовать это стремление как проявление рационалистической тенденции в его мировоззрении. Если же автор объявляет любые попытки философских рассуждений о Боге тщетными и утверждает недоступность Бога для человеческого разума, то это дает нам основание расценивать его позицию как иррационалистическую. Следовательно, опора на высказывания древнего философа о познаваемости или непознаваемости Бога силами разума может оказаться продуктивной исследовательской стратегией при оценке рациональности его мировоззрения.

Однако следует понимать, что выявление мировоззренческой позиции мыслителя – задача нетривиальная, особенно если речь идет о представителях эпохи патристики. Даже если исследователю удастся отыскать в работах философа высказывания, характерные для той или иной позиции, это еще не является достаточным основанием для достоверной характеристики его мировоззрения. Выявление «разоблачающих» цитат должно послужить началом исследовательской работы, но никак не ее финальным аккордом. Необходимо проанализировать структуру логической аргумен-

тации автора и выделить ту роль, которую играет в ней заинтересовавшая нас фраза. Вдобавок, по возможности, следует выявить риторическую функцию данной реплики, разобраться с тем, кому и с какой целью она была адресована. Наконец, необходимо убедиться в том, что содержание фразы соответствует тем задачам, которые автор ставит перед собой в данном произведении, дабы не смешивать основные тезисы мыслителя с их художественным сопровождением, ведь историку философии, в отличие от психоаналитика, следует сосредотачивать внимание на том, что автор пытается доказать, а не на оговорках.

Для того чтобы продемонстрировать всю сложность этой задачи, мы проведем историко-философский *case study* на примере известной реплики одного из ярчайших представителей эпохи патристики Григория Богослова (329–390 гг.). В своем наиболее значимом произведении – пяти «Словах о богословии» – Григорий, говоря об Ипостасях Троицы, высказывает решительный запрет на какие бы то ни было философские размышления об отношениях между тремя божественными Ипостасями, ссылаясь на то, что эта тайна недоступна человеческому разуму. Казалось бы, подобного заявления вполне достаточно для того, чтобы охарактеризовать автора как иррационалиста, однако при более тщательном исследовании становится ясно, что первое впечатление было обманчивым. Далее мы попытаемся показать, почему данное высказывание Григория не может быть использовано для однозначной оценки его мировоззрения⁸⁴.

Пять «Слов о богословии» по праву считаются наиболее важными произведениями Григория, так как в них излагаются теоретические основания для христианского учения о Троице. Теория Григория получила повсеместное признание в церкви, за что ему традиционно присваивается титул «Богослова». Эти пять Слов были произнесены им в 380 г. на самом пике его богословской карьеры, когда он прибыл в Константинополь для борьбы с арианами, где он вскоре возглавил Константинопольскую кафедру и председательствовал на Втором Вселенском соборе 381 года. Здесь как нельзя лучше пригодились его прекрасное светское образование (он десять лет изучал в Афинах философию и риторику), благодаря которому Григорий сумел создать прочный концептуальный фундамент для последующей тринитарной догматики.

В своем третьем «Слове о богословии» Григорий, говоря о рождении Бога-Сына, в какой-то момент требует прекратить философские размышления на эту тему:

«Не любомудрствуй (μηδὲ τότε φιλοσοφῆσης) о рождении Бога, потому что это небезопасно... Ибо сколько Бог неудобопознаваем в сравнении с

⁸⁴ Впервые результаты этого исследования были опубликованы в статье: [Бутков, 2012].

человеком, столько и горнее рождение непостижимее твоего рождения... Как родился? – Опять с негодованием скажу тоже: Божие рождение да почтено будет молчанием!.. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? – Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын. А что кроме сего, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости» (*Or.* 29.8)⁸⁵.

Аналогичный запрет встречается и в пятом «Слове», когда Григорий в своих рассуждениях об исхождении Святого Духа от Бога-Отца доходит до вопроса о том, что же, собственно, такое это «исхождение». Как и в предыдущем примере о рождении Бога-Сына, Богослов снова отказывается раскрывать смысл термина:

«Посему что же есть исхождение?» Объясни ты мне нерожденность Отца; тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа, тогда, проникнув в тайны Божии, оба мы придем в изумление, – мы, которые не можем видеть у себя под ногами, и исчезь песка морского и капли дождевые и дни века, не только что вдаваться в глубины Божии и судить о естестве столько неизглаголанном и неизъяснимом» (*Or.* 31.8).

Итак, опираясь лишь на эти два отрывка, мы, казалось бы, можем сделать вывод о том, что Григорий Богослов явно и недвусмысленно указывает на неприемлемость любых попыток построения рационального рассуждения о Божестве. Бог настолько непостижим и непознаваем, что философские методы оказываются непригодными для проникновения в Божественные тайны. Но такая интерпретация слов Григория является, по меньшей мере, неполной, если даже не ошибочной. Дело в том, что сам Богослов вовсе не следует этим запретам. Напротив, в большинстве своих произведений он стремится посредством строгих умозаключений выстраивать целостную и логически непротиворечивую систему, которая могла бы максимально полно охватить и содержание христианского вероучения, и достижения греческой философии, и повседневный опыт. И звание Богослова Григорий получил не за борьбу с философией, а за умелое применение ее в христианской догматике. Несмотря на утверждение о превосходстве Первой Сущности над способностями нашего разума (*νοῦ κρείττον*) (*Or.* 28.31), Григорий приводит весьма подробное описание этого Троицеобразного Бога и взаимных отношений трех Ипостасей. Невзирая на провозглашенную им же самим непостижимость Божественного рождения, он тем не менее отстаивает идею о том, что это рождение является бесстрастным, вневременным и бестелесным (*Or.* 29.4).

⁸⁵ Цитаты из «Слов» Григория Богослова приводятся по изданию: [Святитель Григорий Богослов..., 1994] в соответствии с принятой международной индексацией. Греческий оригинал цитируется по изданию: [Migne, 1857].

Ни у одного из отцов церкви мы, пожалуй, не найдем столько похвальных высказываний в адрес философии и философов, сколько их содержится в произведениях Григория. Он не стыдится полученного им в Афинах философского образования и многократно призывает своих слушателей применять свой разум и «любомудрие» в деле богопознания. Его пять «Слов о богословии» считаются образцом рациональной теологии и, в некотором смысле, методическим пособием для начинающих богословов. Основное содержание первого «Слова» сводится к тому, как следует подготавливать себя и свой разум к размышлениям о Божестве: для получения достоверных результатов философ должен отвлечься от всех мирских забот, очистить душу и тело от суетной скверны и лишь после этого приступить к философскому созерцанию. Неподготовленный разум не справится с такой сложной задачей подобно тому, как не сможет смотреть на солнце тот, кто привык к темноте (*Or.* 27.3). Далее, во втором «Слове», Григорий переходит к составлению понятийно-категориального аппарата для будущей теории. Он старательно анализирует всевозможные библейские, литургические и общекультурные имена и высказывания о Боге, выбирая из них наиболее пригодные. При этом он руководствуется не какими-то тайными критериями, но апеллирует к разуму как к богоданному инструменту познания: «Наш руководитель разум. И поелику мы, хотя также ищем Бога, впрочем не допускаем, чтобы могло что-либо быть без вождя и правителя: то разум, рассмотрев видимое, обозрев все, что было от начала, не останавливается на сем... Так от видимого возвел нас к Богу богодарованный и всем врожденный разум – сей первоначальный в нас и всем данный закон!» (*Or.* 28.16). Очевидно, что разум и рациональное познание выступают для Григория в качестве наиболее значимых ценностей, и он всячески стремится возвысить их статус даже в столь нехарактерном для философии деле, как построение теологической теории.

Итак, изложив в первых двух «Словах о богословии» требования к философствующему разуму и прояснив основные понятия, Григорий переходит к разработке своей теоретической системы. Третье «Слово» начинается с недвусмысленного заявления: «Изведу на свет собственные свои мысли о Божестве, каковы бы они ни были» (*Or.* 29.1). Богослов не претендует на то, что его теория обладает статусом непреложной истины, он не получал никакого особого дополнительного откровения: это – лишь его «собственные мысли». Вообще, третье «Слово о богословии» поражает читателя открытостью автора, ясностью его позиции и «прозрачностью» аргументов. Текст четко структурирован, полемика с противниками последовательна и корректна. Григорий, разрабатывая теорию рождения Сына Отцом, тщательно анализирует понятия единоначалия и безначальности, сущности и существования, рассуждает об отличиях духовного рождения от телесного, размышляет о взаимосвязи рождения, творения и времени.

И вот, посреди этих вполне академичных пассажей мы вдруг наталкиваемся на совершенно неожиданный запрет: «Не любомудрствуй о рождении Бога... Божие рождение да почтено будет молчанием!» (Or. 29.8). Читатель обескуражен, но вердикт Богослова однозначен: все то, что сам Григорий проделывал до сих пор, оказывается недопустимым. Правда, это не мешает автору как ни в чем не бывало и дальше продолжать рассуждения о божественном рождении, невзирая на его же собственный призыв к молчанию. Та же ситуация повторяется в пятом «Слове о богословии», когда, говоря о том, как Святой Дух исходит от Отца, Григорий вдруг накладывает аналогичный запрет на попытки разобраться в природе этого исхождения (Or. 31.8), а затем вновь возвращается к своим построениям.

В чем же причина такой непоследовательности? Как можно объяснить или оправдать столь очевидное противоречие в позиции нашего автора? Далее мы рассмотрим три возможных подхода к решению данной проблемы и оценим приемлемость каждого из них.

Первый из возможных подходов к разрешению указанной проблемы состоит в том, чтобы признать позицию Григория иррационалистической, а самого автора непоследовательным. Другими словами, при сопоставлении двух несовместимых точек зрения, а именно наличия в текстах Богослова как признания пригодности философии в деле богопознания, так и прямого запрета на ее применение, мы придаем большее значение факту наличия запрета, а увлечение автора философией будем вынуждены списать на недостаточную отрефлексированность его позиции. Такое решение, несмотря на кажущуюся убедительность, имеет ряд недостатков. Один из них – это отсутствие в работах Григория единого онтологического фундамента для иррационалистической гносеологии. Если бы в основании теологической схемы Григория лежало представление о принципиальной непознаваемости Божества, это должно было бы так или иначе отразиться и на онтологической стороне его учения. Мыслитель такого масштаба, получивший фундаментальное философское образование, обязан сосредоточить немалые усилия на том, чтобы дать удовлетворительное объяснение невозможности рационального богопознания. Это объяснение должно базироваться на четких представлениях о природе и онтологическом статусе Бога и человека. Но, насколько мы можем судить, в работах Григория таких четких представлений нет⁸⁶. Отсутствие единой онтологической позиции влечет за собой неопределенность в вопросе о границах рационального познания. Поэтому вряд ли мы можем сделать уверенный и обоснованный вывод о гносеологической позиции автора, опираясь лишь на несколько пассажей с

⁸⁶ А. М. Гагинский убедительно продемонстрировал то, что в произведениях Богослова встречаются три различные точки зрения на соотношение онтологических статусов Бога и мира и ни одной из этих трех точек зрения Григорий не отдает явного предпочтения [Гагинский, 2011. С. 36].

запретами, но не имея надежного подкрепления в виде последовательной онтологии. Вдобавок, даже если грубо оценить некий «удельный вес» иррационалистических запретов в произведениях Григория по сравнению с развернутыми рациональными построениями, мы увидим, что философские рассуждения занимают центральное место в его произведениях, а призывы отказаться от философии выглядят случайными и маргинальными. В этой ситуации та высокая оценка, которую Григорий дает рациональному познанию, уже не выглядит как проявление его непоследовательности, но, напротив, лишает нас основания дать одностороннюю характеристику его позиции.

Аналогичным вопросом о непоследовательности Григория задается Р. Рутер, анализируя отношение Богослова к софистике: «Зачастую Григорий открыто заявляет, что христианам не следует брать на вооружение достижения языческой культуры и софистического красноречия. Как же примирить эту сознательную позицию с тем фактом, что он так много позаимствовал из софистической культуры?... Похоже, что у него практически отсутствует какая-либо разработка теоретического обоснования соответствующего синтеза. Следует ли нам признать, что он не отдавал себе отчета в том, что осуществляет такой синтез?... Должны ли мы прийти к выводу, что Григорий просто был непоследователен или даже в какой-то мере нечестен, когда заимствовал так много из греческой культуры и при этом не имел смелости открыто признать ее ценность и пригодность?» [Ruether, 1969. P. 156–157]. Сама Рутер не предлагает удовлетворительного ответа на свой вопрос. Она лишь отмечает, что перед христианами стояла задача спасения гибнущего языческого мира и что им приходилось говорить на языке этого мира и брать на вооружение его лучшие достижения [Там же. P. 158]. Остается также неясным, о каком именно синтезе идет речь: либо о синтезе двух языковых систем, либо о синтезе несовместимых мировоззрений. Но на уровне гносеологии этот синтез так и остается нереализуемым, а очевидное противоречие, возникающее при попытке совместить философские рассуждения с запретом на них, остается неразрешенным.

Перейдем ко второму подходу к разрешению указанного противоречия. Суть данного подхода сводится к тому, чтобы интерпретировать запрет Григория на философствование о Божестве как направленный не на всех людей, но на конкретных оппонентов. Григорий оставляет за собой право познавать Бога посредством разума, но своим соперникам он в этом праве отказывает. Такая точка зрения хорошо согласуется с содержанием первого «Слова о богословии», в котором Григорий говорит о необходимости тщательной подготовки к философскому созерцанию Божества. Он подчеркивает, что подлинное познание Троицы может быть достигнуто только путем очищения, просветления и обожения. А те, кто не достигли должного очищения, не должны браться за такое возвышенное искусство, как богословие. Здесь речь уже не идет о чисто рациональном познании, но

предпочтение отдается некоему мистическому интуитивному схватыванию божественной истины. Роль разума не отрицается до конца, но этот «очищенный» разум должен добровольно признать свою ограниченность и уступить место вере. Удел разума – познание земного, а для восхождения к небесному он бессилён:

«Если ты прошел умом воздух и все, что в воздухе; то коснись уже со мною неба и небесного. Но здесь да водит нас более вера, нежели разум, если только уразумел ты свою немощь, когда рассматривал ближайшее к тебе и узнал способ узнать то, что выше разума, а не остаться вовсе земным и преданным земному, не знающим даже и этого самого – своего незнания» (*Or.* 28.28).

Из данного пассажа следует, что философствовать о Божестве могут лишь те, кто успешно прошел этот путь от земного к небесному, а для всех остальных познание Бога остается недоступным. Но здесь возникает вопрос: а насколько корректно будет называть такой способ познания «философским»? Ведь если это уже не философия, а мистическое созерцание, то, в таком случае, данный подход не имеет отношения к разрешению стоящей перед нами проблемы совмещения философии с запретом на философствование.

Несмотря на очевидный мистический характер описанного способа познания, подобные рассуждения не являются чуждыми классической античной философской традиции. Истоки этого мистицизма следует искать не в христианстве, и даже не в религиозной философии, а, как минимум, в произведениях Платона. Как пишет об этом К. Били: «Уже давно замечено, что и язык, и даже в некоторой степени религиозный настрой учения Григория об очищении перекликаются с давней философской традицией, восходящей еще к Платону. Неоднократно провозглашаемый Григорием призыв к самоочищению, которое необходимо, чтобы достичь Бога, который чист, отчетливо напоминает первую часть Платонова “Федона”. Изложенное в этом диалоге учение Сократа об очищении приобрело немалую популярность в более поздней эллинистической традиции, а неоплатоник Плотин, труды которого Григорий, вероятно, читал, сумел популяризировать видоизмененное платоновское учение о самоочищении» [Beeley, 2008. P. 75]. В рамках той же самой платонической философской теологии формулируется и учение о непознаваемости божества⁸⁷, которое впоследствии было заимствовано многими христианскими богословами. Учение о необходимости самоочищения и учение о непознаваемости Бога

⁸⁷ Григорий (*Or.* 29.2) явным образом опирается на известный пассаж из Платонова «Тимея»: «Создателя и отца этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем невозможно будет всем рассказать» (*Tim.* 28c).

являются неотъемлемыми составляющими того целостного образа платоновской философии, которому Григорий научился в Афинах⁸⁸. С этой точки зрения, философия, собственно, и есть не что иное, как очищение ума и созерцание чистого Божества через уподобление ему. Но в таком случае загадочное требование Григория «не философствовать» все равно выглядит достаточно парадоксальным и непоследовательным. Ведь если принять наше предположение о том, что запрет Григория распространяется не на «просветленных», а лишь на тех, кто недостаточно очистил себя для богопознания, то, в таком случае, Григорий, наоборот, должен был бы призывать таких людей к более усердным занятиям философией, а не преграждать им путь к совершенству. Таким образом, в рамках данного подхода проблема не только не решается, но и обростает новыми противоречиями.

Итак, нами были предложены два возможных подхода к пониманию роли запрета на философствование, встречающегося в произведениях Григория Богослова. В рамках первого подхода этот запрет полагается следствием принципиальной иррационалистической позиции Григория, а наличие у него собственных философских рассуждений расценивается как результат его непоследовательности. Второй подход направлен на то, чтобы признать и наличие философских рассуждений, и запрет на них последовательными проявлениями позиции Богослова с той лишь поправкой, что этот запрет не распространяется на самого автора, но только на тех, кто не готов философствовать. Остается нерассмотренным третий подход, который должен быть направлен на то, чтобы понизить статус самого запрета, давая возможность Григорию оставаться последовательным философом.

Третий подход к разрешению проблемы противоречия в произведениях Григория Богослова связан с попыткой рассмотреть его запрет на философские рассуждения о Божестве как некий риторический прием, направленный на достижение вполне конкретной второстепенной цели и не подразумевающий буквального толкования. Обоснованность такого подхода связана с тем, что произведения Григория, помимо их философского и богословского содержания, представляют собою ярчайший пример того, что принято называть «второй софистикой». В течение десяти лет, проведенных в Афинах, Григорий изучал не столько философию, сколько риторику и даже сам читал лекции по ораторскому искусству. По возвращении в родной Назианз он всерьез задумывался о карьере преподавателя риторики и лишь в силу ряда личных обстоятельств сделал нелегкий выбор в

⁸⁸ Ф. Янг полагает, что источником традиции о непознаваемости Бога и необходимости самоочищения является именно платонизм, а христианство просто оказалось подверженным его влиянию. Янг также считает, что Григорий приобщился к этой традиции через своего друга Григория Нисского [Young, 1979. P. 58].

пользу церковного служения. Но это не значит, что, обратившись к богословию, он порвал с искусством красноречия. И его проповеди, и философские рассуждения, и личные письма, и даже поэтические произведения несут на себе глубокий отпечаток профессиональной софистики. Григорий недаром получил не только титул «Богослова», но и «христианского Демосфена». В конце жизни он даже составил для своего внучатого племянника Никовула краткое пособие по применению риторических приемов в эпистолярном жанре (*Ep.* 51). Риторическое богатство творений Григория представляет для современного читателя, незнакомого с канонами античного красноречия, немало затруднений. Зачастую мы не можем распознать авторского замысла и склоняемся к буквальному толкованию тех строк, которые на деле не несут смысловой нагрузки, а выполняют лишь техническую функцию.

Одной из характерных черт стиля Григория является его склонность к преувеличению. Но в этом он не уникален: как пишет Р. Рутер, «преувеличение было одной из характерных черт софистического стиля. Григорий использует эти методы столь часто, что нам следует охарактеризовать его стиль как неизменно гиперболический и восклицательный (*consistently hyperbolic and exclamatory*)» [Ruether, 1969. P. 70]. Поэтому при интерпретации его высказываний нам необходимо учитывать его неизменную тягу к гиперболизации. Поэтому его заявления о полной непознаваемости Божества могут быть истолкованы как указание на значительные трудности в деле богопознания.

Еще одна немаловажная для нас особенность риторического стиля Григория – это использование паралипсиса, т. е. акцентирования через отрицание. Приведем несколько примеров. Если автор хочет придать особую эмоциональную окраску некоторому повествованию, то он, употребляя паралипсис, предварительно воскликнет: «Как же я смогу описать это?» или «Неужели кто-то справится с такой задачей?!», после чего уже перейдет к самому повествованию⁸⁹. Еще одно типичное применение паралипсиса, в основном в хвалебных речах, заключается в том, чтобы, прежде чем перечислять чьи-то достоинства, заявить о своем нежелании делать это. Так, например, Григорий, восхваляя Афанасия Александрийского, в какой-то

⁸⁹ Рассказывая о гонениях, Григорий не скупится на паралипсис: «Но кто должным образом изобразит вполне тогдашние бедствия – изгнания, описания имуществ, бесчестия, переселения в пустыню многих тысяч и целых городов, бедствующих там под открытым небом, страждущих от дождей и стужи и принуждаемых бежать даже из самой пустыни, потому что и она не избавляет от опасности? Кто изобразит бедствия и сих жесточайшие – побои, смерти, изведение на позор епископов, ведущих любомудную жизнь, мужей, жен, юношей, старцев? Кто изобразит, как народовластители изобретают лютые мучения, к изобретенным присовокупляют новые, услуживают нечестию, часто тем единственно заслуживают одобрение, что оказывают жестокости даже сверх воли державного?» (*Or.* 25.9).

момент, якобы ссылаясь на нехватку времени, говорит: «Итак, все сие, как сказал я, пусть почтят удивлением и похвалами другие, у кого столько досуга, чтобы дивиться и малым его совершенствам!» (*Or.* 21.11), после чего все равно продолжает подробно восхвалять всевозможные добродетели до самых мелочей.

Наличие таких риторических приемов, как паралиipsis, заставляет нас более внимательно относиться к интерпретации негативных высказываний Григория, так как некоторые из них, на деле, следует истолковывать с точностью до наоборот⁹⁰. Возможно, что даже обсуждаемые в данной статье запреты на философствование могут быть восприняты как паралиipsis, и их функция из запретительной превратится в побудительную. Однако недостатком такой интерпретации является то, что в ней паралиipsis как риторический прием превращается из инструмента красноречия, призванного украшать речь и делать ее более понятной, в изощренный софизм, направленный на затуманивание и искажение основного содержания с целью подлога.

Независимо от того, является ли запрет на философствование явным примером паралиipsisа или гиперболы или нет, мы, по крайней мере, можем с уверенностью утверждать, что далеко не каждое отдельно взятое предложение из произведений Григория следует интерпретировать буквально. Наиболее достоверное толкование может быть осуществлено только при учете контекста высказывания. В нашем случае самым востребованным контекстом будет не непосредственное текстуальное окружение исследуемой фразы и даже не культурно-исторические обстоятельства написания текста, а структура аргументации, частью которой она является. Мы полагаем, что именно реконструкция аргументации Григория, содержащейся в третьем и пятом «Словах о богословии», позволит нам получить наиболее удовлетворительное решение проблемы интерпретации запрета на философствование, помещенного в самую сердцевину философских рассуждений.

Основной целью создания пяти «Слов о богословии» является полемика с представителями поздних ответвлений арианства: евномианами, омианами и македонянами, отрицавшими божественность Сына и Святого Духа. Философская задача⁹¹ Григория состоит в том, чтобы предложить

⁹⁰ Любопытное применение паралиipsisа у Григория отмечает Р. Рутгер: «Паралиipsis был очень полезен для христианского оратора как средство намека на то, что запрещают упоминать христианские принципы... Так, Григорий мог себе позволить сказать нечто подобное: “Мы, христиане, конечно же, не придаем значения благородному происхождению человека, но если бы оно нас заботило, то я бы сказал, что род Василия является наиславнейшим”» [Ruether, 1969. P. 78].

⁹¹ Следует отметить, что значительная часть пяти «Слов о богословии» отведена подкреплению никейского догмата чисто богословскими аргументами, основан-

такую теоретическую схему, в рамках которой учение о Троице не вызвало бы явных терминологических и логических затруднений у его православной паствы. Нашей задачей будет реконструкция этой теоретической схемы и способа ее построения, так как именно в этом контексте и формулируется запрет Богослова на философствование.

Схема Григория проста и изящна: источником божественной сущности в Троице является Ипостась Бога Отца. Отец рождает Сына и источает Святого Духа, Которые по причине предвечного происхождения от Отца целиком причастны Его божественной сущности и поэтому тоже божественны. Коль скоро божественная сущность одна, то и Бог тоже один, а не три. Тройственность же относится не к сущности, а к Ипостасям Отца, Сына и Духа. Обоснование единосущности Сына и Духа с Отцом так или иначе базируется на представлении об Их происхождении от Отца, которое полагается причиной Их онтологического равенства и сущностной тождественности. Именно так Григорий доказывает божественность Сына: «Самое естество родителя и его порождения требуют, чтобы порождение по естеству было тождественно с родившим» (*Or.* 29.10), так же обосновывает нетварность, а следовательно, и божественность Духа: «Поскольку Он от Отца исходит, то не творение» (*Or.* 31.8).

Достоинством этой схемы является ее простота и доступность, но есть в ней один серьезный недостаток, который Григорий отчетливо осознает и пытается исправить. Дело в том, что стремясь достичь своей главной цели, а именно доказательства божественности Сына и Духа, Богослов не предложил двух разных способов описания происхождения Второй и Третьей Ипостасей от Первой. В его схеме божественность Сына и Духа обосновывается одним и тем же образом – непосредственным происхождением от Отца, и в силу этого в ней не хватает теоретических оснований для различения двух Ипостасей. Отличие Сына от Отца и Духа от Отца очевидно: Отец является причиной, а Сын и Дух – следствиями, но в чем заключается разница между этими двумя следствиями, пока неясно. Григорий, осознавая эту недоработку, вкладывает неудоменный вопрос в уста собеседника: «Ты говоришь: “Чего же не достает Духу, чтоб быть Сыном? Ибо если бы ни в чем не было недостатка, то он был бы Сыном”» (*Or.* 31.9).

Для того чтобы выйти из затруднительного положения, Григорию необходимо как-то дополнить свою схему. В качестве вынужденного дополнения Богослов берет на вооружение аристотелевскую категорию отношения. В этом, несомненно, заключается важнейшая заслуга Григория и новизна его теории, ведь, несмотря на то, что, как пишет К. Били, «сам

ными на толковании Священного Писания и осмыслении литургической практики, но данный аспект полемики лежит за пределами нашего исследования.

термин [σχέσις – отношение] уже встречался у Оригена и Евсевия и далее использовался Георгием Лаодикийским, Василием Кесарийским и Епифанием... именно Григорий сделал его программным понятием для тринитарного учения» [Beeley, 2008. P. 208]. Богослов утверждает, что в рассуждениях об имманентной Троице (т. е. без учета внешних действий Бога) необходимо говорить не только о единой сущности и трех Ипостасях, но также и об объективно существующих отношениях между ними, так как именно различие отношений и является основанием для различия Ипостасей: «Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеют Отец к Сыну, или Сын к Отцу» (*Or.* 29.16). Для идентификации Ипостаси Сына Григорий предлагает использовать отношение «рождения», а для Ипостаси Духа – «исхождение»⁹². Этим изящным способом Богослову удастся исправить недостаток своей теоретической схемы, главной целью создания которой, о чем не следует забывать, является не обоснование различия Ипостасей, а доказательство божественности Сына и Духа⁹³.

Каково же содержание введенных Григорием понятий «рождение» и «исхождение»? Сами эти термины взяты им из текста Евангелия⁹⁴ и введены лишь с одной целью: устранения путаницы между Сыном и Духом: «Поскольку Он [Святой Дух]... не есть рожденное, то не Сын» (*Or.* 31.8). Но нужно ли Григорию в рамках полемики с евномианами вникать в содержание этих двух понятий? Очевидно, что это излишне. Не возникнет ли здесь опасность уклониться от основной темы? Конечно, возникнет, так как для этого потребуются создавать дополнительную теорию. Более того, вряд ли в этой новой теории удастся так же кратко и изящно раскрыть смысл понятий «рождение» и «исхождение», чтобы между ними не оказалось никакого сходства и опять не пришлось бы вводить новые понятия – теперь уже для различия между рождением и исхождением. Итак, Григо-

⁹² «Но разность... взаимного соотношения производит разность и Их наименований. Ибо и Сыну ничего не недостает, чтоб быть Отцом (так как Сыновство не есть недостаток); но он не есть еще по сему Отец. В противном случае, и Отцу недостает чего-то, чтоб быть Сыном; потому что Отец – не Сын. Но сие не означает недостатка (откуда быть ему?) и убавления в сущности. Это самое – быть нерожденным, рождаться и исходить, дает наименования, первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу» (*Or.* 31.9).

⁹³ Более детально тринитарная модель Григория изложена в работе [Butakov, 2014].

⁹⁴ Если учитывать остальные произведения Григория, то в них мы не увидим жесткой терминологической строгости для обозначения отношений между Отцом и Святым Духом. Если отношение Отца и Сына всегда описывается лишь производными от глагола «рождать» (γεννάω), то в отношении Святого Духа Григорий использует самые разные (хотя и сходные по смыслу) слова: πρῶβλημα (*Or.* 29.2), ἐκτόρευσις (*Or.* 31.8), προελθόν, προϊόν, πρόοδος, ἐκτεμψις (*Or.* 25.15-16).

рий намеренно оставляет содержание этих понятий нераскрытым и пресекает попытки увести разговор в нежелательное для него русло решительным запретом: «Не любомудрствуй о рождении Бога... Божие рождение да почтено будет молчанием!» (*Or.* 29.8), и аналогичный запрет он налагает на вопрос «Что же есть исхождение?» (*Or.* 31.8)⁹⁵.

Нам всем хорошо знакома ситуация, когда у нас не получается выстроить связную линию рассуждения из-за того, что собеседник постоянно пытается увести разговор в сторону. В этих случаях в академической практике мы часто пользуемся фразами: «Этот вопрос выходит за рамки нашего исследования», «ввиду ограниченного времени (объема) мы не можем раскрыть эту тему» или «эта проблема станет темой нашей дальнейшей работы». Мы не можем позволить себе напрямую заявить: «Я считаю ваши комментарии неуместными», не мог себе того же позволить и Григорий Богослов. Как для нас, так и для античных ораторов одной из главнейших задач было не утратить основную нить рассуждения, так называемый *скопос*, а умение не отходить от заданной темы считалось признаком риторического мастерства. В более спокойной и дружелюбной обстановке Григорий мог себе позволить открыто сказать о нежелании вдаваться в посторонние рассуждения, как, например, он делает в своей праздничной проповеди: «Сим да ограничится ныне любомудрствование наше о Боге, потому что нет времени более распространяться, и предмет моего слова составляет не Богословие, но Божие домостроительство» (*Or.* 38.8). Однако в жестком оборонительном и полемическом контексте «Слов о богословии» он вынужден прибегать к более действенным мерам: в нашем случае – к резкому и безапелляционному запрету философствовать на посторонние темы.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что указанные запреты, по всей видимости, являются лишь риторическими приемами, призванными отсекаать нежелательную для автора полемику, и не могут быть расценены как свидетельство о гносеологической позиции Григория. Несмотря на кажущуюся однозначность реплик о недопустимости философских рассуждений о Боге, было бы ошибкой на их основании делать вывод об иррациональности мыслителя. Следует заметить, что проведенный анализ вовсе не показывает обратного, т. е. не дает нам никаких оснований причислять Григория Богослова к рационалистам. Единственное, в чем нам удалось убедиться, так это в том, что данные запреты не могут быть приняты в качестве свидетельства об иррационалистической позиции их автора.

⁹⁵ Следует отметить, что Григорий, как уже было отмечено ранее, все-таки приводит свои размышления о некоторых свойствах божественного рождения: о том, что оно бестелесно, бесстрастно и вне времени (*Or.* 29.4), но эти рассуждения ему необходимы для доказательства божественности Сына и, следовательно, не являются отклонением в нежелательную для него проблематику.

Как уже было сказано вначале, при чтении текстов той эпохи нам не следует основывать реконструкцию точки зрения автора лишь на отдельных цитатах без учета структуры аргументации и особенностей литературного стиля. Этот же вывод был сделан нами ранее при изучении работ другого представителя эпохи патристики – карфагенского философа Тертуллиана [Бутаков, 2006]. Было установлено, что известные иррационалистические лозунги Тертуллиана встречаются лишь в тех его произведениях, которые адресованы простым верующим и посвящены обсуждению злободневных практических проблем. В этих работах Тертуллиан выступает не как философ, а как талантливый ритор-агитатор, который стремится всеми средствами привлечь публику на свою сторону, высмеять противников и не утруждать слушателей затянутой аргументацией. Но есть у Тертуллиана и другие трактаты, которые адресованы образованным людям его эпохи, и в них вместо пламенных и остроумных речей мы сталкиваемся с основательными философскими размышлениями на весьма абстрактные богословские темы. Выбираемый Тертуллианом способ аргументации зависит от целевой аудитории, и без учета этой специфики Тертуллиан так и останется для нас лишь ярким поборником религиозного иррационализма, каковым он и изображен в подавляющем большинстве учебников по истории философии.

Произведения патристической эпохи – это сложный и многогранный синтез культур, мировоззрений и систем ценностей, на который оказали влияние многие философские, риторические, литературные и религиозные традиции. Поэтому профессиональный анализ этих произведений требует учета этой многогранности и ни в коем случае не должен ограничиваться лишь поверхностными оценками, основанными на выборочных цитатах, вырванных из контекста и логики повествования. Историко-философское исследование будет объективным только тогда, когда мы избавимся от стремления делить всех мыслителей на правых и неправых, друзей и врагов, «своих» и «чужих», и приложим все усилия к тому, чтобы по достоинству оценить новизну и оригинальность их теорий и аргументов.

Библиографический список

Бутаков П. А. Место философии в богословии Тертуллиана // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 1. С. 31–35.

Бутаков П. А. Роль иррационалистической аргументации в творениях Григория Назианзина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10, № 2. С. 163–171.

Гагинский А. М. Онтологический статус Бога у Свт. Григория Богослова // Историко-философский ежегодник'2010 М., 2011. С. 33–52.

Горан В. П. Переломные этапы истории европейской философии // Философия науки. 1999. № 2(6). С. 3–28.

Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1.

Beeley C. A. Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Butakov P. Relations in the Trinitarian Reality: Two Approaches // ΣΧΟΛΗ 2014. Т. 8, №2. С. 505–519.

Ruether R. R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Young F. M. The God of the Greeks and the Nature of Religious Language // Early Christian literature and the classical intellectual tradition: In Honorem Robert M. Grant / eds. W. M. Schoedel and R. L. Wilken. Paris: Editions Beauchesne, 1979. P. 45–74.

АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ О РАСКРАШЕННЫХ СТАТУЯХ

А. С. АФОНАСИНА

*Взгляни же! Ввысь взором преследуй
Статуй раскрашенных очертания на фронтоне.*
Еврипид

Мы восхищаемся красотой и пластичностью греческих скульптур, легкостью архитектуры, тем, как гармонично они вписываются в окружающий пейзаж. Мы рассматриваем статуи с разных сторон, изучаем пропорции, четкость линий. Мы привыкли к их белизне, будто все творения греческого пластического искусства – статуи, надгробия, рельефы, скульптурные композиции на фронтонах зданий, храмы – выставлялись напоказ в таком виде. Немалую роль в формировании представлений об античном художественном идеале сыграло искусство эпохи Возрождения, базировавшееся на имеющихся редких образцах, в основном римских копиях, классических работ (по большей части, Поликлета). Работы Микеланджело надолго определили вкус образованных европейцев. Многим и сейчас трудно представить разноцветное одеяние античных мраморных статуй. Но именно об этом свидетельствуют разнообразные литературные и изобразительные источники эпохи античности. К тому же, современное оборудование позволяет провести анализ остатков краски на статуях, а значит, воссоздать оригинальный вид статуи, что для зрителя, привыкшего к природной белизне мрамора, может стать большим потрясением.

Начнем по порядку. Общеизвестным считается тот факт, что греческое искусство – как монументальное, так и пластическое – испытало сильное влияние со стороны Египта. А в египетском искусстве нераскрашенные статуи встречаются достаточно редко, по большей части это относится к произведениям монументального искусства. Рельефные картины минойского искусства и редкие образцы отдельных частей статуй микенского периода предстают перед нами в своем разноцветии. Отчего же грекам могло прийти в голову оставлять свои произведения нераскрашенными? Обратимся в первую очередь к литературным источникам, свидетельствующим о раскрашивании статуй. Одно из древнейших мы находим в трагедии Еврипида (V в. до н. э.) *Елена* 260–265 (пер. И. Анненского):

*Все странно, необычно так... То Геры
Игрушкой становлюсь я, то своей
Красы безвольной жертвой... Боги, боги!
Стираются же краски и со статуй (ἐξάλειφθεῖσ' ὡς ἄγαμ');
Так отчего ж мою вы красоту
Не смените первичным безобразьем?*

Этот короткий фрагмент богат важными для нас моментами. В-первых, имеется явное упоминание о том, что со временем со статуй стираются краски. А во-вторых, и это намного важнее и интереснее для понимания античного эстетического идеала, красота противопоставляется «первичному безобразью», т. е. отсутствию цвета.

Подтверждение тому, что нераскрашенная статуя расценивается как недоделанная, мы находим и у более позднего автора Лукиана в *Образы*. Один из героев его диалога Ликин желает описать своему другу Полистрату красоту встреченной им девушки. Приступая к словесному изображению ее портрета, он сначала испытывает друга, выясняя, знаком ли тот с прекраснейшими произведениями таких скульпторов, как Фидий, Алкамен и Пракситель. Лучшими работами оба признают у Фидия Афины Лемнейскую и статую Амазонки, у Алкамена – Афродиту в садах, а у Праксителя – Афродиту Книдскую. Убедившись в том, что его друг много раз видел работы знаменитых скульпторов, Ликин приступает к описанию красоты девушки и говорит, что для этого Полистрат должен представить себе лучшие черты каждой упомянутой статуи и собрать их вместе. Ликин начинает описывать ее лицо, говоря о пропорциональном носе, легкой улыбке, очертаниях бровей и локонах волос. Рассказывая, он приводит в пример подходящие черты той или иной статуи. «Достаточно ли является такой портрет?» – спрашивает в конце Ликин. И вот что отвечает ему Полистрат: «Ты упустил самую важную черту. Ты же согласишься со мной в том, что цвет и тон имеют прямое отношение к красоте? Что черный должен быть черным, белый – белым, а красный играет роль смущения. Мне кажется, что в описании была упущена самая важная часть» (*Образы* 4, 8–9). Ликин принимает возражение и, продолжая описывать девушку, прибегает к помощи знаменитых художников. Он говорит, что Евфранор раскрасил бы ее волосы, как у своей Геры, Полигнот миловидные брови и бледно алые щеки как у его Кассандры в комнате собраний в Дельфах и т. д. Он описывает цвета ее одежды, отмечая, что краски должны передать даже текстуру ткани. Из всего этого мы должны сделать вывод, что одно лишь воспевание четкости и гармоничности линий для античного зрителя было явно недостаточным для того, чтобы насладиться красотой статуи. Древнее искусство не было столь бесцветно и в некоторой степени абстрактно, как искусство эпохи Возрождения. Античный зритель не хотел самостоятельно дорисовывать в своем воображении краски, которые могли

бы придать статуе жизненность и... красоту. Простое описание очертаний лица и фигуры не может убедить собеседника в том, что описываемый объект прекрасен. Чтобы стать прекрасным, он должен быть раскрашен.

Обратимся еще к одному упоминанию о раскрашенных статуях у Еврипида. Это фрагмент трагедии *Гипсипила* (764 N.):

ἰδοῦ, πρὸς αἰθέρ' ἐξαιμίλλησαι κόρας ὑραπτοῦς
<τ' ἐν αἰετ>οἷσι πρόσβλεψον τύπους
Взгляни же! Ввысь взором преследуй
Статуй раскрашенных очертания на фронтоне.

Похоже, что цветными для древнего грека должны были быть не только статуи, украшавшие улицы, публичные места и дома. Скульптурные композиции на фронтонах зданий не привлекли бы их взора, будь они белыми.

Следующим после Еврипида свидетелем выступает Платон, хотя упоминание о раскрашивании статуй в *Государстве* не всеми воспринималось как таковое. На разницу в толковании повлияло, так скажем, общественное мнение. Филологи начала XIX в. предпочитали переводить известное выражение ἀνδριάντα γράφοντα (420 с 4) из четвертой книги исключительно как «писали бы картину». Конечно, глагол γράφειν указывает на деятельность художника. Но вот слово ἀνδριάς имеет весьма определенное значение – статуя, изваяние, фигура. Только глубокое непонимание или нежелание признавать слишком смелый по тем временам факт, что античные статуи были раскрашены, могло привести к искаженному переводу. Начало новому и верному пониманию текстов положили такие исследователи, как французский археолог и теоретик архитектуры Антуан-Кризостом Катрмер-де-Кенси (1755–1849) и немецкий филолог Эрнст Кристиан фон Вальц (1802–1857), один из основателей Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Следует отметить, что в то время не только произведения Платона, но и трагедии Еврипида, в которых содержится явный намек на раскрашивание скульптур, переводились неверно⁹⁶.

Для начала посмотрим, как выражение ἀνδριάντα γράφοντα выглядит в русском переводе *Государства* IV, 420 с–d:

«Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное. Это вроде того, как если бы мы **писали картину** (ἀνδριάντα γράφοντα), а кто-нибудь подошел и стал бы порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками,

⁹⁶ См.: [Brinkmann, 2003. S. 12–13].

например, если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным цветом» (пер. А. Н. Егунова).

В английском и немецком переводах это выражение корректно переводится как «раскрашивали бы статую», причем английский переводчик⁹⁷ предлагает сравнить это место с секцией 290 b из *Гиппия Большого*, где речь идет о мастерстве Фидия. Гиппий и Сократ представляют себе некоего человека, который задает каверзные вопросы о прекрасном и после того, как все согласилось с тем, что Фидий хороший мастер, он спрашивает:

«Значит, ты думаешь, что Фидий не знал того прекрасного, о котором ты говоришь? <...> потому, что глаза Афины, а также и остальные части лица, и ноги, и руки он изготовил не из золота, а из слоновой кости, тогда как все это, если бы было сделано из золота, должно было казаться всего прекраснее. Ясно, что он сделал такую ошибку по своему невежеству, так как не знал, что золото и есть то самое, что делает прекрасным все, к чему бы оно ни присоединилось» (пер. А. В. Болдырева).

Также предлагает сравнить эти два места в примечаниях к *Государству* А. Ф. Лосев. Но давайте обратим внимание на то, что в первом отрывке, согласно русскому переводу, речь идет о написании картины, а во втором – о создании статуи, причем не бесцветной, а украшенной особыми материалами – золотом и слоновой костью. Перед нами два похожих рассуждения: пурпур и золото признаются самыми красивыми изобразительными средствами, но при этом для изображения самых важных частей тела – глаз – они не используются. Это связано с тем, что для древнего грека было важным придать реалистичность изображению. Боги и герои не были абстрактными далекими существами, они находились рядом, здесь и сейчас – внутри храма или на его фронтоне, они взирали со своей высоты на жизнь человека и принимали в ней активное участие, прекрасным свидетельством чему являются греческие трагедии. Именно это хотел подчеркнуть Фидий, используя слоновую кость в изготовлении рук, ног и глаз статуи Афины. Именно этот материал, по его представлению, наилучшим образом передает цвет кожи и белизну глазного яблока, а не золото. Сопоставление этих двух отрывков должно убедить нас в том, что и в *Государстве* 420 c–d упоминается процесс раскрашивания статуй, а не рисования картины. Таким образом, нужно внести изменения в русский перевод и читать это место в диалоге так: «Это вроде того, как если бы мы раскрашивали статую (ἀνδριάντα γράφοντας), а кто-нибудь подошел и стал бы поощрять нас...»

Другое интересное свидетельство о раскрашивании статуй обнаруживается в монументальной *Естественной истории* Плиния Старшего. По-

⁹⁷ [Plato, 1969] (комментарий к указ. месту).

сле подробного описания стран, морей, народов, животных и растений он переходит к рассказу о живописи и цветах. Итак, в 35 книге мы встречаем анекдот о живописце Никие (пер. Г. А. Тароняна):

«Это тот Никий, о котором говорил Пракситель, когда на вопрос, какими из своих произведений в мраморе он больше всего доволен, отвечал, что теми, к которым приложил руку Никий, – такое значение придавал он его раскраске (*tantum circumlitioni eius tribuebat*). Не совсем ясно, другого ли с тем же именем, или его же, некоторые относят к 112 олимпиаде».

В своем комментарии Г. А. Таронян [Плиний, 1994. С. 575–576] подробно разбирает вопрос о времени жизни живописца Никия, соглашаясь в итоге с большинством исследователей в том, что он процветал во второй половине IV в. до н. э. В приведенном отрывке обращает на себя внимание, во-первых, то, что Никий сотрудничал с Праксителем, одним из прославленных греческих скульпторов; а во-вторых, то, что Пракситель больше всего ценил те из своих работ, которые были раскрашены, но не каждый мог сделать это хорошо. Для этого нужен настоящий мастер, каким, согласно этому рассказу, был Никий. Плиний употребляет слово *circumlitio*, которое обычно используют по отношению к живописи и живописным украшениям, буквально же оно означает накладывание красок на камень, обмазывание (со всех сторон). Таким образом, становится понятно, что речь идет не просто о полировке воском неприкрытых одеждой частей тела, а именно о многоцветном исполнении. Применительно к окраске мрамора это же слово используется у Сенеки в 86 письме к Луцилию, но там речь идет о раскраске мраморных стен (пер. С. А. Ошерова):

«Любой сочтет себя убогим бедняком, если стены вокруг не блистают большими драгоценными кругами, если александрийский мрамор не оттеняет нумидийские наборные плиты, если их не покрывает сплошь тщательно положенный и пестрый, как роспись, воск...»

И вновь достаточно вольный перевод на русский язык⁹⁸. В латинском тексте ничего не говорится о воске: «*nisi Alexandrina Marmora Numidicis crustis distincta sunt, nisi illis undique operosa et in picturae modum variata circumlitio praetexitur*». Причину заблуждения можно объяснить следующим образом: слово *circumlitio* происходит от глагола *lino* – «намазывать,

⁹⁸ Ср. английский перевод: «...if our marbles from Alexandria are not set off by mosaics of Numidian stone, if their borders are not faced over on all sides with difficult patterns, arranged in many colours like paintings» (transl. by Richard M. Gummere); и немецкий: «...wenn nicht Vertäfelungen aus alexandrinischem Marmor mit solchen aus numidischem Marmor abgesetzt sind, wenn sie nicht überall mit einem aufwendigen, nach Art eines Gemäldes vielfarbigem Anstrich überzogen sind» (цит. по: [Primavesi, 2010. S. 37]).

натирать, осмаливать, покрывать». Этот глагол, в свою очередь, происходит от греческого ἀ-λείφω – «смазывать, умащивать, натирать тело маслом». Поэтому русскому переводчику, должно быть, и пришло в голову добавить фразе недостающий смысл и перевести фразу «*variata circumlitio*» как «тщательно положенный и пестрый воск». Но это неверно. Правильно этот фрагмент стоило бы перевести так: «...если стены, облицованные александрийским мрамором, не инкрустированы нумидийским камнем, если они не покрыты повсюду дорогостоящими, подобно картинам (*in picturae modum*), разноцветными красками...»

Приведем еще один пример использования *circumlitio* применительно к живописи. В восьмой книге своих *Риторических наставлений* Квинтилиан (VIII, 5, 26), в контексте рассуждений о художественном искусстве, говорит: *nes pictura, in qua nihil circumlitum est, eminent* – «и написанное изображение (*pictura*), вокруг которого нет никакой раскраски, не выступает»⁹⁹. Приведенных примеров, кажется, достаточно, чтобы убедиться в том, что *circumlitio* означает раскрашивание картины или, как мы видели у Плиния, статуи разными цветами.

Стоит обратить внимание на то, что воском статуи, конечно же, натирались для придания им живого блеска и теплоты, и для этого у древних греков имелось отдельное слово – ганосис (покрытие обнаженных частей статуи бесцветным пунийским воском). Но с воском была связана еще одна техника живописи – энкаустика, о которой речь идет в нашем следующем свидетельстве. Плутарх в сочинении *О славе афинян* сравнивает культурную и военную славу Афин, для чего рисует два воображаемых шествия: с одной стороны трагические писатели, с другой генералы. К тому же к шествию трагических писателей должны присоединиться и трагические актеры.

«С ними [трагическими поэтами] держатся рядом и трагические актеры... как с богатой дамой трагедии – украшатели и носильщики кресла, или еще лучше как со статуями – мастера, которые расписывают статуи энкаустикой, золотильщики (статуи) и красильщики (статуи)»¹⁰⁰.

Здесь слово ἄγαλμα – статуя, прочитывается однозначно, и важность статуи для художников и скульпторов сопоставляется с тем значением, которое придают трагедии поэты и актеры. Как для трагических писателей целью является трагедия, так и скульптура является целью для тех, кто раскрашивает и золотит. То есть вторичное положение художников, золотильщиков и красильщиков в свите с необходимостью предполагает отличную от них главную фигуру, за которой они следуют, – статую.

⁹⁹ Цит. по: [Плиний, 1994. С. 581].

¹⁰⁰ 348a: ...μᾶλλον δ' ὡς ἀγαλμάτων ἐγκαυσταὶ καὶ χρυσωταὶ καὶ βαφεῖς παρακολουθοῦντες.

Шествие актеров вслед за трагедией воображаемое, но это отражает реальное положение дел, иерархию между актерами и самой трагедией, художниками и энкаустическими мастерами и самой статуей. Термин «энкаустика» стал широко употребляться на рубеже эпох. Первым, подробно описавшим эту технику, был Плиний. Написанные этой техникой фаумские портреты также датируются I в. до н. э. – I в. н. э. Энкаустика отличалась от ганосиса тем, что краски на основе воска буквально «вжигались» в материал, будь то дерево, мрамор или слоновая кость. Кроме того, эти краски были цветными, в отличие от ганосиса¹⁰¹. Однако о том, что эта техника более древняя, свидетельствует изображение на кратере 360/350 гг. до н. э., хранящемся в Метрополитен-музее в Нью-Йорке (*рис. 1*). Мы видим, как художник расписывает статую Геракла, что уже само по себе обладает большой ценностью, поскольку изображение мастеров за работой довольно редкое явление. Но на вазе представлены также детали техники, в которой работает мастер. Художника отличает его головной убор и одежда, оставляющая верхнюю часть тела обнаженной. При помощи специальной лопаточки он наносит смесь из красочного пигмента с воском на львиную шкуру, накинутую поверх левого плеча Геракла. Считается, что мастер наносит пигмент на каменную статую с применением техники энкаустики. В работе он применяет не кисть, а специальную палочку и как бы вдавливая ею еще расплавленный воск. А слева изображен африканский юноша, наклонившийся над жаровней, в которой разогреваются палочки, затем используемые мастером для растирания раскрашенного воска по камню.

В заключение рассмотрим один пример, показывающий, насколько большое значение придавалось в древности раскрашиванию статуй. В Афинском национальном музее хранится надгробная статуя Фрасиклеи, которая датируется серединой IV в. до н. э. (*рис. 2*). Статуя примечательна тем, что на ее поверхности невооруженным глазом легко увидеть следы раскраски и орнамент. Причиной хорошей сохранности стало то, что статуя простояла на постаменте совсем недолгое время, так что краски не успели смыться дождем и выцвести на солнце. В надписи на постаменте рассказывается горестная судьба Фрасиклеи (*рис. 3*). Она умерла перед свадьбой, поэтому в надписи она именуется кора – дочь, девочка. Известно также имя скульптора – Аристон с Пароса. В 2008–2009 гг. исследователи провели точный анализ пигментов с помощью рентгеновского флуоресцентного анализа и поглощательной спектроскопии и с математической точностью смогли выявить пигменты, их количество и пропорции, кото-

¹⁰¹ Очень подробный и полезный комментарий к 35 главе работы Плиния Старшего, посвященной технике энкаустики, составил переводчик отдельных глав *Естественной истории* Г. А. Таронян [1994. С. 562–569].

рые использовались для окрашивания статуи. На основе этих данных им удалось создать максимально точную реконструкцию статуи (рис. 3–4).

Поскольку девушка умерла в самом расцвете сил, родственники и возлюбленный желали видеть ее надгробную статую такой же прекрасной, какой была сама Фрасиклея. Цвета помогают усилить впечатление жизненности статуи. Глаза и цвет кожи, как никакой другой элемент, указывают на естественность образа, поэтому обнаженные части тела полировались (об этом сообщают Витрувий, Плиний и Павсаний), для чего использовался воск. Воском полировали глаза, чтобы придать им живой блеск. Гуммиарабик – связующее вещество для сухих пигментов, который использовался в V–IV вв. до н. э. в Египте для придания блеска глазам, – применили и в работе со статуей Фрасиклеи. Это дало возможность придать блеск глазам без полировки. При взгляде на обработанную таким образом статую при смене точки зрения блеск появлялся в разных местах, что оживляло фигуру (рис. 5). Античного зрителя, должно быть, привлекал не только внешний облик скульптуры. Мастер использовал и другие образные средства. Остановившись перед статуей Фрасиклеи, прочитав надпись от первого лица на постаменте, зритель вдруг слышал чужой голос. Статуя говорила!

Более того, чтобы усилить впечатление о жизненности статуи мастер подключил еще одно средство воздействия – запах. На шее Фрасиклеи скульптор изобразил маленькие семенные коробочки (отцветшие цветочные бутончики) и миниатюрные сосудики. Молодые девушки часто носили такие открытые арибалиски, наполненные ароматной субстанцией, окружая себя волнующим ароматом. Не исключено, что родственники подливали ароматические масла в эти флакончики. Статуя оживала: она следила за вами взглядом, ее кожа блестела, вокруг нее носились благоуханные запахи и она говорила с вами от первого лица.

Из всего вышесказанного мы должны сделать вывод, что древние греки придавали огромное значение раскрашиванию статуй, они создавали вокруг себя яркий мир, с идеальными формами. Они старались наполнить статуи жизнью, применяя для этого все средства, которые им были доступны. В связи с этим упомянем одно высказывание А. Шопенгауэра из его работы *Об интересном*¹⁰²:

«В пластических искусствах применение средств до известной степени ограничено, что исключает иллюзию: а именно, скульптура изображает одну лишь форму без красок, без глаз, без движения... этим исключается иллюзия».

¹⁰² Цит. по: [Шопенгауэр, 2001. Т.6. С. 288].

Это мнение полностью соответствует тому классическому представлению о греческом искусстве, которое возникло в эпоху Возрождения и которое прочно укоренилось в умах многих поколений и бытует вплоть до сегодняшнего дня. Ведь, как мы видели на примере Фрасиклеи, именно иллюзию жизни скульптор и художник внесли в безжизненную статую умершей молодой девушки. Лишь в середине XIX в. мнение о бесцветности античного искусства стало постепенно разрушаться, однако только с помощью современных технологий исследователям античности удалось проанализировать и выявить состав пигментов, восстановить первоначальный вид некоторых скульптур. Эта тема в целом очень плодотворна и заслуживает глубокого изучения¹⁰³.

Библиографический список

Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / изд. подг. С. А. Ошеров. М., 1977.

Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / пер. Г. А. Тароняна. М., 1994.

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Том 6. М., 2001.

Brinkmann V. Die Polychromie der archaischen und frühklassischen Skulptur. Mit einem Beitrag von Oliver Primavesi. München, 2003.

Brinkmann V., Koch-Brinkmann U., Piening H. Das Grabmal der Phrasikleia. In: Brinkmann V., Scholl A., hrsgs. Bunte Götter. Die Farbigekeit antiker Skulptur. Berlin, 2010. S. 76–83.

Brinkmann V., Scholl A., hrsgs. Bunte Götter. Die Farbigekeit antiker Skulptur. Berlin, 2010.

Lucius Annaeus Seneca. Moral Epistles. In 3 vols / transl. R. M. Gummere. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1917–1925.

Kakoulli I. Greek Painting Techniques and Materials from the Fourth to the First Century B. C. London, 2009.

Koch Nadia J. Techne und Erfindung in der Klassischen Malerei. München, 2000.

Primavesi O. Antike Dichter und Philosophen über die Farbigekeit der Skulptur. In: Brinkmann V., Scholl A., hrsgs. Bunte Götter. Die Farbigekeit antiker Skulptur. Berlin, 2010. S. 28–39.

Plato in Twelve volumes / transl. Paul Shorey. Cambridge, 1969.

Wünsche R. Kampf um Troja. 200 Jahre Ägineten in München. München: Kunstverlag Josef Fink, 2011.

¹⁰³ Кроме уже указанных работ см. также: [Brinkmann, 2003; Brinkmann, Scholl; 2010; Wünsche, 2011; Koch, 2000 и Kakoulli, 2009].



Рис. 1



Рис. 2

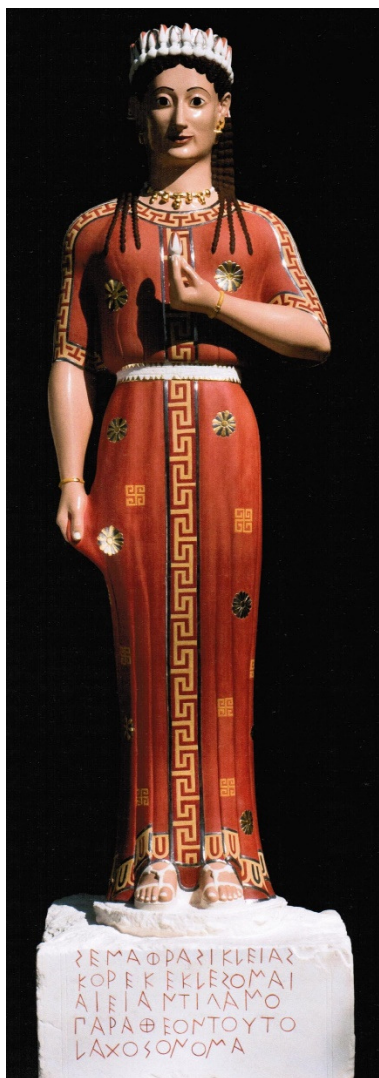


Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5

ГНОСИС: БАЗОВЫЕ ИДЕИ И ОЧЕРК ИСТОРИИ

Е. В. АФОНАСИН

Гносис – знание того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение (ἡ γνῶσις, τίνας ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, [ἡ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις).

Климент Александрийский. *Извлечения из Теодота*, 78.

Это емкое, но слишком общее определение гносиса, сохраненное христианским апологетом II в. н. э. Климентом Александрийским, ухватывает самую суть того сложного культурного явления первых веков христианской эры, которое получило название гностицизм.

Анонимному источнику Климента вторит загадочный персонаж, живший примерно в это же время, Монойм Араб:

«[Если желаешь все постичь], перестань искать бога, [его] творение и все подобное, ищи лучше себя в себе самом, и постигни, кто в тебе владеет абсолютно всем и говорит: “*Мой* разум, *моя* мысль, *моя* душа, *мое* тело”. Познай, откуда происходит [твоя] печаль и радость, любовь и ненависть; почему ты помимо своей воли (μὴ θέλοντα) просыпаешься и засыпаешь, отчего неожиданно возникает любовь и ненависть. И если ты рассмотришь все это внимательно, – говорит он, – ты обнаружишь в себе себя, единого и многого, как единая черта [=буква йота], и так найдешь выход из себя» (Ипполит, *Опровержение всех ересей* VIII 15).

Цель гностика – самопознание, однако какими средствами? Оказывается, посредством обретения утраченной целостности, некогда присущей «истинной» человеческой природе. Целостности абсолютной, что предполагает восстановление всего и преодоление всякой разобщенности, характерной для нашего мира, – разделения на мужское и женское, сильное и слабое, доброе и злое и так далее. Однако этот идеал достигается лишь в результате бескомпромиссной борьбы:

«От начала вы бессмертны, дети вечной жизни, – говорит, по сообщению Климента (*Строматы*, IV 89–90), Валентин, вероятно, самый известный христианский учитель гносиса II века н. э. – И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите весь мир, вы сами не погибнете, но получите власть надо всем тварным и гибнущим».

Эти базовые идеи раскрываются в гностической литературе самыми разнообразными, нередко довольно экзотическими средствами, однако ясно, что практически для всех дошедших до нас текстов характерно четкое противопоставление материального и духовного, между которыми иногда помещается душевное, что является, вероятно, платоническим влиянием. Духовное совершенно, материальное дефектно и возникло в результате ошибки. Поэтому человек чувствует себя в этом мире неуютно и не на месте. «Странник я в этом мире», – говорит александрийский учитель гносиса начала II века Василид.



Рис. 1. В 1945 г. в Наг Хаммади, пустынном районе Верхнего Египта, была случайно обнаружена Коптская гностическая библиотека, пролежавшая в тайнике в пещере по крайней мере 16 веков. Фото автора

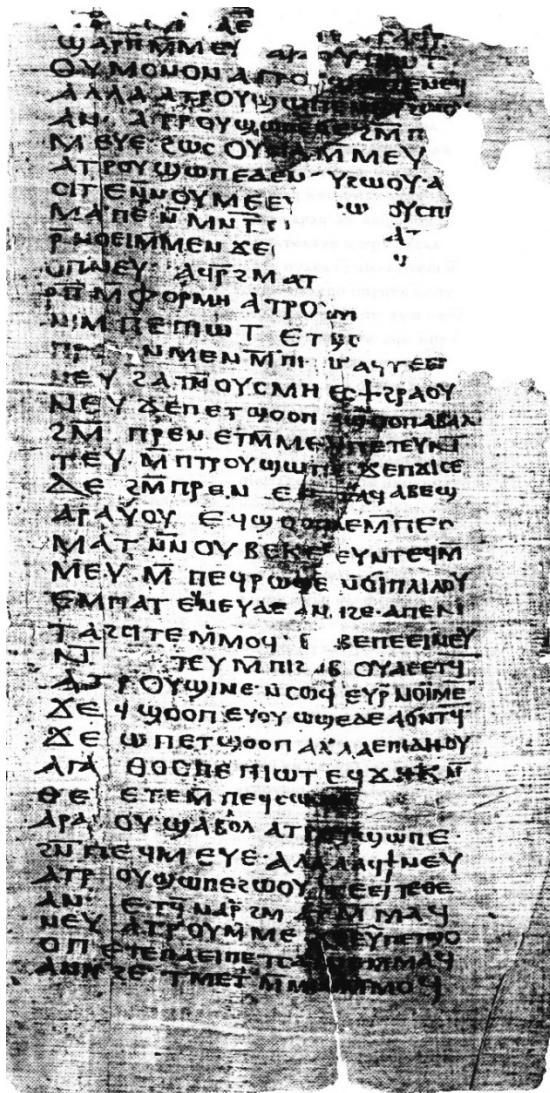


Рис. 2. Страница кодекса I («Кодекса Юнга») Коптской гностической библиотеки

Но и мир по отношению к человеку также настроен враждебно. Судьба и ее слуги (планеты и знаки зодиака), а также законы и социальное неравенство, установленные сильными мира сего, связали человека и лишили его самого главного – знания самого себя. Будучи от начала совершенным и бессмертным, человек погрузился в мир и забыл свою истинную природу. «Вспомни, что ты сын Царя», – говорится в коптском гностическом «Евангелии Фомы» (110). Пробуждение и прозрение – это то, что приносит гносис тому, кто в силах принять его в себя.



*Рис. 3. Современные жители Египта – копты.
Деревня близ Луксора (на заднем плане – Храм Рамзеса II).
Фото автора*



*Рис. 4. Современные жители Египта – копты.
Старый Каир. Фото автора*

Все гностики без исключения говорят о «семени высшей природы», которое оплодотворяет способных принять его избранных. Подобно семени, упавшему в плодородную почву, гносис развивается в душе и приносит

плод – знание пути спасения. Напротив, тот, кто не способен воспринять это семя, подобен бесплодной почве – земному праху.

Во всех гностических писаниях необходимо присутствует образ небесного Спасителя. При этом процесс спасения имеет характер космический и сверхперсональный. Тем или иным способом оставляет мир и спасается одновременно все «избранное семя». Гностик занимает в этом мире активную «богоборческую» позицию, с помощью Спасителя направляя свои личные и объединенные усилия против неразумного и лишённого гносиса правителя этого мира, низшего бога. «Вы пришли в мир, чтобы победить смерть», – говорит Валентин. Гностицизм – это философия бунта против времени, смерти, неравенства и несправедливости, поскольку от всего этого можно избавиться, только разорвав цепь судьбы и победив временность, несовершенное, но мощное подобие вечности.

Гностицизм – это мифология. Трагический миф о падении высшей Мудрости, забвении и (будущем) спасении составляет основу любой гностической системы. Фактически, гностический миф повествует о том, что было до того «начала», с которого начинается Книга Бытия, и простирается за пределы той истории, которая рассказывается в Евангелиях. Воскресший Спаситель даёт верным гностикам новые заповеди и открывает тайный смысл учения, которое он сообщил своим ученикам, будучи в образе человека.

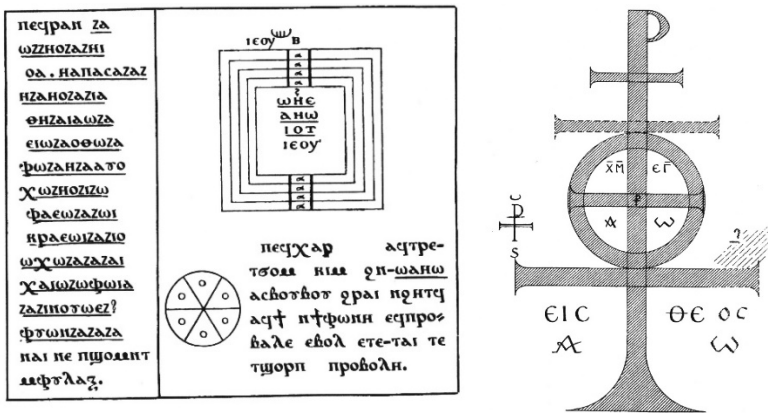


Рис. 5. Слева: первая книга Йеу. Гностическая «печать». Справа: фронтиспис гностической «Первой книги Йеу» из Кодекса Брюса. Перед нами гностические символы из книг «Великого таинственного Логоса, или Двух книг Йеу». Текст входит в состав коптского Кодекса Брюса, датированного IV в. и хранящегося в Оксфорде. В этом гностическом трактате воскресший Иисус открывает своим ученикам истины, лежащие за преде-

лами этого мира. Он учит их тому, как «распять мир и не оказаться самим распятыми им». Уникально то, что текст иллюстрируется схемами, в которых содержатся имена высших небесных существ, а также шифр, которым необходимо «запечатать себя» при проходе через четырнадцать эонов и «место, где обитают три архонта». Причем оказывается, что этим архонтам недоступно последнее таинство – таинство искупления (прощения грехов).

Гностицизм иногда сравнивают с герметизмом и другими позднеантичными религиозно-философскими учениями, утверждая, что гностики считали мир злом, в то время как герметисты или, к примеру, философы-неоплатоники – скорее нет. Это не вполне верно. Гностики считали мир злом не в большей степени, чем, скажем, неопифагорейцы. Ведь несовершенство – это не обязательно зло. Наиболее характерное отличие заключается в том, что гносис – это прежде всего гностический миф, который излагается различными гностическими «школами» настолько разнообразно, что стандартную его версию привести просто невозможно.

Гностицизм занимает особое место в истории эсхатологических идей. В некотором смысле представления о конце света и смысле истории составляют основную суть гностицизма, и именно они повлияли на формирование таких позднеантичных и средневековых направлений религиозной мысли, отличающихся своей апокалиптической направленностью, как манихизм, павликианство и катаризм. Мотив духовного, или «двойного», воскресения, по-видимому, является универсальным для различных гностических школ. Душа не может воскреснуть после смерти физического тела, если она уже не воскресла и не пробуждена ото сна благодаря гностическому откровению, которое одно способно преобразовать душу и дать ей новое рождение. Именно такой смысл придают своему основному таинству мандеи (или назареи), последние до наших дней гностики. Окончательное избавление описывается в гностических трактатах как небесное путешествие, которое проделывает душа, ведомая духом-союзником или небесным спасителем. С его помощью она преодолевает сопротивление материи и козни духов-противников, как поселившихся в самой душе, так и внешних, таких как семь планетарных духов во главе с властителем мира, демиургом. Без этого божественного содействия невозможно вырваться из пут материи и разорвать цепь необходимости, из-за которой души вынуждены постоянно перевоплощаться в различные тела и служить в качестве «корма» демиургу и его ангелам.

Однако одной этой помощи недостаточно. Сама душа должна быть уже просвещена гносисом для того, чтобы суметь воспринять призыв и правильно отреагировать на него. Именно с этой целью существует гностическое учение. Этот сюжет особенно подробно излагается в заключительной части «Апокрифа Иоанна», две версии которого входят в состав Коптской гности-

ческой библиотеки. Именно в этом смысле просвещенный гностик еще при жизни достигает состояния воскресения, осознав, что мир в действительности является «большой иллюзией, чем это знание», как говорится в коптском «Письме к Рeginу, или Трактате о воскресении» (Коптская гностическая библиотека, кодекс I 4, 48). Живя в этом мире, он пользуется телом как временным жилищем, в действительности пребывая в духовном «теле», которое не подвержено тлению и невидимо для духов тьмы (кодекс VI 3, 32). Однако гностическая эсхатология не ограничивается небесным путешествием души и спасением духовного «семена высшей природы». Говорят они и о конечной цели мирового процесса. В общих чертах эта цель состоит в том, чтобы утраченная исходная полнота («плерома») была восстановлена, все частицы света, погруженные во тьму, вернулись назад и произошло окончательное разделение света и тьмы, божественного и земного, «верха» и «низа». История, таким образом, имеет конец и в глобальном смысле развивается линейно, хотя локально возможны некоторые циклы и повторения, такие как перевоплощение душ или регулярно повторяющиеся мировые катаклизмы. Повторение глобального мирового цикла не допускается. По крайней мере, ни один из известных гностических источников не говорит об этом.

Основные фазы космической драмы включают в себя очищение частиц света, т. е. избранных душ, гносисом, возвращение их назад (Великое восстановление или возвращение всего, «апокатастасис»), наказание или частичное оправдание противоборствующих сил тьмы и, наконец, уничтожение космоса – этой созданной по ошибке арены борьбы света и тьмы. «В тот день, когда засияет свет, тьма отступит и вернется на свое место», – сказано в писаниях мандеев. Красочное описание мировой катастрофы содержится также в коптском кодексе XIII 1, 43 из Наг Хаммади. Здесь Великое восстановление описывается как рождение нового мира, а сам катаклизм сравнивается с родовыми схватками.

Исключение составляет только система Василида, согласно которой космос после Великого восстановления продолжает существовать, однако погружается в вечный сон. Примечательно, что в некоторых гностических текстах Великое восстановление не ограничивается простым исправлением исходной ошибки. Уничтожаются и ее предпосылки, не позволяющие истории повториться. Парадоксальным образом тьма превращается в актуальное ничто, т. е. полностью исчезает, вырываются даже «корни тьмы». В кодексе VII 1, 45, 14–31 говорится о полном «разрушении природы». В манихейской доктрине от тьмы остается только нерасчленимый хаос. То же самое происходит и с частицами света, душами. Они сливаются в единый безграничный свет, и так завершается полное восстановление всего. В некоторых гностических доктринах (например, у мандеев, *Правая Гинза XV 3*) на это обстоятельство обра-

щается особое внимание. Заблудшие и павшие души и даже сам злой демиург разделяют общую участь, правда, после мучительного очищения огнем (коптский гностический трактат *Пистис София* 45, 48,33–49,4). Такое очищение называется «второй смертью». Эту позицию, как известно, отстаивал и христианский гностик Ориген.

Гностицизм – это очень сложное культурное явление. Некоторые гностические тексты могут считаться христианскими, другие базируются исключительно на Ветхом Завете или являют собой прихотливый синкретизм. Симон Маг, древнейший из «гностиков», был родом из Самарии и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения. Знаменитая иудейская секта ессенов, которая противопоставила себя официальному иудаизму, является, если угодно, образцом иудейского гностицизма. Такие коптские гностические тексты, как «Парафраз Сема» (Коптская гностическая библиотека, кодекс VII 1) или «Три опоры Сема» (кодекс VII 5), основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией, а поэтому могут считаться образцами скорее иудейского или даже неоплатонического гностицизма, нежели иудео-христианского. Однако говорить о нехристианском гностицизме имеет смысл с такой же степенью условности, с какой и о христианском платонизме. Ведь если иудеи и христиане говорят о платоническом демиурге, то почему нехристианские мыслители не могут адаптировать для своих целей христианское учение о спасении? Чтобы увидеть это, достаточно просмотреть тексты, включенные в Коптскую гностическую библиотеку. По всей видимости, герметический «Асклепий» и фрагмент из «Государства» Платона так же хорошо служили ее владельцам, как и Евангелия.

Учение пророка Мани (216–276 гг.) является причудливым и довольно синкретичным опытом пересадки иудео-христианского гносиса на почву ближневосточной религиозной традиции, в рамках которой в то время уживались вавилонские, персидские и эллинистические элементы. В этом смысле манихизм – это также гностицизм.

Именно эти религиозные направления, в основном благодаря учению Мани, вправе называться отдельной мировой религией, оставшейся в прошлом, но оставившей заметный след в истории. В отличие от остальных мировых религий, гностицизм пошел на убыль в VI в. и практически исчез к X–XI вв. н. э. «В чистом виде» древний гностицизм сохранился до наших дней в секте мандеев (или назареев), о которых впервые упоминают еще дохристианские источники и последние представители которой ныне живут в Ираке и известны своим искусством как мастера серебряных дел.

Причин исчезновения гностицизма можно указать много, однако одной из основных, несомненно, является то обстоятельство, что гностицизм так и не стал государственной религией. Только единожды при поддержке

персидского правителя Шапура I (242–271 гг.) проповедь Мани получила государственную защиту, что немало способствовало распространению его учения. Но уже при следующем правителе каста зороастрийских жрецов победила, и бывшее благоволение сменилось яростными гонениями, в результате которых погиб и сам Мани. Однако, утратив государственную поддержку, манихейское мировоззрение не исчезло, прочно заняв «маргинальную» роль гонимой и революционной религии, направленной против государственного и социального устройства мира, распространилось в Сирии, Северной Аравии, Египте, Палестине и Армении. Гностическая этика (по крайней мере, в зеркале христианской критики) также представляется либо чрезмерно аскетичной, либо, наоборот, развратной, но и в том и в другом случае – бунтарской и опасной для честных граждан. Столь же революционной выглядит гностическая эсхатология, отрицающая существующий мировой порядок и призывающая его разрушить. Очевидно, что именно гностицизм унаследовал большую часть революционного заряда, который был так характерен для раннего христианства, однако сошел на нет после того, как христианство стало государственной религией. Неслучайно поэтому все средневековые народные движения, такие как павликианство, движение богомилов или стригольников, неизменно брали на вооружение гностические идеи. Гностические элементы присутствовали и в таких мистико-политических движениях ислама, как шиитская секта исмаилитов (возникшая ок. 850 г.), также отличавшаяся революционным духом.

Основные темы гностицизма, такие как космическая борьба света и тьмы, сотворение мира по ошибке, затерянность человека в этом мире, тело как гробница (или темница) души и ее вечное стремления вернуться домой и т. д., относятся к универсальным архетипам человеческой культуры, однако в специфически «гностическом» виде, вероятно, появились на рубеже эр в рамках неортодоксального иудаизма. О секте ессеев, «иудейских гностиков», как иногда их называют, сообщают нам кумранские находки. Отцом-основателем гносиса христианские апологеты единодушно считают самаритянина Симона, персонажа апостольских времен. Среди христиан гносис распространился в первом и втором веках н. э. Первые христианские теологи, такие как Карпократ, Маркион, Василид, Валентин и Гераклеон, были гностиками. В полемике с ними возникло христианское вероучение. Против гностиков писали все ранние христианские авторы, начиная с Юстина и Иринея и кончая Оригеном и Августином. Примечательно, что большинство этих авторов в конечном итоге предложили свой вариант христианского гностицизма. В особенности это относится к Клименту, Оригену и Лактанцию. Первый опыт систематизации христианской теологии, принадлежащий Иринею, епископу Лионскому, является прямым ответом гностицизму «школы Валентина». Теологическая система

Оригена – это также христианский гносис, однако даже в таком очищенном и демифологизированном виде он был впоследствии осужден церковью. В традиции александрийского «философского гносиса» писал Лактанций. Основатель западной теологии Августин сам долгое время был последователем манихейской религии, что сказалось на его позднейшем философском развитии. Христианская теология сделала все возможное для того, чтобы реабилитировать этот мир как творение благого бога и скрыть его темную сторону, однако некоторые элементы гностического экстремизма и негативного отношения к миру как несовершенному творению, от которого необходимо как можно скорее освободиться, присутствуют в христианском мистицизме. Для этого достаточно обратиться к таким, например, авторам, как Евагриий Понтийский. Не лишен этих элементов и средневековый мистицизм.

«Гносис» – базовый термин одноименного религиозно-философского учения, получившего распространение в поздней античности и означавший откровенное знание, доступное избранным, впоследствии приобрел более широкое значение, далеко выйдя за пределы изначального иудео-христианского контекста. В наследство от гностицизма христианскому Западу и Византии достались два элемента: революционный накал против «сил и властей мира сего», проявившийся в народных движениях, и «пифагорейский» мотив божественной искры, души, томящейся в оковах тела, столь характерный для монашеского мистицизма Востока и Запада. В результате «гностицистами» стали называть средневековые ереси, оккультные движения Нового времени и даже экзистенциальную философию с характерным для нее мотивом «заброшенности». Примечательно также, что в определенных интеллектуальных кругах в настоящее время возник «нео-гностицизм». Проходят гностические службы и проводятся собрания, на которых читается гностическая «сокровенная» литература, поются гимны, прослушиваются публичные лекции-проповеди, которые читают известные ученые (см.: <http://www.gnosis.org>). Другие авторы заговорили об иудейском, иранском, исламском и даже китайском гностицизме. Эта тенденция насторожила исследователей религии поздней античности и вызвала стремление ограничить сферу применения этого понятия. Действительно, если термин обозначает слишком многие и разнообразные явления, возникает вопрос, не пора ли прекратить бесконтрольный рост области его значений и попытаться более четко выявить его внутреннюю структуру?

Что же такое гносис? К сожалению, на этот простой вопрос не очень просто найти ответ. Можно, вслед за основоположниками современных гностических исследований, такими как Ганс Йонас и Жиль Киспель, считать, что гностицизм – это отдельная мировая религия, сравнимая по историческому значению с иудео-христианством, исламом и буддизмом. Или же, для наведения порядка в терминологии, различить термины «гносис» и «гности-

цизм», придав первому широкое мировоззренческое значение, а второй зарезервировав исключительно за тем религиозным явлением поздней античности и раннего средневековья, для обозначения которого он был изначально предложен. Тогда получается, что «гносис» в узком смысле слова – это особое откровенное знание, а в широком – тип мировоззрения, такое знание исповедующий. Напротив, «гностицизм» – это совокупность религиозно-философских движений поздней античности и раннего средневековья, таких как иудейский и христианский гносис рубежа эр.

Библиографический список

Источники

Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1–2. Oxford, 1972.

The Coptic Gnostic Library. Vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995.

The Nag Hammadi Library in English. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity / ed. by J. M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1988³.

Völker W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии / пер. И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989.

Гносис. Фрагменты и свидетельства / исследование, перевод и примечания Е. В. Афонасина. СПб., 2007.

Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат / пер. с коптского, комментарий, глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М.: Восточная литература, 1998.

Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / предисловие, перевод и примечания Е. В. Афонасина. СПб: Алетейя, 2002.

Четверухин А. С. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. СПб., 2004.

Исследования

Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

Виденгрэн Гео. Мани и манихейство. СПб.: Евразия, 2001.

Герасимов Н. К. Мандеи: История, литература, религия. СПб., 2002.

Кассер Р., Вюрст Г. Евангелие от Иуды. По Кодексу Чакоп / пер. с англ. под ред. И. П. Давыдова. М., 2006.

Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1996.

Робинзон Дж. М. Тайна истинного евангелия от Иуды / пер. Н. Скоробогатова. Харьков, 2007.

Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1980.

- Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Хосроев А. Л.* Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.
- Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Прицельс, 1997.
- Jonas Hans.* The Gnostic Religion. Boston: Beacon Press, 1963.
- Layton B.* The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980.
- Layton B.* The Gnostic Scriptures. New York, 1987.
- Löhr W. A.* Basilides und seine Schule. Tübingen, 1996.
- Markschies Ch.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.
- Pagels E.* The Gnostic Gospels. New York: Random House, 1979.
- Quispel G.* Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.
- Rudolph K.* Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. Translation edited by R. Mc. Wilson. San Francisco: Harper and Row, 1983 (немецкий оригинал: Leipzig, 1977).
- Stroumsa G. A. G.* Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984.
- Stroumsa G. A. G.* Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism. Leiden: Brill, 1996.
- Stroumsa G. A. G.* Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999.
- Turner J. D., Majercik R. D.* Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000.

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО	4
Притча о лысом, черепахе и орле	6
В. П. ГОРАН	
Философский поиск у Гераклита	15
М. Н. ВОЛЬФ	
Основания действительности регресса в «аргументе третьего человека» в «Пармениде» Платона	35
И. В. БЕРЕСТОВ	
Аристотель о частях души	69
Е. В. ОРЛОВ	
Этический ригоризм Ранней Стои	86
А. А. САНЖЕНАКОВ	
Учение Эпикура о желаниях	103
В. В. БРОВКИН	
Рационализм и иррационализм в патристике: Григорий Богослов.	126
П. А. БУТАКОВ	
Античные источники о раскрашенных статуях	141
А. С. АФОНАСИНА	
Гносис: базовые идеи и очерк истории	155
Е. В. АФОНАСИН	

ИЗДАНИЯ

Центра изучения древней философии и классической традиции
Философского факультета НГУ
www.nsu.ru/classics

ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Периодическое издание. Издается с 2007 г. Выходит два номера в год.
ISSN 1995-4328 (Print) 1995-4336 (Online)

Античный скептицизм / изд. подг. Е. В. Афонасин. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2012. – 140 с.
ISBN 978-5-4437-0092-2

АФОНАСИН Е. В. Латынь для юристов. Основы латинского языка и юридической терминологии. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 124 с.
ISBN 978-5-4437-0214-8

АРХΗΓΟΣ. Лекции и исследования по истории античной философии. Василию Павловичу Горану – по случаю 75-летия от коллег и учеников / под общ. ред. Е. В. Афонасина и М. Н. Вольф. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. – 170 с.
ISBN 978-5-4437-0380-0

АФОНАСИН Е. В. Латынь для философов. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015 (готовится к изданию).

Античный гедонизм / изд. подг. Е. В. Афонасин и А. С. Афонасина. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2016 (планируется к изданию).

Учебное издание

АРХΗΓΟΣ
**Лекции и исследования по истории
античной философии**

*Василию Павловичу Горану – по случаю 75-летия
от коллег и учеников*

Учебное пособие

Под редакцией
Афонасина Евгения Васильевича,
Вольф Марины Николаевны

В оформлении обложки использованы:
Храм Согласия, Агридженто.
Аристотель. Фрагмент мозаики с философами. Кёльн.

Корректор А. Д. Журавлева

Подписано в печать 01.04.2015
Формат 60×84 1/16. Уч.-изд. л. 10,6 Усл.-печ.л. 9,8
Тираж 100 экз. Заказ №

Редакционно-издательский центр НГУ.
630090, Новосибирск, 90, ул. Пирогова, 2.

