

# Рационализм и иррационализм в античной философии



**УДК 1(091)**  
**ББК 87.3**  
**Г 67**

*Утверждено к печати*  
*Ученым советом*  
*Института философии и права СО РАН*

Рецензенты  
д-р филос. наук, профессор О.А. Донских  
д-р филос. наук, профессор А. Л. Симанов  
канд. культурологии В. А. Бойко

Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В.Н. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бугаков; отв. ред. д-р. филос. наук В.Н. Карпович; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филос. и права. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. – 396 с.

ISBN 978-5-7692-1144-7

Монография включает результаты, полученные авторами в ходе исследований на протяжении последних лет. Основная цель монографии – раскрыть содержание двух противоположных ориентаций – рационалистической и иррационалистической – в античной философии. Соотношение этих ориентаций прослежено последовательно на материале философии милетской школы, пифагорейского учения, эпистемологии Гераклита, самореферентных положений Парменида, учений Сократа и Платона, философии Аристотеля, теогонии папируса из Дервени и начального этапа формирования христианской философии.

Книга предназначена для специалистов в области истории философии, студентов и аспирантов-философов, преподавателей философии и всех интересующихся философией и ее историей.

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
Г 67

ISBN 978-5-7692-1144-7

© В.Н. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бугаков, 2010  
© Институт философии и права СО РАН, 2010

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя монография включает результаты, полученные авторами в ходе исследований на протяжении ряда лет. Основная цель монографии – раскрыть взаимодействие рационалистической и иррационалистической установок в античной философии. Соотношение этих установок прослежено в их историческом развитии. В первой главе рассмотрены онтологический монизм милетской школы, дуалистические и иррационалистические тенденции в раннем пифагореизме. Затем анализируется эпистемическая терминология Гераклита и обсуждаются предложенные им новый способ познания (*dizesis* как исследование), когнитивные средства для получения подлинного знания и их иерархия. При этом особое внимание уделяется роли опытного знания, а также взаимосвязи между такими интеллектуальными способностями, как *noos* и *ksynesis*, *noos* и *mathesis*. В следующей главе проанализированы способы преодоления парадоксальности самореферентных положений Парменида. Показано, что различение двух модусов мышления помогло бы Пармениду отстоять свою позицию перед лицом серьезной критики. И все же ясно, что как его собственный подход, так и альтернативные «не-парменидовы» различения модуса мышления и модуса существования сталкиваются с логическими сложностями. Переходя к периоду расцвета античной философии, авторы рассматривают сначала рациональную познавательную установку Сократа, а следом дуалистическую онтологию и соотношение рационалистической и иррационалистической тенденций в диалогах Платона. Затем изучаются такие аристотелевские понятия, как *расчет*, *логос* и *без-логосное*, и показывается их отношение к современному пониманию «рационального» и «иррационального». Особое внимание уделяется аристотелевскому *мета-логосному*, для которого вообще нет эквивалента в ряду современных выражений: рациональное, иррациональное, нерациональное и внерациональное (*a-rational*). Далее детально анализируется уникальный текст – папирус из Дервени (IV – начала III вв. до н. э. или *ранее*), в котором неизвестный автор истолковывает орфическую теогонию в терминах современной ему космологии, напоминая учение Диогена из Аполлонии, интерпретируя действия традиционных божеств, прежде всего Зевса, при помощи физических явлений и этимологизируя их имена.

Наконец, мы обращаемся к первым векам формирования христианской теологии и на примере трудов Тертуллиана показываем борьбу и взаимодействие конкурирующих философских и догматических позиций, восходящих к стоической и платонической традициям.

Некоторые материалы, вошедшие в монографию, ранее публиковались в виде статей в научных журналах, значительная часть представляется здесь впервые. Можно привести два соображения в пользу целесообразности собрать вместе все полученные ранее научные результаты, но не посредством механического переиздания под одной обложкой соответствующих статей, а в виде книги, построенной по законам жанра монографического исследования. Во-первых, в публикуемых работах отражена определенная теоретическая позиция. Во-вторых, нам представляется, что публикация всех полученных на протяжении длительного времени результатов также не лишена целесообразности хотя бы потому, что отдельная книга, специально посвященная определенной тематике, удобнее для заинтересованного читателя, нежели разбросанные по разным изданиям статьи.

Авторы монографии: предисловие, методологическое введение, главы I и IV – В. П. Горан; глава II – М. Н. Вольф; глава III – И. В. Берестов; глава V – Е. В. Орлов; глава VI – Е. В. Афонасин; глава VII – П. А. Бутаков.

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

## (Рационализм и иррационализм как философско-мировоззренческие ориентации: гносеологическое содержание, онтологические и ценностные основания)

Рационализм и иррационализм мы будем квалифицировать как мировоззренческие позиции, а в философии – как ориентированность тех или иных учений на соответствующую мировоззренческую позицию. Суть каждой из указанных позиций адекватно выражается терминами, которыми они обозначены. Эти термины были введены в интеллектуальный обиход только в Новое время, т. е. в масштабах двух с половиной тысячелетий истории философии сравнительно недавно. Но, тем не менее, если не вполне отчетливо, а главное, не в форме детально проработанных и систематизированных воззрений, то, по меньшей мере, как всего лишь тенденции, те позиции, которые ими обозначаются, характерны для философских учений со времен, когда появилось философское теоретизирование, а для мировоззренческого уровня сознания – вообще с доисторических времен.

Оба термина восходят к латинскому слову *ratio*. Латинско-русский словарь И.Х. Дворецкого фиксирует более двадцати значений этого слова <sup>1</sup>. Из всей их совокупности нас интересует прежде всего спектр значений, благодаря которым возникли термины «рационализм» и «иррационализм». Ядро этого спектра составляют значения «рассудок» и «разум». Но небезынтересно для нас также и то, что можно выделить еще две группы значений, показательно дополняющих это ядро. Дело в том, что значения, принадлежащие каждой из этих двух групп, характерны для содержательных контекстов, которые дают ключ к пониманию того, что могло послужить основанием придать слову *ratio* значения «рассудок» и «разум».

Первая из этих групп содержит значения, так или иначе связанные с мыслительными операциями счета, расчетов и т. п. – от расчетов, конкретизированных применительно к тем или иным ситуациям, в том числе имеющих целью получение выгоды в разного рода взаимоотношениях, включая деловые и политические отношения, до понимаемого абстрактно-ариф-

---

<sup>1</sup> Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 852.

метически счета. Вторая группа содержит значения, в которых нашли выражение представления о тех особенностях объектов, которые позволяют подходить к ним с позиций рассудка и разума. Это значения «порядок», «устройство», «отношение», «основание», «возможность», «путь», «направление», «система» и т. п.

Обе эти группы значений латинского слова *ratio* представляются нам показательными и потому, что в английском и французском языках, носители которых ввели в обиход термины «рационализм» и «иррационализм», это же заимствованное из латинского языка слово также имеет значения «отношение», «соотношение», «пропорция», «коэффициент».

Что же касается латинского слова *irratio*, составляющего основу новоевропейского термина «иррационализм», то оно имело лишь одно значение – «неразумие»<sup>2</sup>, что указывает на то, что оно было производным от слова *ratio*, причем взятого только в значении «разум».

Очевидная преемственность новоевропейских терминов «рационализм» и «иррационализм» с латинскими словами *ratio* и *irratio* наглядно демонстрирует наличие глубокой общности в содержании мировоззренческих позиций рационализма и иррационализма в эпоху античности и Новое время. Разумеется, признание этой их общности не исключает того, что на разных этапах развития западной духовной культуры названные позиции реализовались в исторических формах, каждая из которых обладала своей спецификой. Но чтобы иметь возможность выделять основные их исторические формы и раскрывать их специфику, необходимо определиться с тем, что составляет то общее, благодаря чему все специфические исторические формы рационализма и иррационализма суть формы не чего-либо иного, а именно этих мировоззренческих позиций и ориентированных на них философских учений. Другими словами, сначала следует определиться с той стороной содержания рационалистической и иррационалистической ориентаций, которая остается инвариантной во всех их исторических формах. Сделать это – первая из двух частей задачи настоящей главы, а вторая ее часть – установить самое главное в онтологических, гносеологических и ценностных составляющих рационализма и иррационализма. Разумеется, решая эту двуединую задачу, мы разрабатываем важные аспекты методологического обеспечения гораздо более обширного историко-философского исследования, чем то, которому посвящена данная монография. Ведь в нашей книге речь будет идти всего лишь о тех исторических формах рационализма и иррационализма, которые характерны для античной философии, да и то далеко не обо всех. Но решение названных задач, имеющих

---

<sup>2</sup> Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. С. 557.

столь общую методологическую значимость, все же необходимо для методологического обеспечения и данного конкретного исследования. И столь высокая степень общности методологических результатов, на получение которых мы нацелены, определяет и обширность привлекаемого в данной главе историко-философского материала. Он выходит далеко за рамки античной философии, ибо в данной главе мы будем делать наши выводы, учитывая ключевые, с точки зрения методологического обеспечения нашего исследования, достижения не только античной, но также новоевропейской и современной философии.

В разных контекстах термин «рационализм» используется в разных значениях. Поэтому есть смысл уточнить его значение, которое мы будем иметь в виду в дальнейшем. А чтобы сделать это, следует не забывать, что тот рационализм, о котором идет у нас речь, противопоставит иррационализму, тогда как слово «рационализм» нередко используется и в контексте противопоставления рационализма эмпиризму и сенсуализму. Так, Ф. Бэкон различал методы эмпириков и рационалистов. Такой рационализм уместно называть *гносеологическим*, поскольку при противопоставлении рационализма эмпиризму и сенсуализму в конечном итоге речь идет о проблеме источника знаний. Соответственно, гносеологический рационализм есть позиция, согласно которой разум представляет собой самостоятельный источник знаний, независимый от ощущений как источника опытных знаний. А рационализм, противопоставляемый иррационализму, и, соответственно, иррационализм – это мировоззренческие позиции по более широкому кругу вопросов. Такой рационализм мы специфицируем как *мировоззренческий*. О нем, а также об иррационализме и противоположности концептуального содержания этих двух позиций и будет идти речь в дальнейшем.

Суть мировоззренческого рационализма состоит в том, что и природа мира (понимаемого как вся объективная реальность в ее целостности), и возможности разума таковы, что мир вполне доступен разумному постижению. С мировоззренческим рационализмом вполне может сочетаться гносеологический сенсуализм, это наглядно демонстрируется учениями Ф. Бэкона, Дж. Локка, французских материалистов XVIII в., Л. Фейербаха, марксистской философией. А иррационализм несовместим с последовательной приверженностью мировоззренческому рационализму. Каждая из этих двух мировоззренческих позиций является радикальным отрицанием другой. Если рационализм признает доступность мира разумному постижению, то иррационализм, напротив, утверждает, что познавательные возможности разума имеют непреодолимые границы, за пределами которых как раз и находится то, что составляет подлинную первооснову мироздания, так что эта самая глубокая сущность мира принципиально недоступна ра-

зумному постижению. Тем самым и рационализм, и иррационализм представляют собой весьма явственную демонстрацию и определенной позиции по вопросу о ценностном статусе разума как познавательной способности человека. Рационализм – это прямое признание высшей познавательной ценности разума, иррационализм, напротив, – это не только фактическое, но и явственно декларируемое принижение его ценности.

Чтобы более отчетливо представить специфику иррационализма как мировоззренческой позиции, полезно сопоставить его с такими в определенных отношениях близкими ему философскими позициями, как скептицизм и агностицизм. Если скептицизм – позиция только сомнения в способности разума постигать сущность мира, то агностицизм – позиция уже решительного, не испытывающего сомнений, отрицания этой способности. Иррационализм – тоже позиция такого отрицания. В чем же тогда его отличие от агностицизма?

Агностицизм – это, во-первых, непосредственно гносеологическая позиция, суть которой состоит в отрицании способности человека познать мир таким, каков он сам по себе. Но, во-вторых, тем самым агностицизм предполагает и вполне определенную онтологическую позицию. А именно, онтологическая предпосылка агностицизма – столь жесткий дуализм человеческого сознания и внешнего для этого сознания мира, что между ними мыслится непроходимая «пропасть», так что и вопрос о том, какова природа внешнего мира, в том числе материальная она или же духовная, для агностика не может не представляться неразрешимым. И все же, в-третьих, поскольку внешний мир мыслится агностиком как отделенный непроходимой «пропастью» именно от человеческого сознания, а тем самым и фактически противопоставляемый этому последнему, то это дает некоторое основание видеть в такой позиции скрытый намек на допустимость предположения о природе внешнего мира как чужеродной или даже противоположной природе сознания, т. е. намек на фактическое признание материальности внешнего мира. Поэтому Ф. Энгельс имел основание оценить попытку воскресить во второй половине XIX в. агностицизм Канта и Юма как в научном отношении шаг назад, «а на практике – лишь стыдливый материализм»<sup>3</sup>.

Иррационалист же, как это следует из сказанного о существовании его позиции несколькими строчками выше, отрицание способности разума познать реальность дополняет определенным утверждением относительно природы реальности как объекта познания, причем, в отличие от агностика, делает это явно. А именно, утверждается, что не только способности разума, но и

---

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21. С. 284.



сама природа реальности такова, что самое главное в ней принципиально недоступно разумному постижению. Кроме того, как правило, позиция иррационализма предполагает еще одно утверждение, относящееся к познавательным способностям человека. Утверждается, что помимо разума и ощущений у человека имеются такие познавательные способности, которым доступна – таки эта не доступная ощущениям и разуму «реальность». На роль таковых предлагаются интуиция (но далеко не всякая, прежде всего не та, которую уместно характеризовать как интеллектуальную интуицию), экстаз, ниспосылаемый свыше свет благодати, мистическое озарение и т. п. Причем этим способностям иррациональная «реальность» якобы дана непосредственно. Как видим, и в онтологическом, и в гносеологическом отношении иррационализм отличается от агностицизма. К сказанному выше об этих отличиях добавим, что в той мере, в какой иррационализм допускает возможность непосредственного духовного контакта человеческой «души» с недоступной естественным познавательным способностям человека «реальностью», это предполагает, что природа этой «реальности» мыслится тоже как духовная. Суть же позиции агностицизма, как было показано выше, дает некоторые основания считать, что ее сторонники фактически исходят из того, что внешний мир материален.

Точка зрения, согласно которой, с одной стороны, существует некая запредельная по отношению к миру, т. е. сверхъестественная, «реальность», которая абсолютно недоступна разуму и ощущениям, т. е. естественным познавательным способностям человека, и, с другой, – в душе человека имеются особые, превышающие естественные возможности разума способности (соответственно, способности тоже сверхъестественные), благодаря которым душа человека может приобщаться к этой «реальности», достигая интимной близости с ней и даже сливаться с ней, например, в экстазе, такая точка зрения составляет специфическую особенность мистицизма. Поэтому характеристика иррационалистической мировоззренческой позиции как мистико-иррационалистической есть немаловажное дополнение, способствующее достижению конкретности и определенности в понимании как ее специфики по отношению к позиции рационалистической, так, тем самым, и специфики собственно рационалистической позиции. А эту их специфику мы будем раскрывать, выделяя гносеологическое содержание, онтологические и ценностные основания каждой из них.

Главное в гносеологическом содержании рационализма и иррационализма мы уже выделили и отметили также как недостаточность учета только его, так и необходимость для понимания специфики этих мировоззренческих ориентаций принимать во внимание выражаемую ими онтологическую позицию. Теперь присмотримся к онтологическим основаниям рациона-

лизм и иррационализма более внимательно. Во-первых, из сказанного выше о сути рационализма и иррационализма становится очевидным, что, если рационализм предполагает *монистическую*, то иррационализм – *дуалистическую* картину мира, причем доведенную до крайней ее формы, когда помимо признания существования посюстороннего природного мира постулируется существование и трансцендентного, запредельного, потустороннего ему «мира», причем принципиально непостижимого для естественных познавательных способностей человека, но, тем не менее, при особых условиях доступного сверхъестественному, т. е. мистическому восприятию. В свете этого обстоятельства, во-вторых, становится понятным, почему рационализм характерен прежде всего для *материалистических* философских учений, а в *идеалистических* учениях он выдерживается в той мере, в какой в их рамках их адептам удастся оставаться последовательными в приверженности монистической картине мира, хотя быть в этом до конца последовательными для них просто невозможно.

Утверждение, что дуализм есть онтологическое условие возможности иррационализма, нуждается в раскрытии того, что именно понимается при этом под онтологическим дуализмом. Дело в том, что в истории философии представлена не одна-единственная разновидность онтологического дуализма. Например, онтология античной атомистики вполне может оцениваться как дуалистическая. Ведь, согласно Демокриту, атомы и пустота не только противоположны друг другу по тем их характеристикам, которые составляют их сущность: атомы – это «бытие» (τὸ ὄν), а пустота – «небытие» (τὸ μὴ ὄν), понимаемые как, соответственно, «полное» (τὸ πλήρες) и «пустое» (τὸ κενόν) (см.: Аристотель. *Метафизика* III, 5)<sup>4</sup>. Они и абсолютно отделены друг от друга как раз в силу отмеченной только что их сущности. Там, где находится какой-либо атом, исключено наличие пустоты, и, наоборот, пустота – это место, не занятое никаким атомом. Таким образом, налицо главная специфическая для онтологического дуализма ситуация: такая степень подчеркивания противоположности двух разновидностей сущего, что признается абсолютная их несовместимость, так что они не могут не мыслиться существующими только обособленными друг от друга. Это и делает античную версию атомистической онтологии дуалистической. Но эта разновидность онтологического дуализма отнюдь не является условием возможности иррационализма. И атомы, и пустоту создатели античного атомизма Левкипп, Демокрит и Эпикур считали вполне постижимыми для человеческого разума. Более того, как известно, одна из сущностных характеристик и атомов, и пустоты, по Демокриту, – то, что сами по себе они *умопости-*

---

<sup>4</sup> Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. Фр. № 8.

гаемы, будучи недоступными непосредственному чувственному восприятию (см. Секст Эмпирик. Против математиков, VIII, 6)<sup>5</sup>.

Когда речь идет о рационализме и иррационализме, мы имеем дело с решением вопроса о способности постижения чего-либо разумом, т. е. с позицией по этому *гносеологическому* вопросу. Но не только. Как нами было отмечено выше, то или иное решение этого гносеологического вопроса имеет место в сочетании с определенной трактовкой собственной природы объекта познавательных усилий разума. А наличие такой трактовки — это уже выражение определенной *онтологической* позиции. Суть данной позиции состоит в том, что объект познания сам по себе, по своей собственной (независимой от того, включен он или не включен в сферу познавательных интересов и усилий разума) природе признается либо доступным, либо абсолютно недоступным для разумного постижения. Такая сопряженность гносеологической и онтологической сторон в философско-мировоззренческих ориентациях, именуемых рационализмом и иррационализмом, двуединство этих сторон определяет специфику того типа онтологической их стороны, который есть условие возможности соответствующей гносеологической позиции.

Если речь идет об иррационалистической ориентации, то онтологическим условием ее возможности будет дуализм, но не любой его разновидности, а только специфический, а именно, дуализм, одной стороной которого является разум и все причастное и доступное ему, а другой — то, что мыслится как обособленное от разума и от всего причастного и доступного разуму в такой степени, что оказывается абсолютно за пределами для разума и разумного постижения. Причем в зависимости от тех или иных предпочтений носителя соответствующей мировоззренческой ориентации в качестве того, что за пределами для разумного постижения, может мыслиться либо материя и все материальное как противопоставляемое не только разуму, но и психическому (духовному) вообще, либо то, что принадлежит к сфере психического (духовного), но противопоставляется в рамках этой сферы разуму и также мыслится как обособленное от этого последнего в такой степени, что оценивается как за пределами ему. Именно такие и только такие разновидности онтологического дуализма суть условие возможности иррационализма.

Соответственно, и условием возможности рационализма выступает онтологический монизм такого типа, когда именно разум и все причастное разуму не противопоставляется абсолютно всему тому, что не есть сам разум, и тому, что непосредственно непричастно ему. Словом, рациона-

---

<sup>5</sup> Лурье С. Я. Демокрит... Фр. № 92.

лизм – это такая позиция, согласно которой разум и объективная реальность не мыслятся как отделенные друг от друга таким образом, что то, что не есть разум или непосредственно непричастное разуму, оценивается как абсолютно запредельное для разума.

Поскольку онтологическими условиями возможности рационализма и иррационализма как философско-мировоззренческих ориентаций выступают, как видим, определенные решения онтологической стороны вопроса об отношении мышления и бытия, т. е. того вопроса, который Ф. Энгельс справедливо квалифицировал как основной вопрос всей философии, а содержание самих этих ориентаций составляют решения гносеологической стороны этого же основного вопроса философии, постольку не удивительно, что приверженность либо рационалистической, либо иррационалистической ориентации – неременная составляющая позиции любого философа, даже если соответствующие ориентации имеют место в его воззрениях всего лишь как тенденции.

В западной философии обусловленность иррационализма онтологическим дуализмом охарактеризованного только что типа явственно проступает в христианской религиозной философии в силу того обстоятельства, что она определяется спецификой христианского религиозного мировоззрения. Дело в том, что основу этого мировоззрения составляет радикальное различие онтологических статусов, с одной стороны, бога как нематериальной сущности, имеющей основание существования в самой себе, и, с другой стороны, мира, как сотворенного богом из «ничего», т. е. не имеющего основания существования в себе самом. Мир мыслится, таким образом, как абсолютно, в самом его существовании, зависимый от бога, а бог – как дуалистически запредельный миру, а следовательно, и человеку как существу «тварному», в том числе и запредельный, в смысле полной недоступности, естественным познавательным способностям человека, включая недоступность разуму (апофатическая теология). Христианский дуализм, как видим, может быть охарактеризован как односторонний, и, соответственно, его радикализм оказывается столь же односторонним. А именно, основу христианского дуализма составляет радикальное отличие онтологических статусов бога и тварного мира, определяющее радикальный характер отличия их взаимоотношений в зависимости от того, от какой из сторон исходит активность. А именно, творец полностью контролирует все, что имеет место в тварном мире, тогда как сам он остается абсолютно не только неподконтрольным, но и непостижимым для обитателей тварного мира. Таким образом, непреодолимо потусторонним мыслится только бог для мира, но не мир для бога. Что же касается тех сведений о боге, о которых повествует христианское предание, то они выдаются за имеющие своим источником

в конечном итоге самого бога. Он якобы соизволил открыть себя избранным представителям человеческого рода (религия откровения), так что фактически признается *мистический* характер происхождения представлений, составляющих содержание иудео-христианской религиозной традиции. Таким образом, иррационализм в сочетании с мистикой принадлежат к существенным и, соответственно, неотъемлемым характеристикам христианского мировоззрения в силу описанной только что специфической его дуалистичности, что не может не определять неустранимость этих характеристик и в учениях представителей христианской религиозной философии. Очевидно, что вся эта традиция в западной философии является идеалистической, так что на ее примере связь идеализма с иррационализмом проявляется достаточно наглядно.

Однако подтверждать этот общий вывод результатами анализа учений конкретных представителей указанной философской традиции нам не представляется необходимым с точки зрения заявленных выше целей. Более уместным и показательным будет, на наш взгляд, рассмотрение примеров того, что и для представителей философского идеализма, не только и не столь прямолинейно ориентированных на религиозную веру, но, напротив, известных своей ориентацией на разум, мистико-иррационалистическая составляющая в их воззрениях все же оказывается тоже характерной.

В качестве примеров того, насколько далеко в приверженности рационализму способны заходить представители идеализма, и, вместе с тем, того, что быть в этом до конца последовательными, у них все же не получается, рассмотрим соответствующие аспекты учений *Платона*, *Плотина* и *Гегеля*. И хотя проявления тенденций рационализма и иррационализма в учении Платона в одном из следующих разделов монографии будут предметом подробного специального рассмотрения, некоторых их аспектов целесообразно коснуться уже сейчас. Выбор именно этих представителей идеалистической философии обусловлен тем, что у Платона и Гегеля разуму отводится определяющая, а у Плотина весьма значительная роль, так что значимость рационалистической составляющей в позиции каждого из них очевидна и несомненна. Именно эта особенность их учений делает их наглядными примерами того, что для идеалистической философии иррационализм, по меньшей мере в виде тенденции, все же неустраним.

Онтология Платона, как известно, дуалистична. Самодостаточными, вечными и независимыми друг от друга в своем существовании началами всего являются у него, с одной стороны, умопостигаемые идеи, совокупность которых образует особый мир, потусторонний миру чувственных вещей, и, с другой – материя, восприимница и кормилица всего, что рождено чувственным. Но дуалистический характер онтологических построений

Платона – только одна из их особенностей. Другая их особенность состоит в том, что Платон сочетает дуализм идей и материи с холистическим подходом к построению картины универсума. Делает он это, выстраивая иерархическую вертикаль. В его картине универсума чувственные вещи суть материальные, но материя в них оформлена в соответствии с образцами, роль которых играют идеи, так что мир идей составляет высшую, а мир чувственных вещей низшую область универсума. В той мере, в какой пребывающий в мире чувственных вещей человек мыслится Платоном тоже причастным миру идей, и, таким образом, не отделенным от него непреодолимой пропастью, этот мир идей доступен его разумному постижению. Рационализм Платона определяется, следовательно, тем, что его картине универсума присуща определенная степень единства. Вместе с тем, в той мере, в какой мир идей при этом мыслится как потусторонний миру чувственных вещей и картина универсума в этом отношении оказывается дуалистической, рационализм Платона не лишен налета мистичности. Речь идет о том, что под подлинным познанием Платон имел в виду познание именно идей, которое, как известно, он мыслил как «воспоминание» разумной частью души того, что она непосредственно «созерцала», пребывая на небе до «воплощения» в земное тело. Такое представление о непосредственном «созерцании» бестелесной «душой» бестелесных идей, да еще в ситуации, когда «душа» пребывает в потустороннем мире, очень близко ординарным мистическим фантазиям. Разница только в том, что обычно мистическое фантазирование имеет в виду не разум человека, а какие-то особые вне-рациональные способности «души», а Платон – человеческий разум.

То обстоятельство, что иррационализм имеет своей концептуальной основой онтологический дуализм, демонстрируется и учением Плотина. Причем у Плотина ситуация даже более показательна, чем у Платона. Таковой делает ее совокупность двух обстоятельств. Во-первых, Плотин более радикально, чем Платон, утверждает идею единства всего. Именно «единое» как таковое он провозглашает абсолютным первоначалом всего и, сверх того, не признает материю в качестве самостоятельного начала даже в мире чувственных вещей, таким нехитрым способом устраняя дуализм материального и нематериального. Тем не менее, во-вторых, Плотин идет дальше Платона в мистическом фантазировании, доведя до логического завершения тенденцию в учении Платона, ведущую к мистике, причем в определенной части своего учения демонстрирует открытую приверженность мистике вполне банальной, т. е. полностью исключающей рационализм.

Дело в том, что Плотин присоединился к позиции Платона, согласно которой абсолютное первоначало находится «за пределами существования,

превышая его достоинством и силой» (Государство, 509 в)<sup>6</sup>, т. е. оно является *запредельным* по отношению ко всему остальному в универсуме. Причем Плотин истолковал эту запредельность в духе радикального дуализма «единого» и всего остального. «Единое» – «не что-либо из существующего» (VI, 9, 3)<sup>7</sup>, оно – бог, «который отличен и обособлен» (V, 1, 11) от всего остального настолько, что он абсолютно непостижим и для разума: «познание единого не достигается ни в науке, ни в размышлении...» (VI, 9,4). Полностью исключив, таким образом, возможность рационалистического решения вопроса о познаваемости «единого», Плотин вполне в духе банального мистицизма признал возможность для человеческой «души» достигать «созерцания» «единого», причем так, что «созерцающий настолько отождествляется с созерцаемым, что, собственно, не созерцает его, а сливается с ним воедино...» (VI, 9, 11). Для этого требуется впасть в состояние «исступления», «экстаза» (VI, 9, 11), т. е. полного отключения разума. Как видим, рассматриваемая сторона учения Плотина, несомненно, заслуживает квалификации как иррационалистическая. А концептуальным фундаментом этого иррационализма является, во-первых, онтологический дуализм, состоящий в признании столь абсолютной запредельности всему сущему самой глубокой его основы, что эта последняя была провозглашена совершенно недоступной разуму человека, и, во-вторых, допущение для «души» человека внерационального способа непосредственного слияния с ней.

Что касается Гегеля, то его учение являет собой наглядный пример и того, насколько далеко в приверженности рационализму способен заходить сторонник идеалистического монизма, и, вместе с тем, того, что быть в этом до конца последовательным для него все же не получается. Его приверженность рационализму общеизвестна. Она настолько явственна, что его позицию правомерно характеризовать как панлогизм. Но не менее показательны и то, что идеализм Гегеля смыкается с религией (а к самым главным особенностям любой религии принадлежит постулирование дуализма поюстороннего и потустороннего миров), так что можно констатировать наличие мистической составляющей в гегелевских представлениях об абсолютном духе. Провозгласив, что абсолютная идея имеет логическую стадию своего саморазвития, на которой оно осуществляется до и вне природы и, соответственно, до и вне пространства и времени, Гегель фактически мистифицировал мыслительный процесс в духе христианских фантазий об онтологическом дуализме божественного «духа» и природы и о первичности этого «духа» по отношению к сотворенной им природе.

<sup>6</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 291.

<sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на «Эннеады» Плотина делаются по: Плотин. Избр. трактаты: в 2 т. М., 1994. Т. I–II.

Элемент мистицизма в ситуации с учением Гегеля тоже, как видим, тесно связан с дуализмом духовного и материального. В качестве наглядных проявлений наличия дуалистического момента в понимании Гегелем соотношения духа и природы выступают его трактовки моментов перехода от логической (доприродной) стадии развития абсолютной идеи к природе и от природы к стадии «духа». При рассмотрении Гегелем обоих этих моментов его совершенно оставляет способность сказать что-либо вразумительное, внятное. Действительно, чтобы объяснить переход от идеи к природе, Гегель не находит ничего более подходящего, кроме ссылки на абсолютную свободу идеи, а эта свобода состоит в том, что идея якобы «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы»<sup>8</sup>. Вполне в духе христианских религиозных представлений, хотя и средствами своего своеобразного языка, Гегель в этой цитате проводит мысль о волонтаристском и сверхъестественном акте сотворения природного мира. Рационального в этом гегелевском «объяснении» существования природы не больше, чем в ссылке верующих на божью волю и ее всемогущество, когда им приходится фактически признаваться в своем невежестве.

Что касается перехода от природы к стадии духа, то Гегель опирается на понятие отрицания, а именно, на проявление этого последнего в самой природе на высшей ее ступени, т. е. в мире животных организмов. Гегель обнаруживает это проявление самоотрицательности в жизни природы в феномене смертности животных. Необходимость смерти животного организма он усматривает в его единичности, в несоразмерности его индивидуального существования со «всеобщностью», «согласно которой животное как единичное имеет *конечное* существование...»<sup>9</sup>. А далее в рассуждениях Гегеля появляется следующая фраза, подытоживающая его усилия объяснить переход от сферы природного к области «духа»: «смерть есть снятие единичного и тем самым появление рода, духа»<sup>10</sup>.

Выдвинутое Гегелем объяснение «появления... духа» как определяемое конкретно наличием в природе феномена смертности животных, если оценивать его на рациональность, т. е. с точки зрения ответа на вопрос о реальной обусловленности появления сознания, выглядит не менее странно, чем рассмотренное выше его «объяснение» появления природы. В обеих этих ситуациях сказывается непреодоленность для Гегеля дуалистического противопоставления духа природе, характерного для философского идеализма, и этим же определяется наличие в них рудиментов иррационализма.

---

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1: Наука логики. С. 424.

<sup>9</sup> Там же. С. 574.

<sup>10</sup> Там же. С. 577.



Обратимся теперь к представителям материалистической философии. В качестве наглядных примеров того, что онтологический монизм, характерный для материалистических учений, не только объективно составляет основание приверженности материалистов мировоззренческому рационализму, но они при этом отчетливо сознают, что материалистический монизм есть необходимое условие мировоззренческого рационализма, в качестве таких примеров рассмотрим соответствующие стороны учений *Диогена Аполлонийского, Эпикура, Бенедикта Спинозы и Фридриха Энгельса*.

Действительно, Диоген, согласно Аристотелю, «говорит, что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны...»<sup>11</sup>, выдвинув (по-видимому, впервые) в такой своеобразной формулировке важнейшее положение материализма о том, что *взаимодействие* есть факт, удостоверяющий материальное единство мира. Как известно, то «одно», из чего, по Диогену, состоят все вещи, это воздух. Душу он тоже считал воздухом, прямо связывая обладание душой познавательной способностью с тем, что в силу ее воздушности она, так сказать, единопородна с объектами ее познавательной активности: «поскольку она первый [элемент], из которого состоят все остальные, постольку она познает...»<sup>12</sup>. Более того, так как воздух – это единое первоначало всего и воздух же составляет душу, которая как раз потому, что она есть воздух, способна познавать и все остальное в мире, то весь воздух, а следовательно, и весь мир наделен у него разумом. И этот вселенский разум он характеризует как божественный<sup>13</sup>.

Столь решительное утверждение мировоззренческого рационализма и доведение его до положения о безраздельном господстве разумного начала во всем мире Диоген, как видим, обосновывает, непосредственно апеллируя к материалистическому монизму. Причем ход его мысли от признания разумности мира к квалификации мира как божественного не является основанием проявлять бескомпромиссно суровую строгость, обвиняя философа в отступлении от монистической позиции и тем более от ее материалистического характера. Ведь это – наивный и в последующем стандартный для пантеистических учений способ так манифестировать онтологический монизм, чтобы не оставить никакой возможности для упреков в допустимости дуализма, особенно (в условиях, когда религиозные представления доминируют в массовом мировоззренческом сознании) в

---

<sup>11</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. Фр. 64A7 (Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 6).

<sup>12</sup> Там же. Фр. 64A20 (Аристотель. О душе, А 2).

<sup>13</sup> См.: Там же. Фр. 64A8 (Филодем, Цицерон, Августин).

форме указания на несовместимость понятий божественности и материальности. Неуместность таких упреков определяется тем, что в концепции, относительно которой они делаются, божественность мира обосновывается непосредственно его материальным единством. А именно, в этой концепции постулируется, что первоначало мира характеризуется как единое и притом как именно материальное, а этому последнему придается еще и свойство разумности.

Не менее решительно утверждает материалистический монизм Эпикур, убедительно подчеркивая то обстоятельство, что дуалистическое признание наряду с телесным (материальным) миром бестелесной (нематериальной) души делает невозможным взаимодействие души с чем-либо телесным (как с телом человека, так и с объектами материального мира): «те, кто утверждает, что душа бестелесна, говорят вздор: будь она такова, она не могла бы ни действовать, ни испытывать действие, между тем как мы ясно видим, что оба эти свойства присущи душе»<sup>14</sup>. Нельзя не видеть, что Эпикур продолжает традицию, у истоков которой стоит Диоген Аполлонийский: в подтверждение положения о материальном единстве мира он указывает на факт реальности *взаимодействия* теперь конкретно души и тела в человеке, дуалистическое противопоставление которых друг другу в его время уже стало едва ли не общепринятым. По Эпикуру, «душа есть тело из тонких частиц, рассеянное по всему нашему составу», «именно душа является главной причиной ощущений; но она бы их не имела, не будь она замкнута в остальном составе нашего тела»<sup>15</sup>. Боги тоже, согласно Эпикуру, материальны и состоят из атомов<sup>16</sup>, так что и у него признание существования богов не означает отступления от позиции материалистического монизма, а тем более не означает ни постулирования запредельной материальному миру духовной «реальности», ни приверженности мистико-иррационалистическим фантазиям о сверхъестественных способах общения с этой «реальностью» бестелесной души.

Напротив, Эпикур твердо стоит на позициях мировоззренческого рационализма, утверждая, что «истинно только то, что доступно наблюдению или уловляется броском мысли»<sup>17</sup>. Также и относительно постижения человеческой мыслью природы богов он учил, что оно имеет место «вследствие

---

<sup>14</sup> Эпикур. Письмо Геродоту // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 416.

<sup>15</sup> Там же. С. 415.

<sup>16</sup> Цицерон. О природе богов, I, XIX (50) // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 76.

<sup>17</sup> Эпикур. Письмо Геродоту. С. 415.

восприятия подобным [им] и переходящих от них образов»<sup>18</sup>. Как видим, для него познание природы того, что он именует богами, не является запретным для разума и не предполагает наличия сверхъестественных, мистических познавательных средств. Эпикур, таким образом, наглядно демонстрирует, что материалистический монизм составляет естественную основу мировоззренческого рационализма.

Еще более наглядно взаимосвязь монизма и мировоззренческого рационализма проявляется у Спинозы. Подобно Диогену и Эпикуру, он также полагает, что, если вещи «не имеют между собой ничего общего», то они как «не могут быть причиной одна другой», так и «не могут быть познаваемы одна через другую»<sup>19</sup>. Как это мы уже видели у Диогена и Эпикура, так и у Спинозы факт *воздействия* одних вещей на другие (конкретно в форме причинения) является важным доводом в пользу положения о том, что у вещей есть нечто общее, т. е. в пользу признания единства мира как совокупности всего сущего. Более того, как известно, положение о единстве мира Спиноза предельно заостряет, придав ему форму утверждения о том, что «в природе вещей существует только одна субстанция», которая «абсолютно бесконечна»<sup>20</sup>, а следовательно, вне ее нет ничего, так как, если «конечное бытие... есть в известной мере отрицание», то «бесконечное – абсолютное утверждение существования какой-либо природы»<sup>21</sup>. Как известно, Спиноза был пантеистом, т. е. отождествлял бога и материальную природу, придавая материи достоинство божественной природы<sup>22</sup>, а положение о единственности субстанции-бога означало у него также то, что «материя повсюду одна и та же»<sup>23</sup>, т. е. имеет место субстанциальное единство всего сущего, а теологическая терминология Спинозы столь же мало является основанием усомниться в том, что суть его позиции материалистическая, как и в случае с Диогеном и Эпикуром.

Такому последовательному утверждению мировоззренческого монизма естественным образом соответствует у Спинозы мировоззренческий рационализм: именно разум «должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более»<sup>24</sup>. Из положения о субстанциальном единстве всего сущего у Спинозы следует его знаменитое утверждение, которое можно квали-

---

<sup>18</sup> Цицерон. О природе богов, I, XIX (50). С. 76.

<sup>19</sup> Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Соч. М., Харьков, 1998. С. 591.

<sup>20</sup> Там же. С. 596.

<sup>21</sup> Там же. С. 593.

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 605.

<sup>23</sup> Там же. С. 604.

<sup>24</sup> Там же. С. 616.

фицировать как декларацию мировоззренческого рационализма: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей»<sup>25</sup>. Ведь связь идей имеет место в мышлении, а связь телесных вещей есть связь причинная. А поскольку природа едина, причем мышление и протяжение суть ее атрибуты, то «будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок...»<sup>26</sup>. И такое соответствие связи идей в мышлении порядку и связи вещей характерно, по Спинозе, не только для божественного разума (бесконечной субстанции, представляемой под атрибутом мышления), но в равной мере и для человеческого разума, поскольку «человеческая душа есть часть бесконечного разума бога»<sup>27</sup>. Отсюда убежденность Спинозы в том, что для души человека характерно «сцепление идей», происходящее «сообразно с порядком разума, помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей»<sup>28</sup>. В другом месте Спиноза высказался не менее определенно о познавательных способностях человеческого разума: «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно..., а именно, как они существуют сами по себе...»<sup>29</sup>.

Показательно, что такое сочетание онтологического монизма с гносеологической позицией, утверждающей способность человеческого разума постигать вещи в их первых причинах, полностью исключает возможность иррационализма и мистических поползновений: «законы и правила природы... везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»<sup>30</sup>. «Что обще всем вещам, то... может быть представлено не иначе, как адекватно...»<sup>31</sup>, и единственная способность, обеспечивающая такое познание, это, по Спинозе, разум.

Еще один выдающийся продолжатель традиции философского материализма уже в современной философии Ф. Энгельс тоже сочетает рационализм с материалистическим монизмом.

Свою приверженность позиции материалистического монизма Энгельс формулирует внятно и определенно: «Действительное единство мира

<sup>25</sup> Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. С. 635.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 640.

<sup>28</sup> Там же. С. 651.

<sup>29</sup> Там же. С. 668.

<sup>30</sup> Там же. С. 682.

<sup>31</sup> Там же. С. 819.

состоит в его материальности»<sup>32</sup>. И при этом добавляет, что материальное единство мира «доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»<sup>33</sup>. «Расшифровкой» содержания этого добавления, и конкретизирующей, и проясняющей понимание Энгельсом приведенного общего положения о материальном единстве мира, являются его высказывания, в которых дается оценка как достижений современного ему естествознания, так и главных результатов развития философии от античности до современного ему этапа.

Что касается достижений *естествознания*, длинным и трудным развитием которого доказывается материальное единство мира, то Энгельс резюмирует эти достижения, подчеркивая «решающее значение» трех великих открытий: 1) доказательства превращения энергии из одних форм в другие, так что «единство движения в природе теперь уже не просто философское утверждение, а естественнонаучный факт»<sup>34</sup>; 2) открытия «Шванном и Шлейденом органической клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой возникают и вырастают все организмы, за исключением низших»<sup>35</sup>; 3) теории развития Дарвина. Согласно Энгельсу, «благодаря этим трем великим открытиям основные процессы природы объяснены, сведены к естественным причинам»<sup>36</sup>. В итоге «материалистическое воззрение на природу покоится теперь на более крепком фундаменте, чем в прошлом столетии»<sup>37</sup>, и «теперь вся природа простирается перед нами как некоторая система связей и процессов, объясненная по крайней мере в основных чертах»<sup>38</sup>. Особую значимость всех этих естественнонаучных знаний для обоснования материалистического монизма Энгельс усматривает в доказательстве того, что в природе имеет место универсальное взаимодействие: «*Взаимодействие* – вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания»<sup>39</sup>. Энгельс, как видим, тоже принадлежит к традиции, рассмотренные нами здесь представители которой указывали на факт взаимодействия как на убедительный довод в пользу материалистического монизма.

---

<sup>32</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20. С. 43.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 512.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 513.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 546.

Что же касается роли длинного и трудного развития *философии* в доказательстве положения о материальном единстве мира, то, согласно Энгельсу, она состояла в следующем. На протяжении всей своей истории философская мысль была занята вопросом, относительно которого именно Энгельс установил, что он является основным вопросом философии. А это означает, что этот вопрос определяет предметно-содержательную специфику философии как таковой. Это – «вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе»<sup>40</sup>. Самое главное в содержании исторического пути философии Энгельс определил следующим образом: «Античная философия была первоначальным, стихийным материализмом. В качестве материализма стихийного она не была способна выяснить отношение мышления к материи. Но необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об отделимой от тела душе, затем – к утверждению, что эта душа бессмертна, наконец – к монотеизму. Старый материализм подвергся, таким образом, отрицанию со стороны идеализма. Но в дальнейшем развитии философии идеализм тоже оказался несостоятельным и подвергся отрицанию со стороны современного материализма. Современный материализм – отрицание отрицания – представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории»<sup>41</sup>.

Упоминание в конце приведенной цитаты «самой... истории» как того, что наряду с идейным содержанием развития философии и естествознания было присоединено к непреходящим основам материализма и определило его современную форму, является отнюдь не случайным для Энгельса. Раскрыть его смысл позволяет известное положение Энгельса о практике как самом решительном опровержении агностицизма и доводе в пользу материализма<sup>42</sup>. Так как человеческая история есть история прежде всего практической жизнедеятельности человечества, то она и является решающим доводом в пользу материалистического монизма и несостоятельности агностицистского отрицания способности человеческого мышления адекватно познавать материальный мир.

Та конкретность, наглядность и убедительность, которая отличает демонстрацию Энгельсом прочности как естественнонаучной, так и философской составляющих фундамента современного материалистического монизма, характерна также и для его аргументации в пользу того, что мы

---

<sup>40</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21. С. 283.

<sup>41</sup> Там же. Т. 20. С. 142.

<sup>42</sup> См.: Там же. Т. 21. С. 284.

квалифицировали как мировоззренческий рационализм. В этой аргументации он не только сочетает рационализм с материалистическим монизмом, но непосредственно апеллирует ко второму, давая онтологическое обоснование первому. Следующее положение Энгельса является особенно показательным в этом отношении: «если... поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то увидим, что они – продукты человеческого мозга и что сам человек – продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей»<sup>43</sup>. Как видим, положительному решению гносеологического вопроса о способности мышления человека постигать природу, т. е. позиции мировоззренческого рационализма, Энгельс дает обоснование посредством указания на онтологический факт, состоящий в том, что мышление и сознание человека суть продукты материального мозга, который принадлежит к продуктам природы, и как раз в силу этого материального единства мозга с природой мышление как продукт мозга не может не соответствовать остальной связи природы. Тем самым Энгельс как бы продолжает мысль, выраженную Спинозой в приведенном выше положении о том, что «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей», но, во-первых, делает это не в форме предельно абстрактного утверждения, каким оно является у Спинозы, но существенно конкретизировав содержание этой мысли. Во-вторых, ее конкретизация Энгельсом такова, что материалистическая ее суть становится явственной и отчетливо выраженной.

В целом же и приверженность Энгельса материалистическому монизму, и то значение, которое он придавал данным естествознания о наличии универсального взаимодействия в природе как убедительно подтверждающего материальное единство мира, и опора на материализм в отстаивании позиции мировоззренческого рационализма позволяют сделать вывод, что позиция Энгельса по перечисленным вопросам является прямым продолжением традиции, представленной Диогеном, Эпикуром и Спинозой. А то новое, чем обогатил Энгельс эту традицию, сделало характерное для нее единство приверженности материалистическому монизму и мировоззренческому рационализму особенно явственным, наглядным, проработанным и обоснованным.

Общий итог осуществленного рассмотрения учений представителей как материализма, так и идеализма состоит в следующем. Концептуальные основания и мировоззренческого рационализма, и противостоящего ему

---

<sup>43</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20. С. 34–35.

иррационализма лежат главным образом в области онтологии. А именно, онтологический монизм составляет основу мировоззренческого рационализма, а онтологический дуализм – иррационализма, который тесно сопряжен с мистицизмом. Этим определяется и гносеологическое содержание каждой из рассматриваемых позиций. Но и монистическая онтология для рационализма, и дуалистическая для иррационализма суть только самые общие основания каждой из этих позиций. Они принадлежат к необходимым условиям всего лишь их *возможности*. Реализуется эта возможность только тогда, когда налицо конкретизация (разумеется, для каждой из этих позиций своя) названных онтологических условий, состоящая в определенной спецификации «природы» соответствующей «реальности» и к тому же дополненная приверженностью тоже вполне определенной гносеологической позиции.

Для рационалистической ориентации это – онтологическое положение о том, что природа единой (монизм) реальности такова, что эта последняя доступна естественным познавательным способностям человека, поскольку в рамках монистической картины мира признается, что человек есть органичная составляющая этой единоприродной реальности и в нем, включая его разум, нет ничего радикально иноприродного ей. Таким образом, гносеологическое содержание рационализма, а именно положение о познаваемости реальности для человека, есть непосредственное следствие монистической онтологии.

Для иррационалистической позиции аналогичным онтологическим условием, согласующимся с онтологическим дуализмом и дополнительно конкретизирующим этот последний, является положение о том, что наряду с поюсторонней, естественной реальностью, к которой принадлежит и соответствующая составляющая человека (в том числе и как обладающего естественными познавательными способностями, включая разум), имеется и радикально иная «реальность», которая недоступна естественным познавательным способностям человека. Причем такая «реальность» мыслится недоступной для естественных познавательных способностей человека в силу ее онтологической специфики, а именно, потому, что такова «природа» этой «реальности», которая, как правило (есть и исключения, например, воззрения представителей философии жизни), характеризуется как сверхъестественная. Иррационалистическая позиция базируется еще на одном онтологическом допущении. Дело в том, что онтологический дуализм включает признание радикальной раздвоенности не только всего мира, но и человека. Но суть этой второй стороны онтологической основы иррационализма целесообразно конкретизировать с учетом его гносеологического содержания.



Гносеологическое содержание иррационализма включает следующие два пункта. Во-первых, жестко агностическую установку относительно естественных познавательных способностей человека – его чувственных восприятий и разума – применительно к познанию той «реальности», которая с позиций онтологического дуализма оценивается как потусторонняя, сверхъестественная. Во-вторых, приверженность мистической позиции, состоящей в декларации доступности потусторонней «реальности» особым способностям «души» человека. Соответственно, упоминая только что вторая сторона онтологической основы иррационализма, конкретизирующая общее дуалистическое положение о радикальной раздвоенности человека, состоит в мистической позиции, декларирующей наличие у человеческой «души» особой составляющей, единоприродной той сверхъестественной «реальности», которую она способна постичь потому именно, что сама тоже принадлежит к области сверхъестественного.

Если хотя бы один из указанных аспектов гносеологического содержания и онтологических оснований иррационализма отсутствует, собственно иррационализма как не только специфической, но достигшей определенности и завершенности в своем оформлении философско-мировоззренческой позиции нет, хотя допустимо при этом признать наличие тенденции иррационализма. Можно привести примеры философских учений, для которых характерна ситуация отсутствия полной совокупности всех названных аспектов гносеологического содержания и онтологических оснований иррационализма, а налицо только некоторые из них. И, соответственно, нет еще собственно иррационализма, а может иметь место (но может и вовсе отсутствовать) только более или менее явно выраженная иррационалистическая тенденция.

Так, у Платона налицо онтологический дуализм, но потусторонняя «реальность» (мир идей) такова, что ее «природа» не только не является недоступной разуму человека, но, как раз наоборот, такова, что она одна доступна ему и причем из всех познавательных способностей человека доступна только ему одному. Тем не менее, даже эта форма онтологического дуализма обуславливает наличие тенденции иррационализма в его учении, одним из проявлений которой является трактовка познания человеком идей как мистифицированного «припоминания» «душой» того, что она созерцала, якобы пребывая в потустороннем мире до воплощения в тело человека. У Декарта тоже налицо онтологический дуализм, причем дуализм двойной: «бог – мир» и «душа – тело» у человека. Но ни бог, ни человеческая душа, ни телесный мир, включая тело человека, не оцениваются им как непостижимые для «естественного света разума». Соответственно, у Декарта нет и явных иррационалистических популяризаций. У Юма допустимо предпо-

лагать неявный онтологический дуализм человеческого сознания и внешнего по отношению к нему мира. Но жесткий агностицизм при оценке естественных познавательных способностей человека не дополняется догматическим постулированием ни сверхъестественной «реальности», ни того, что у человеческой «души» имеются особые, тоже сверхъестественные, способности, делающие ее субъектом мистического постижения этой «реальности». В итоге, об иррационализме Юма тоже говорить не приходится.

Немаловажным представляется и то, что рационализм оказывается естественным для материалистической философии, а иррационализм – для идеалистической, хотя связь иррационализма с идеализмом не следует понимать упрощенно. Она осложнена тем, что иррационализм возможен только в рамках такого онтологического дуализма, который включает признание «реальности», принципиально недоступной чувственным восприятиям и разуму как естественным познавательным способностям человека. Между тем не всякий идеализм признает за пределами человеческого разуму того, что объявляется им подлинной «реальностью». Возможны и формы идеалистической философии, представители которой (например, Платон, Гегель) признают доступность такой «реальности» человеческому разуму. Поэтому связь иррационализма с идеализмом такова, что иррационализм возможен только на основе идеализма, но идеалистический характер философии еще не делает автоматически ее представителя приверженцем иррационализма, явственно и сознательно провозглашающим себя таковым.

Рассмотренные и гносеологическое содержание, и онтологические основания рационализма и иррационализма суть *теоретические* составляющие соответствующих философских учений, для которых характерно наличие этих ориентаций. Но, будучи философско-мировоззренческими ориентациями, и рационализм, и иррационализм являются также выражением определенных *ценностных* позиций их приверженцев, а именно, как отмечалось выше, – выражением непосредственно позиций по вопросу о ценностном статусе разума. Более того, по отношению к тем ценностным позициям, выражениями которых являются рационалистическая и иррационалистическая ориентации, соответствующие онтологические и гносеологические концепции суть всего лишь *средства* их теоретического обоснования. Так что и подлинная первооснова этих мировоззренческих ориентаций ценностная, а детерминирована она, в конечном счете, социальными условиями их формирования и функционирования.

Дело в том, что, будучи важнейшей стороной и наиболее ярким проявлением прежде всего социально-мировоззренческой позиции того или иного философа, его ценностные ориентации составляют именно то в его воззрениях, всего лишь теоретическим средством обоснования (а тем са-

мым и оправдания) чего служат его, как правило, весьма изощренные концептуальные построения, прежде всего онтология и гносеологические воззрения. Поэтому ценностные ориентации соответствующего философа и есть подлинная первооснова усилий создания им теоретических составляющих его учения. Хотя внешне и, так сказать, формально ситуация выглядит как противоположная: ценностная позиция зачастую представлена в определенном философском учении как если не строго формально-логически вытекающая из онтологии и гносеологических воззрений его автора, то содержательно производная от них.

И эта ситуация с соотношением в философском учении ценностно-мировоззренческой, с одной стороны, и таких теоретических его составляющих, как онтология и гносеология – с другой, оказывается выражением сущностной специфики философии как таковой, поскольку эта последняя есть не что иное как *теоретическое построение метауровня по отношению к мировоззрению*. Назначение такого построения именно теоретическое – *обоснование* (прежде всего на уровне онтологии и гносеологии) мировоззрения, чтобы не беспредпосылочными, а имеющими под собой солидный теоретический фундамент выглядели (по меньшей мере в глазах создающего такое теоретическое построение философа) все составляющие соответствующего мировоззрения в целом, в том числе и те ценностные ориентации, к носителям которых он принадлежит. А между тем ценностные ориентации – не только важнейшая сторона содержания любого мировоззрения, но фактически именно они в решающей степени определяют главное в нем, задавая тем самым указанную только что целевую установку соответствующим теоретическим исканиям создателей философских учений. А теоретические построения, будучи результатом таких исканий, выполняют и аксиологическую функцию. Следовательно, в том, что касается и конкретно рационализма и иррационализма, эти философско-мировоззренческие ориентации также есть непосредственное выражение ценностных позиций приверженных им философов прежде всего по вопросу о ценностном статусе разума, а предлагаемое ими их теоретическое обоснование на уровне онтологических и гносеологических составляющих их учений – только средство придать им значимость того, что соответствует ни мало ни много первоосновам всеобщего миропорядка.

## РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1. Онтологический монизм и доминирование рационализма

К главным особенностям всей, условно говоря «собственно»<sup>1</sup> античной философии, определяющим ее специфику по сравнению с философией последующих эпох, принадлежит сочетание онтологизма с доминированием рационализма, но при наличии и элементов проявления тенденции иррационализма в учениях, для которых характерен онтологический дуализм (пифагорейско-платоновская традиция). Под онтологизмом «собственно» античной философии мы имеем в виду следующее. Онтологическая функция была приоритетной для философии настолько, что реализация остальных главных ее функций (гносеологической и аксиологической) базировалась на онтологических построениях и в этом смысле была опосредована осуществлением онтологической функции. Этой главной особенностью «собственно» античной философии определялся и набор сквозных ее проблем, сохранявших актуальность на всем протяжении ее исторического существования. От особенностей подходов тех или иных античных философов к их решению зависела и, так сказать, конкретика проявлений в их учениях ориентаций на мировоззренческий рационализм или иррационализм. А определяющим при этом оказывалось то, какая из двух позиций – монизм или дуализм – составляла онтологическую основу их философии. Раскрытие содержательного наполнения ситуации *доминирования рационализма* в раннегреческой философии, а именно, в тех ее учениях, для которых характерен *онтологический монизм*, и выявление органического характера взаимозависимости этих двух их особенностей – основные задачи данного параграфа.

---

<sup>1</sup> Этим взятым в кавычки словом мы обозначаем совокупность философских учений, принадлежащих той античной традиции философствования, которая сложилась с самого начала существования древнегреческой философии и сохранялась до конца античности даже в условиях формирования отчетливо альтернативных ей традиций, включая христианскую, а затем и доминирования этой последней на завершающих этапах существования античного мира.

На каждом из эпохальных этапов истории философии приоритетность (в указанном только что смысле) той или иной функции философии, равно как и набор актуальных для данного конкретного этапа философских проблем определяются спецификой содержания сформировавшегося в соответствующую эпоху мировоззрения, поскольку, как отмечалось уже во введении, философия есть теория метауровня по отношению к мировоззрению. Создавая свои учения, философы фактически (т. е. независимо от того, насколько они отдают себе отчет в этом) решают следующие задачи: осуществляют концептуализацию содержания определенного мировоззрения, выявляют его концептуальные основания, а главное – предлагают теоретические построения, в которых содержится обоснование этих оснований<sup>2</sup>. Таким образом, по отношению к философии мировоззрение является той «почвой», на которой при определенных условиях философия «вырастает» и которая «питает» философию, определяя направленность философских исканий и детерминируя содержание создаваемых философами учений. А в мировоззрении основополагающую роль играют картина мира и система ценностей, в том числе ценностный статус знаний, проявляющийся в самооценке носителем мировоззрения своих познавательных возможностей и имеющихся у него знаний о мире и о себе самом. С учетом охарактеризованной специфики как мировоззрения, так и соотношения мировоззрения и философии сформулированную только что задачу целесообразно решать, сфокусировав внимание главным образом на онтологических, гносеологических и ценностных основаниях данной ситуации. При этом в центре нашего внимания будут преимущественно онтологические основания, а при обращении к основаниям гносеологическим и аксиологическим будет учитываться то, что для всей «собственно» античной философии характерен онтологизм.

Приступая к реализации нашей задачи, следует также иметь в виду, что ситуация доминирования рационализма имела место в античной философии только на той стадии ее истории, которую уместно квалифицировать как *классическую* и которая составляет первый из *эволюционных* эпохальных этапов историко-философского процесса. В эпоху *поздней античности* ситуация совсем иная. Это уже *переломный* этап. На него приходится формирование христианской религиозной философии, которая станет монопольной в Средние века, а в позднеантичные времена она сосуществовала в условиях острого противостояния как с сохраняющей свои позиции

---

<sup>2</sup> Горан В.П. Философия. Что это такое? // Философия науки. 1996. № 1(2); *Он же*. Философия. Что это такое? // Философия науки. 1997. № 1(3); *Он же*. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск, 2007. С. 30–36.

«собственно» античной мировоззренческой и философской традицией, так и с иными продуктами мировоззренческих исканий и философского творчества этой эпохи, альтернативными и этой последней, и формирующейся христианской мировоззренческой и философской традиции. На этом переломном этапе рационализм продолжает сохранять свои позиции, но и иррационализм перестает быть только слабо представленной и неразвитой, в значительной степени заслоняемой рационализмом тенденцией, становится не только явным, открыто декларируемым, но и воинственным. Переходным между классической и поздней стадиями античной философии является период *эллинистической* философии. На него приходится процесс формирования немаловажных предпосылок последующей позднеантичной философии, в том числе и значимых для радикального изменения ситуации в соотношении рационализма и иррационализма. Предметом нашего внимания в данной монографии будет преимущественно античная философия эпохи классического древнегреческого полиса, а в настоящем параграфе – только учения творцов *раннегреческой* философии, и притом тех, для которых характерна приверженность онтологическому монизму. Рассмотрению ситуации с рационализмом и иррационализмом в дуалистических учениях этого же этапа древнегреческой истории будут посвящены последующие параграфы данной главы.

Присмотримся теперь более внимательно к главной особенности «собственно» античного способа философствования – к ее онтологизму. Одно из наиболее заметных проявлений этой особенности состояло в том, что почти у всех его представителей<sup>3</sup> отчетливо прослеживается следование общему принципу построения философских учений, или общей схеме подхода к решению актуализируемых ими проблем: концептуальную основу всего учения составляет предлагаемая онтология, из которой теоретически вытекают следствия, содержание которых и обеспечивало реализацию всех остальных функций философии.

Разумеется, онтология именно так и строилась, чтобы служить теоретическим основанием этих следствий, так что создание онтологии не было ни самоцелью, ни конечной целью философских построений. Оно являлось только средством обоснования остального содержания учений, теоретическим фундаментом, назначение которого, как и фундамента в любых других построениях, состояло в том, чтобы быть опорой, «несущей конструкцией» для вышестоящих «этажей» всего «здания», в случае философских построений – для «верхних этажей здания» философского учения. И для «собствен-

---

<sup>3</sup> Наиболее яркие примеры того, что имелись и исключения из данного «правила» – представители киренской сократической школы и скептики.

но» античной философии специфично как раз то, что роль такого фундамента отводилась именно онтологии. В этом и состояла та особенность античного способа философствования, которая названа нами онтологизмом. Соответственно, к особенностям этого способа философствования, определяющим его специфику, принадлежит также *объективизм* как характеристика уже гносеологической позиции, т. е. нацеленность на получение объективно-истинных знаний о реальности и самооценка результатов своих познавательных усилий как знаний, имеющих объективное содержание. Уже одна эта особенность такого способа философствования есть наглядное проявление доминирования в нем мировоззренческого рационализма: признания и того, что природа реальности доступна разумному постижению, и того, что человеческий разум способен осуществить это постижение.

Более того, из актуальных для всей этой традиции онтологических проблем одной из наиболее значимых была *проблема «единое – многое»*. Эта проблема принадлежала не только к ключевым, но и сквозным проблемам, причем даже в условиях, когда данная традиция все еще сохранялась в эпоху уже поздней античности, сосуществуя с формировавшимися альтернативными ей традициями. Действительно, она сохраняла свою значимость, начиная с момента создания Фалесом учения о воде как *едином* материальном первоначале всего *многообразия* вещей, т. е. с момента возникновения античной философии до ее конца. Ведь для неоплатонизма, которым завершился этап исторического существования «собственно» античной философии, эта проблема тоже является одной из центральных. А при значительном количестве во всей «собственно» античной философии подходов к этой проблеме преобладающей была монистическая тенденция.

Показательно, что именно к приверженцам онтологического монизма, причем в тех его вариантах, когда монизм был не одной из тенденций наряду с другими, альтернативными монизму, тенденциями, а безраздельно осуществлял функцию концептуальной основы соответствующей онтологической позиции, принадлежали *зачинатели* традиции рационализма в античной философии. Это упомянутый только что Фалес и его непосредственные преемники в рамках так называемой милетской школы – Анаксимандр и Анаксимен. Все они учили, что имеется *единое* материальное начало всего сущего, т. е. стояли на позиции охарактеризованного только что строгого онтологического монизма, беспримесного в том смысле, что он не содержал иных, альтернативных монизму, онтологических допущений. Вместе с тем, названные милетские философы были самыми первыми мыслителями, чьими усилиями положено начало философии как именно рациональному метаировоззренческому теоретизированию, т. е. первыми представителями рационализма, приверженность которому они продемонст-

рировали по меньшей мере фактически – не соответствующими декларациями, а содержанием своей интеллектуальной деятельности.

Оценка онтологии Фалеса как строго монистической нуждается в пояснениях в свете того обстоятельства, что, согласно античным источникам, наряду с положением о воде как материальном первоначале всех вещей он полагал космос «одушевленным и полным божественных сил» (Диоген Лаэртский, I, 27) [Фр. 11A1]<sup>4</sup>. До нас дошло немало и других сообщений античных авторов, согласно которым в воззрениях Фалеса представлениям о боге и божественном принадлежало значительное место. Стобей, например, сообщает, что, согласно Фалесу, «элементарную влагу пронизывает божественная сила», причем «бог – это ум (νοῦς) космоса» (Мнения философов, I, 7, 11 (Стобей)) [Фр. 11A23]. Цицерон также сообщает, что Фалес «считал воду началом всего, а бога – ...умом, который все создал из воды» (Цицерон. О природе богов, I, 10, 25) [Фр. 11A23]. Все подобные сообщения как будто дают основание усомниться в строго монистическом характере учения Фалеса, поскольку могут быть истолкованы как свидетельства, по меньшей мере, сочетания в его позиции стихийного материализма со столь же стихийным дуализмом – материального и божественного.

На наш взгляд, серьезных оснований для такого рода сомнений нет, как нет оснований сомневаться и в том, мог ли сам Фалес прибегать к использованию слов «бог», «божественное» и т. п. Разумеется, мог. Утверждать обратное означало бы, что Фалеса следует характеризовать как *сознательного* и последовательного материалиста, в лице которого философский материализм сразу же, в момент своего появления уже достиг той стадии не только развития, но и самосознания, которая позволила ему возвыситься до ступени материализма атеистического. Неисторичность, а следовательно, неадекватность такой оценки философской позиции Фалеса очевидны. Та степень проработки материалистической позиции, как одновременно и атеистической, которую только через полтора столетия<sup>5</sup> будет достигнута

---

<sup>4</sup> Здесь и далее в данной главе непосредственно после ссылки на соответствующий античный источник, заключенной в круглые скобки, в квадратных скобках указывается номер фрагмента в подготовленном А.В. Лебедевым издании: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I.

<sup>5</sup> Кстати, в новоевропейской философии материалистическая ориентация тоже первоначально (Г. Галилей, Ф. Бэкон, Р. Декарт, П. Гассенди, Т. Гоббс и др.) сочеталась с приверженностью ее представителей религиозным представлениям, сначала в форме теории двойственной истины, затем в форме приверженности деизму, характеризваемому, – что тоже показательно в контексте сопоставления с рассматриваемыми свидетельствами Стобея и Цицерона о воззрениях Фалеса, – как «религия разума». И только через приблизительно те же полтора столетия (в лице первоначаль-



Демокритом, для Фалеса была еще невозможной. Вместе с тем, использование античными авторами слов «божественная» и «бог» при изложении ими взглядов Фалеса не может, на наш взгляд, рассматриваться как весомый аргумент в пользу вывода, будто онтологический монизм зачинателя древнегреческой философии не был строгим, «беспримесным» в том смысле, что воду он *не считал единственным* первоначалом всего сущего, и наряду с этим материальным первоначалом допускал и еще одно, а именно, ум как божественное первоначало. В пользу того, что такой вывод был бы неадекватным применительно именно к Фалесу, прямых свидетельств нет. Но сохраненное Августином изложение позиции Анаксимена (ученик ученика Фалеса) именно по вопросу о понимании соотношения онтологических статусов материального первоначала и богов может служить косвенным подтверждением того, что и для Фалеса признание существования богов еще не означало отступления от позиции строгого онтологического монизма. Действительно, согласно Августину, Анаксимен «все причины вещей видел в бесконечном воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха» (Августин. О граде Божием, VIII, 2) [Фр. 13A10].

Вообще представление о возникновении богов после чего-то, уже существовавшего на момент их возникновения и, следовательно, не сотворенного богами, не было изобретением Анаксимена. Оно присутствует в «Теогонии» Гесиода, который прямо утверждает: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился»<sup>6</sup>. Существительное *τό χάος* однокоренное глаголу *χαίνω*, имеющему значение «раскрываться, разверзаться, зиять». Соответственно, «хаос» – это «зияние», разверзшееся пустое пространство. Таким образом, имеющееся у Гесиода представление о том, что «хаос» «зародился» (*γένετο*) «прежде всего» (*πάντων πρότεστα*), позволяет с учетом приведенного значения слова «хаос» интерпретировать это представление о «первородстве» хаоса в том смысле, что хаосу отводилась роль условия возможности не только появления, но и дальнейшего существования определенных богов, родившихся уже после того, как его появлением было обеспечено место, где они могут пребывать. Разумеется, у Гесиода зарождающееся представление о пространстве как условии возможности существования всего, чему оно предоставляет место, т. е. зародышевое представление о

---

чально Ж. Мелье, затем Ж. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбаха и К. Гельвеция) новоевропейская материалистическая философия достигла той ступени и самосознания и бескомпромиссной последовательности, которая позволила ей принять форму атеистического материализма.

<sup>6</sup> *Гесиод*. Теогония, 117 / пер. В. Вересаева // Эллинические поэты VIII–III в. до н.э. М.: Ладомир, 1999. С. 31.

необходимости для обеспечения существования чего бы то ни было, в том числе и богов, некоего *субстанциального* условия возможности самого его существования, сочетается с характерным для мифологической традиции *генетическим* подходом к решению вопроса об онтологической первичности-вторичности таких мировоззренчески важнейших для того времени составляющих картины мира, как боги и место их пребывания. Действительно, онтологическая первичность-вторичность по отношению друг к другу богов и места их пребывания утверждается посредством указания на то, кто (или что) родился (или родилось) раньше-позже. Онтологически первичным признается то, что обладает превосходством первородства. В рассматриваемом случае это хаос, место пребывания всего рождающегося после него. Хотя данное представление о месте – это уже элемент такого подхода к построению картины мира, при котором решается вопрос о том, что составляет субстанциальное условие возможности существования, так сказать, «предметного» наполнения мироздания, тем не менее, этот его *субстанциальный* статус определяется Гесиодом *генетически* – посредством приписывания ему первородства.

Значимость для Гесиода представления о наличии места, как субстанциального условия возможности существования чего бы то ни было, подтверждается не только тем, что в «Теогонии» зарождением хаоса предвзается появление всего вообще, в том числе и богов. Показательным также представляется то, что поэт усиливает подчеркивание первостепенной значимости наличия места для всего, что существует, следующим образом характеризуя богиню Гею – первую из упомянутых им божеств, появившихся сразу же вслед за хаосом (т. е. тоже обладающую превосходством первородства по отношению ко всему, что появится после нее): «широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный»<sup>7</sup>. По-видимому, Гесиоду показалось недостаточным оттенить значимость представления о месте для всего посредством использования слова «хаос» для именованя того, что зародилось прежде всего. Он тут же продублировал подчеркивание значимости этого представления уже не посредством использования указанного имени (имени «хаос»), а дав непосредственное описание вселенской роли самой первой появившейся вслед за хаосом богини Геи словами «всеобщий приют».

Если сопоставить это своеобразное, еще отягощенное мифологическим генетизмом, представление Гесиода об онтологической вторичности богов по отношению к хаосу как субстанциальному месту для всего, с одной стороны, и отнесение Анаксименом богов к онтологически вторичным порождениям воздуха как первичной и всеобщей субстанции всего –

---

<sup>7</sup> Гесиод. Теогония, 118.

с другой, то это сопоставление позволяет предположить, что и для Фалеса признание им существования богов не было равнозначно отказу от положения, что вода есть *единственное первоначало* всего сущего, т. е. не было отступлением от позиции строгого онтологического монизма.

Приведенное выше свидетельство Августина о соотношении богов и воздуха у Анаксимена показательно еще в одном отношении. Дело в том, что не только о Фалесе Цицерон засвидетельствовал признание им бога, но относительно и Анаксимена утверждал: он «полагал, что воздух – бог» (Цицерон. О природе богов, I, 10, 26) [Фр. 13A10]. Так что и приведенные выше свидетельства Стобея и Цицерона относительно представлений Фалеса о боге допустимо оценивать с учетом того принципиального уточнения для аналогичного свидетельства Цицерона о представлениях Анаксимена о боге, которое содержится в приведенном выше свидетельстве Августина об этих представлениях. А суть данной оценки состоит в том, что, подобно тому, как признание существования бога Анаксименом не отменяет его приверженность онтологическому монизму, так же дело может обстоять и в случае с Фалесом.

Обратимся теперь к содержательной стороне свидетельств Стобея и Цицерона относительно представлений Фалеса о боге, а именно, к тому, что бог фактически выполняет у Фалеса роль космического ума. На наш взгляд, релевантна следующая интерпретация данной особенности позиции Фалеса. Философ фактически использовал характеристику божественности как способ *придать высшую мировоззренческую значимость* тому, что он характеризовал таким своеобразным способом. Это – прием, обычный для ситуации, когда религиозные представления еще не только не подвергаются последовательному отрицанию, но, напротив, используются для придания высшей мировоззренческой значимости тому, что с этой целью и характеризуется как нечто божественное. В случае Фалеса этим «нечто» была именно разумность мироустройства. Ей Фалес и придает этим способом высшую мировоззренческую значимость.

Таким образом, придание Фалесом уму божественно-космического статуса допустимо истолковать как своеобразный способ выразить мысль о разумности, а следовательно, и доступности разумному постижению всего мироустройства и тем самым фактически манифестировать то, что составляет суть мировоззренческого рационализма.

Не только милетские философы, но и последующие раннегреческие представители онтологического монизма были одновременно и приверженцами мировоззренческого рационализма, демонстрирующими, тем самым, по меньшей мере, их сочетаемость. Таковы Ксенофан и Парменид.

Ксенофан использует тот же прием, о котором сказано только что в связи с Фалесом. Это прием придания высшей мировоззренческой значимости определенным представлениям посредством наделения их статусом божественности. Причем статусом божественности он наделяет прежде всего объект главного представления, составляющего суть его позиции онтологического монизма, представления обо всем сущем как некоем единстве. Это представление он гипостазирует, используя понятие бога. Данная особенность воззрений Ксенофана засвидетельствована многими античными авторами. Наиболее кратко и, вместе с тем, конкретно ее изложил Аристотель: «единое есть бог» (Аристотель. Метафизика, А 5. 986 b 18) [Фр. 21A30]. Эта теологизированная форма максимально заостренного выражения позиции онтологического монизма сочетается у Ксенофана с такой же формой выражения мировоззренческого рационализма: «все есть одно и это [одно] есть бог – конечный, *разумный* (курсив мой. – В. Г.), неизменяемый» (Псевдо-Гален. История философии, гл. 7) [Фр. 21A35]. Таким образом, Ксенофан, как и милетцы, наглядно демонстрирует своим учением, по меньшей мере, фактическую сочетаемость онтологического монизма и мировоззренческого рационализма.

Учение Парменида <sup>8</sup> нельзя не признать показательным в плане выявления не только фактической сочетаемости названных только что философских позиций, но и органического характера их взаимосвязи. Как известно, Парменид и придал позиции онтологического монизма предельно одностороннюю форму, отвергнув реальность какой бы то ни было множественности, и провозгласил, что такое единое бытие есть нечто только умопостигаемое, т. е. доступное только разуму. Действительно, Парменид утверждает: «...нет и не будет ничего, Кроме сущего [“того, что есть”]...» (Симпликий. Ком. к «Физике», 179, 29) [Фр. 28B8, строки 36–37]. Причем, по Пармениду, это «сущее» не только единственное, но и единое, или, как выражается он сам, «едиnorodное» (Там же) [Фр. 28B8, строка 4]. Столь решительную декларацию позиции стражайшего онтологического монизма Парменид осуществляет одновременно с не менее решительным утверждением мировоззренческого рационализма: «одно и то же – мышление и то, о чем мысль, Ибо без сущего, о котором она высказана»

---

<sup>8</sup> Здесь мы рассматриваем учение Парменида только в контексте темы, составляющей предмет внимания в настоящем параграфе, а именно, темы формирования в раннегреческой философии традиции приверженности одновременно мировоззренческому рационализму и онтологическому монизму. Соответственно, мы не касаемся здесь комплекса сложнейших проблем вариативности возможных интерпретаций сохранившихся фрагментов его поэмы. Детальному анализу этих проблем посвящена отдельная глава настоящей книги.

на, Тебе не найти мышления...» (Там же) [Фр. 28В8, строки 34–36]. Принцип еще, разумеется, не полного тождества (à la Гегель), но все же неразрывного единства мышления с бытием, поскольку утверждается, что бытие есть и единственно возможный, и единственно реальный предмет, а тем самым и подлинное содержание мышления, этот принцип выражен в приведенных строках поэмы Парменида вполне явственно, недвусмысленно и без недомолвок. Но именно этот принцип есть концентрированное (хотя и абстрактное, допускающее альтернативные варианты конкретизации: материалистический и идеалистический) выражение самой сути концептуального содержания позиции мировоззренческого рационализма.

Еще более показательной в плане не только выявления, но и осознания того, что онтологический монизм есть необходимое условие возможности мировоззренческого рационализма, представляется позиция Диогена Аполлонийского. Важная, с точки зрения нашей темы, информация о содержании его позиции сохранилась у Аристотеля. А именно, как уже обращалось на это внимание в предыдущей главе, Диоген, согласно Аристотелю, «говорит, что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны...» (Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 6. 332 b 12) [Фр. 64A7]. А поскольку то «одно», из чего, по Диогену, все вещи, это воздух, то в такой своеобразной формулировке высказано (по-видимому, впервые) важнейшее положение материализма о том, что взаимодействие есть факт, удостоверяющий *материальное единство мира*. Душу Диоген тоже считал воздухом, прямо связывая с этим обладание душой познавательной способности: «поскольку она первый [элемент], из которого состоят все остальные, постольку она познает...» (Аристотель. О душе, А 2. 405 a 21) [Фр. 64A20]. Более того, поскольку воздух – это единое первоначало всего и воздух же составляет душу, которая как раз потому, что она есть воздух, обладает познавательной способностью, то весь воздух, а следовательно, и весь мир наделят у него разумом, и этот вселенский разум он характеризует как божественный (См.: Цицерон. О природе богов, I, 12, 29; Мнения философов (Стобей), I, 7, 17; Августин. О граде Божьем, VIII, 2) [Фр. 64A8].

Как видим, у Диогена имеет место уже не простое сочетание онтологического монизма с мировоззренческим рационализмом, а *обоснование* второго посредством апелляции к первому, так что в его учении становится явной роль монизма как *онтологической основы* рационализма. Таким образом, имеется веское основание оценивать эту сторону учения Диогена как существенное достижение древнегреческой философской мысли. В то же время это заслуга не одного только Диогена, ибо в значительной степени она есть результат специального внимания Диогена не только к вопро-

су о том, каким должен мыслиться космический миропорядок, чтобы он  $\acute{\alpha}\acute{\upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\iota\ \acute{\nu}\acute{\omicron}\acute{\omicron}\iota\ \acute{\alpha}\iota\ \delta\acute{\alpha}\rho\acute{\omicron}\iota\ \acute{\iota}\acute{\iota}\iota\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\iota}\ \acute{\nu}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\iota\ \acute{\epsilon}\rho\ ,\ \acute{\iota}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\iota}\ \acute{\delta}\acute{\iota}\ \acute{\nu}\acute{\omicron}\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\iota}\ ,\ \acute{\alpha}\acute{\delta}\acute{\iota}$  обеспечивает отсутствие непреодолимых препятствий, конкретно для человеческого разума, воспользоваться тем, что миропорядок сам по себе разумен, т. е. какими должны при этом быть онтологические условия возможности взаимоотношений между человеком как разумным существом и миром. А остро актуальным этот последний вопрос стал в результате появления философских учений, онтологическая основа которых была плюралистической. Возможность вывода, что рассматриваемая сторона учения Диогена была его ответной реакцией, как приверженца онтологического монизма, на учения послеэлейских плюралистов, следует из ее сопоставления с показательным в этом плане затруднением Демокритовой атомистики.

Действительно, одним из следствий плюралистического характера атомистической онтологии Демокрита была принципиальная невозможность атомов даже касаться друг друга, а следовательно, и каким-либо образом взаимодействовать. Как засвидетельствовал Филопон, применительно к атомам Демокрит употреблял термин “касание” не в прямом смысле, так как во всех случаях атомы отделены друг от друга пустотой<sup>9</sup>. В свете этой особенности атомистики Демокрита приведенное выше в изложении Аристотеля рассуждение Диогена, «что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны», выглядит как полемическая реакция приверженца онтологического монизма на затруднения плюралистической онтологии.

Что же касается характеристики Диогеном разумности воздуха как божественной, то к ней в полной мере относится сказанное выше о подобной ситуации применительно к Фалесу: наряду с тем, что это показатель сохранения приверженности религиозным представлениям, это и способ придать положению о разумности миропорядка высшую мировоззренческую значимость.

Примечательно, что онтология послеэлейских натурфилософов (Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит), будучи плюралистической в том смысле, что эти мыслители признавали множественность первоначал, все же была такой, что все эти первоначала мыслились как принадлежащие не какому-то запредельному, потустороннему миру, а поюсторонней природе, частью которой является и человек с его естественными познавательными способностями. Словом, это был плюрализм в рамках мировоззренческой ориентации, которая была однонаправленно натуралистической и, конк-

---

<sup>9</sup> См.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. Фр. № 236 (Филопон. Ком. к работе «О возникновении и уничтожении», 8, 1, с. 158, 26).

ретно в этом отношении, *монистической*. Такой форме натуралистического монизма соответствовала приверженность создателей рассматриваемых версий онтологического плюрализма мировоззренческому рационализму. Таким образом, послеэлейскими плюралистами фактически было продемонстрировано, что не любая форма отклонения от позиции первоначальной наивной версии онтологического монизма милетцев, состоящей в признании единственности первоначала всего сущего, причем в форме определенного субстрата (вода, воздух и т. п.), влечет отказ от мировоззренческого рационализма. Так что определяющей в этом плане оказывается позиция отнюдь не по вопросу о том, признается или нет многообразие начал, но при условии, что то или иное решение этого вопроса имеет место в *рамках установки на признание единства мира* как исключительно *естественного*, природного, т. е. не содержащего *ничего сверхъестественного*. Если реализуется эта мировоззренческая установка на признание единства мира как мира природного, то сохраняется и приверженность ее носителей мировоззренческому рационализму. А эта установка есть вариант позиции, имеющей самое непосредственное отношение к решению вопроса, который в конце XIX в. выделен Ф. Энгельсом в качестве основного вопроса философии и по отношению к которому философы делятся на материалистов и идеалистов.

## **§ 2. Онтологический протодуализм и тенденция иррационализма в пифагорейском учении**

Будучи первой исторической формой западной философии, в которой уже не только явственно намечена, но и получила первоначальное концептуальное оформление дуалистическая позиция, пифагореизм – все же не первое проявление дуалистических воззрений на мир и человека в греческой культуре в целом. Дело в том, что и для предфилософского<sup>1</sup> уровня общественного сознания древних греков также характерна дуальность, т. е. раздвоенность на две составляющие, картин мира («природа – мир супранатуральных богов» и «посюсторонний мир живых – потусторонний мир умерших») и человека («тело – душа»).

---

<sup>1</sup> Еще не *мета*мировоззренческого (= собственно философского), а всего лишь мировоззренческого. О специфике философии как теории *мета*уровня по отношению к мировоззрению см.: Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск, 2007. С. 20–56.

Что касается бинарной оппозиции «природа – боги», то в древнегреческой мифологии противопоставление ее составляющих еще не достигло той степени радикальности, когда каждый из соответствующих миров мыслится не только как обособленный, отделенный друг от друга (это уже имело место), но и совершенно запредельный другому. Правда, такая запредельность не признается обоюдной даже в рамках такого далеко зашедшего в данном отношении дуализма, каков дуализм бога и мира в христианской теологии. Ведь в этой последней признается абсолютная запредельность только бога для «тварного» мира, в том числе и для познавательных возможностей человека как части этого мира (апофатическая теология), но не мира для бога (креационизм и провиденциализм). Таким образом, эта запредельность односторонняя, что существенно ограничивает и тем самым смягчает жестко-радикальный характер дуализма христианского бога и мира, делает его непоследовательным, сочетающимся с содержательно (концептуально) противоположной ему тенденцией мировоззренческого монизма (теоцентризм и креационизм). В языческой мифологии дуализм природного и божественного миров еще менее жесткий, чем в христианской теологии. В мифах древних греков боги не только снисходят к вступлению в непосредственный контакт с людьми, но и предоставляют некоторым из них возможность самим проявлять инициативу напрямую общаться с богами. Потустороннее место пребывания душ умерших людей (Аид) также не является абсолютно недостижимым для еще живущих. Так, в мифах повествуется, что некоторые из мифических персонажей спускались живыми в Аид и возвращались оттуда на землю (Орфей, Геракл, Одиссей). Так что в целом отделенность друг от друга природного и божественного, поюстороннего и потустороннего миров не мыслилась как абсолютно непреодолимая для обитателей каждого из них.

Еще менее жестко-радикальным и в языческих, и в христианских представлениях был дуализм души и тела человека. Душа представлялась соединенной с телом так, что, являясь его движущим началом, в состоянии была управлять им. Тело, таким образом, мыслилось не запредельным, абсолютно недоступным для воздействия на него со стороны души. Также и о душе речь шла не как о чем-то совершенно недоступном для воздействия на нее со стороны тела, но, напротив, как о непосредственно воспринимающей состояния тела.

Таким образом, если оставить в стороне христианскую мифологию и вести речь только о древнегреческом языческом предфилософском миропонимании, то можно констатировать наличие в нем следующих составляющих. С одной стороны, имело место наличие представлений о дуалистической обособленности природного и божественного, в том числе и пою-



стороннего и потустороннего миров, а также противопоставление друг другу души и тела человека. С другой стороны, налицо и непоследовательность в приверженности такому дуализму, проявляющаяся в том, что обособленность и противопоставленность названных дуальных сторон виделись не абсолютными, а всего лишь относительными. Такое сочетание дуализма с его незавершенностью, нежесткостью было унаследовано от языческой предфилософской традиции пифагореизмом. Новое, что было привнесено в этот дуализм пифагореизмом и что сделало его уже и философским (а не только мировоззренческим), – это учение о дуальности *первоначал* всего сущего.

Если попытаться охарактеризовать все интересующие нас особенности пифагорейской философии, то слово «дуализм», по-видимому, вполне подходит для этой цели, однако использовать его следует, оговорив специфику конкретной исторической формы дуализма. Действительно, основания использовать именно это слово налицо, поскольку в пифагореизме уже имеет место отмеченное только что достаточно определенное разделение и противопоставление друг другу 1) *двух* мирообразующих начал, 2) *двух* миров и 3) *двух* составляющих человека. Вместе с тем, пифагореизм – это еще только начальная стадия движения философской мысли, в своем дальнейшем развертывании (Платон) включившей перечисленные три приведенные проявления дуалистического мировидения в детально проработанное дуалистическое учение. В одной из публикаций<sup>2</sup> пифагореизм в целом мы специфицировали как мультибинаризм. Теперь, учитывая, что в его рамках получили только первоначальное концептуальное оформление основные представления, развитием которых в дальнейшем явился платоновский уже более проработанный, в том числе и более детализированный, дуализм, конкретно эту сторону пифагореизма мы будем характеризовать как мировоззренческий и философский *протодуализм*. Он и будет предметом нашего внимания, разумеется, только в той мере, в какой это требуется для выявления соотносительности проявлений в пифагорейской философии иррационализма с протодуализмом.

Обращение непосредственно к интересующим нас сторонам пифагорейской философии необходимо предварить еще одной оговоркой. Состояние источников наших сведений о Пифагоре и этапе пифагорейской традиции, приходящемся на эпоху классического полиса (VI–IV вв. до н. э.), когда эта традиция сохранялась главным образом посредством живого общения ее носителей, таково, что проблематично установить с приемле-

---

<sup>2</sup> Горан В.П. Аристотель как источник сведений о философии ранних пифагорейцев // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. Новосибирск, 2004. Т. 2, вып. 1. С. 151.

мой степенью достоверности принадлежность самому Пифагору и даже его окружению и непосредственным последователям (ранним пифагорейцам) не только более или менее явно сформулированных положений, составляющих ядро доктрин, которые античная традиция считала пифагорейскими, но и зачатков определенной части воззрений, развитием которых были такого рода положения. Поэтому, за исключением немногочисленных случаев, когда имеются более или менее надежные основания относить начальный этап формирования определенных идей к Пифагору и его непосредственному окружению, мы не будем из всего массива представлений, которые в наших источниках или документированы как принадлежащие тем или иным конкретным пифагорейцам, жившим позже (так что об их личном общении с Пифагором не может быть и речи), или квалифицированы как пифагорейские без дальнейшей конкретизации их авторства, выделять то, что только с некоторой долей вероятности допустимо оценивать как восходящее к самому Пифагору и ранним пифагорейцам. Это отдельная исследовательская задача, причем задача весьма сложная. Для наших целей достаточно того, что, согласно сохранившимся источникам, соответствующие представления фигурировали как пифагорейские тогда, когда память о живой пифагорейской традиции еще опиралась на сведения, которые могли быть получены от самих носителей этой традиции посредством личного общения с ними или доступа непосредственно к их текстам.

Из конкретных аспектов пифагорейского мультибинаризма для наших целей целесообразно сосредоточиться на трех. Они перечислены выше в качестве составляющих содержание философского протодуализма. Теперь следует присмотреться к их содержательному наполнению более пристально, обратив внимание на его конкретику. Сначала только зафиксируем, в чем именно состоит конкретика этого их содержательного наполнения.

Во-первых, в качестве первоначал всего сущего пифагорейцы признавали, согласно одним источникам, предел и беспредельное (Аристотель. *Метафизика*, А 5. 986 а 13) [Фр. 58В5]; (Мнения философов (Стобей), 1, 3, 10 («О началах»)) [Фр. 44А9], согласно другим, – единицу и двоицу (Теофраст. *Метафизика*, 33. с. XI а 27) [Фр. 58В14]; (Прокл. *Ком. к «Пармениду»*) [Фр. 58В14а]; (Мнения философов, I, 3, 8) [Фр. 58В15]. Впрочем, эти два варианта свидетельств о том, что именно пифагорейцы принимали в качестве первоначал, согласуются друг с другом как раз в том, что является значимым с точки зрения интересующих нас аспектов пифагорейского учения. Ведь в свидетельствах, согласно которым такими первоначалами они признавали единицу и двоицу, по меньшей мере относительно «двоицы» подчеркивается, что ей «присущи безграничность, неупорядоченность и, так сказать, всякая неоформленность в себе» (Теофраст. *Метафизика*, 33, с. XI а 27) [Фр. 58В14].

Во-вторых, тело человека они считали смертным, а душу бессмертной и поочередно переселяющейся в другие виды животных и в других людей (см.: Порфирий. Жизнь Пифагора, 18) [Фр. 14, 8a]; (Порфирий. Жизнь Пифагора, 9) [Фр. 14, 8].

В-третьих, согласно пифагорейцам, посюсторонний мир – это место, где человеческая душа соединена с телом, а потусторонний мир – место, где после смерти, как отделения бессмертной души от смертного тела, душу, за ее заслуги и прегрешения в земной жизни судят боги и определяют ей воздаяние (см.: Диоген Лаэртий, VIII, 4) [Фр. 14, 8].

Именно этой конкретике содержательного наполнения пифагорейского протодуализма соответствует и специфика содержащихся в пифагорейских представлениях проявлений иррационализма. Чтобы убедиться в том, что такое соответствие действительно имело место, одной только констатации наличия в пифагореизме зафиксированных только что конкретных особенностей дуалистического миропонимания, разумеется, недостаточно. Для этого следует самым внимательным образом и, конечно же, с опорой на свидетельства античных источников присмотреться не только к специфическим деталям этой конкретики их содержательного наполнения, но и к проявлениям иррационализма в пифагорейском учении, а главное – к соответствию этих его сторон друг другу.

Прежде всего, интересующее нас соответствие проявляется в том, что иррациональным, недоступным рациональному постижению пифагорейцами мыслилось одно из основополагающих в их учении начал всего сущего – «беспредельное». Данная особенность пифагорейской доктрины была не только осознана, но и прямо декларирована одним из наиболее выдающихся и влиятельных пифагорейцев V в. до н. э. – Филолаем. Об этом свидетельствует Ямвлих: «Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе не было бы того, что можно познать» (Ямвлих. Ком. к Никомаху, 7,24 Pist.) [Фр. 44B3]. Сохранились и фрагменты текстов самого Филолая, в которых «безграничное» характеризуется как одновременно и «иррациональное», и «непостижимое»: «Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и иррационального» (Стобей. I, Предисловие, 3) [Фр. 44B11]. А недоступность беспредельного рациональному постижению есть следствие того, что составляет специфику беспредельного. Ведь, будучи по самой своей природе беспредельным, оно *несоизмеримо* ни с чем, что имеет природу предела. В силу этого беспредельное недоступно, прежде всего, счету как несомненно рациональной мыслительной деятельности, осуществляя которую, мысль оперирует определенными величинами.

Мыслительной деятельности, оперирующей числами, пифагорейцы должны были придавать ключевую значимость в контексте того, что принято называть их «числовой философией», главный принцип которой, по свидетельству Аристотеля, состоял в следующем: «[они... полагали] число сущностью всех вещей» (Аристотель. *Метафизика*, А 5. 987 а 9) [Фр. 58В8]. Относительно доктринального содержания позиции пифагорейцев Аристотель утверждает также следующее: «поскольку, как им казалось, все остальные вещи уподобляются числам по всей совокупности своих характерных свойств [“природы”] и числа первичны по отношению ко всей природе, то они стали полагать, что элементы чисел суть элементы всех вещей и что вся Вселенная – гармония и число» (Аристотель. *Метафизика*, А 5. 985 b 23) [Фр. 58В4]. А согласно Ямвлиху, изречение «числу все вещи подобны» принадлежало самому Пифагору, и его «он чаще всего повторял всем [своим ученикам]» (Ямвлих. *О пифагорейской жизни*, 162) [Фр. 14, 28].

Таким образом, наличие в пифагорейском учении проявления иррационализма в виде положения о принципиальной недоступности беспредельного рациональному постижению непосредственно обусловлено дуальным характером фундамента пифагорейской онтологии, а именно тем, что началами всего сущего пифагорейцы признавали не один только предел (или единицу), но наряду с ним также и беспредельное (или неопределенную «двоицу»). Причем каждый из них имеет статус первоначала и, соответственно, начал этих два потому именно, что ни одно из них не сводимо к другому и, таким образом, их дуальность неустраима. Так что в рамках пифагорейской «числовой философии» строго монистическое миропонимание невозможно. Об этом прямо говорит Теофраст: «они допускают некую противоположность между одним и неопределенной двоицей, которой присущи безграничность, неупорядоченность и, так сказать, всякая неопределенность в себе. Совсем без нее Вселенная существовать не может; имеется как бы равновесие или перевес одного над другим, вследствие чего начала противоположны. Поэтому даже бог – для тех, кто полагает бога первопричиной – не может все направлять к лучшему, но лишь постольку, поскольку это возможно» (Теофраст. *Метафизика*, 33. с. XI а 27 Usener (Ross–Fobes)) [Фр. 58В14]. О принципиальном для пифагорейцев характере дуальности принимаемых ими первоначал всего сущего недвусмысленно говорит и Прокл: «Полагая, что Одно лучше сущего и что сущее от него зависит, они освободили его от статуса [единственного?] начала. Считая, что если полагать Одно, мыслимое исключительно само по себе, без других [начал] как таковое, не сопоставляя ему никакой другой элемент, то ничто иное не возникнет, они ввели в качестве начала сущих неопределенную двоицу» (Прокл. *Ком. к «Пармениду»* в лат. переводе Вильяма

из Мербеке, Plato Latinus III, L., 1953. изд. R. Klibansky и С. Labovsky, с. 38) [Фр. 58В14а].

Неустранимость для пифагорейцев дуальности рационального и иррационального нашла свое выражение прежде всего в их математических результатах, конкретно в носящей имя Пифагора знаменитой теореме о несоизмеримости гипотенузы и катета равнобедренного прямоугольного треугольника и, соответственно, о том, что корень квадратный из двух есть иррациональное число. О том, что именно Пифагор «открыл теорию иррациональных», прямо говорит Прокл (Прокл. Комм. к Евклиду, 65, 11 Friedl. = ЕВДЕМ) [Фр. 14, 6а]. И хотя Прокла от времени жизни Пифагора отделяло более тысячи лет, все же Прокл принадлежал еще античной культуре и источники его сведений о прошлом этой культуры были, несомненно, намного полнее, чем те, которые дошли до нас. Это делает его сообщения в тех областях, которыми он специально интересовался, если не абсолютно бесспорными, то заслуживающими серьезного к ним отношения. А об «открытии» именно Пифагором «теории иррациональных» Прокл сообщает в своем комментарии к «Евклиду», т. е. в специальной работе, посвященной геометрии.

Красноречивым показателем того, насколько значимым окружение Пифагора считало «учение об иррациональности и несоизмеримости», является следующая легенда: «...к тому, кто первым открыл недостойным посвящения в учения природу соизмеримости и несоизмеримости, [пифагорейцы] прониклись такой ненавистью и отвращением, что не только изгнали его из своего общества и общежития, но и соорудили ему гробницу в знак того, что они считали своего бывшего товарища ушедшим из жизни» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 246) [Фр. 18, 4]. Таков один из вариантов легенды об изгнании из пифагорейского сообщества Гиппаса, современника Пифагора и одного из его, как выражается Ямвлих, «совоспитанников» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 257) [Фр. 18, 5]. Более того, тот факт, что Гиппас вскоре после этого потерпел кораблекрушение и утонул, интерпретировался как кара за обнародование «теории иррациональных» (Элиас, СAG 18,1. с. 125 Busse) [Фр. 18, 4а]. Даже если все это всего лишь легенда, все же то, что она не только сложилась в пифагорейском сообществе, имела хождение в нем, но и пережила его, сохранившись в веках, убедительно свидетельствует об исключительной значимости, которая придавалась пифагорейцами открытию иррациональности в числовых отношениях. Уже в античности пифагорейское предание о том, что «первый, кто обнародовал теорию иррациональных, потерпел кораблекрушение» (Схолии 1 к Евклиду. Элементы X, т. V, с. 415, 7 Heiberg) [Фр. 58В21е], оценивалось как показатель того, с каким «благоговением относились пифагорейцы к теории иррациональных».

Не менее явственна обусловленность бинаристскими представлениями пифагорейцев о бессмертной душе человека и его смертном теле в совокупности с их бинаристскими представлениями о посюстороннем и потустороннем мирах, таких проявлений у них иррационализма, которые сопряжены с *мистикой*. Действительно, со ссылкой на Гераклида Понтийского, Диоген Лаэртский сообщает: «Вот что рассказывал о себе [Пифагор]... что-де некогда он был Эталидом и считался сыном Гермеса. Гермес сказал ему, чтобы он выбирал что угодно, кроме бессмертия. Тогда он попросил, чтобы и при жизни и после смерти он сохранял память о том, что с ним происходило... По прошествии времени он вселился [буквально “вошел”] в Эвфорба и был ранен Менелаем. Эвфорб, в свою очередь, рассказывал о том, что некогда он был Эталидом... и описывал странствия своей души: как она странствовала, во сколько растений и животных вселялась по пути, и что претерпела душа в Аиде, и что терпят [там] прочие души» (Диоген Лаэртский, VIII, 4 = Гераклид Понтийский, фр. 89 Wehrli) [Фр. 14, 8].

Сам ли Пифагор был автором этой завиральной выдумки, или ее сочинили в его непосредственном окружении еще при его жизни, или же она была плодом фантазии его последователей и почитателей после его смерти, но ранее второй половины IV в. до н. э. (время жизни Гераклида Понтийского), для нас сейчас не важно. Важна принадлежность мировоззренческих представлений, нашедших выражение в этой сказке, древнему, а не позднеантичному пифагореизму. А эти представления содержали следующие явно мистические компоненты: во-первых, Пифагор объявлялся сыном бога, причем, сыном не в переносном, а в непосредственном значении этого слова; во-вторых, считалось, что душа человека не умирает со смертью тела, а попадает в Аид, т. е. в потусторонний мир, претерпевает там нечто и затем снова вселяется в другие тела, т. е. возвращается в посюсторонний мир; в-третьих, душа конкретно Пифагора после смерти человека, в теле которого она пребывала при очередном ее возвращении в посюсторонний мир, была способна *сохранять память* о том, что было как с ее предыдущими воплощениями, так и во время ее пребывания в потустороннем мире.

Последние два обстоятельства, особенно память о пребывании в потустороннем мире, – весьма наглядное проявление мистического характера мировоззренческих представлений, содержащихся в этой сказке: непосредственность общения «души» Пифагора с потусторонним миром и сохранение памяти об этом общении при возвращении в мир посюсторонний. Причем эти представления отличаются примитивно-наивным характером выражения отмеченного их мистического содержания: и общение «души» с потусторонним миром мыслится как сопряженное с ее пространственным (т. е. допустимым только для телесных объектов) перемещением в «тот»

мир из «этого», и память об этом общении сопряжена с тоже пространственным ее перемещением обратно в этот мир.

Легенда о такой исключительности памяти Пифагора, что он помнил все прежние воплощения своей души, вовсе не была случайным продуктом, так сказать, досужего фантазирования, и неважно, повторим, самого Пифагора или же его последователей. Дело в том, что в сообществе пифагорейцев буквально культивировалась трепетная забота об укреплении его членами своей памяти посредством специальных упражнений. «Память они ценили чрезвычайно, весьма упражняли ее, проявляли о ней большую заботу...» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 164) [Фр. 58D1b]. Забота об укреплении памяти считалась у пифагорейцев столь важным делом, что выполнение соответствующих упражнений специально регламентировалось, являлось одной из обязательных норм так называемого особого пифагорейского образа жизни: «Пифагорец поднимался со спального ложа не раньше, чем припомнит все, что произошло вчера... Он старался повторить в уме то, что произошло за весь день, причем норовя припомнить все события в том порядке, в каком они происходили. Если же по пробуждении у него было больше досуга, то он таким же образом старался повторить и события третьего дня. [Не останавливаясь на этом], они старались упражнять память еще больше, так как, [по их мнению], нет ничего более важного для знания, опыта и ума, чем способность помнить» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 165–166) [Фр. 58D1b]. Требованию включения специальной тренировки памяти в обязательный распорядок дня пифагорейцы придавали столь большое значение, что оно присутствует и в пифагорейских «Золотых стихах»:

Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки,  
Прежде чем трижды дневные дела разберешь по порядку:  
“В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?”  
Вспомни весь день от и до, и коли содеял дурное,  
То укорись, а добрым делам возрадуйся тихо

(Пифагорейские «Золотые стихи», 40–44) [Фр. 58F].

То, что, согласно вышеприведенному сообщению Ямвлиха, пифагорец должен был припоминать все, сделанное им за день, в следующее утро при пробуждении, а согласно «Золотым стихам», – в тот же вечер перед засыпанием, не исключает одно другого. Ямвлих же сообщает, что пифагорейцы «и, учась, не переходили от одной темы к другой до тех пор, пока не усваивали прочно содержание предыдущего урока и не припоминали сказанного за день» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 164)

[Фр. 58D1b], поступая, следовательно, в соответствии с требованием, содержащимся в «Золотых стихах».

Если эти столь методически практикуемые пифагорейцами усилия по развитию способности припоминать то, что происходило с ними в прошлом, сопоставить с легендой о том, что Пифагор помнил все прежние воплощения своей души, то такое сопоставление позволяет предположить, что это звенья одной цепи. Столь исключительная память Пифагора – разумеется, недостижимый для других идеал (ибо это особый дар именно Пифагору со стороны бога), но это именно идеал, т. е. цель, к которой следует стремиться, и описанная сторона пифагорейского образа жизни есть средство по возможности максимально приблизиться к ней.

Квалифицируя завиральную пифагорейскую выдумку о способности Пифагора помнить все былые воплощения его души как имеющую мистико-иррационалистическую составляющую, помимо сказанного об этом выше надлежит также иметь в виду следующие пифагорейские представления о, так сказать, природе души. Об этих представлениях сообщает Диоген Лаэртский с ссылкой на Александра Полигистора (конец II – I вв. до н.э.): «Душа – осколок эфира, одновременно теплого и холодного... Она бессмертна, так как и то, от чего она откололась, тоже бессмертно» (Диоген Лаэртский, VIII, 28 = Александр Полигистор. Преимущества философов, FGrH 273 F 93) [Фр. 58B45]. Эфир, согласно пифагорейским представлениям, – это воздух. Вернее, согласно тексту Диогена, «воздух они называют “холодным эфиром”» (Там же, VIII, 27). А о том, как конкретно они характеризовали эфир-воздух и увязывали с его свойствами смертности и бессмертия причастных ему, Диоген пишет следующее: «Воздух вокруг Земли некольшимый и болезнетворный, поэтому все существа, [живущие] в нем, смертны, а самый горный [воздух] вечнодвижущийся, чистый и здоровый, и все существа, [живущие] в нем, бессмертны и потому божественны. И Солнце, и Луна, и другие звезды – боги, ибо в них преобладает тепло, причина жизни... Люди в родстве с богами, поскольку человек причастен теплу...» (Там же). Причем только «Интеллектуальная [часть души] бессмертна, остальные смертны» (Там же, VIII, 30). А после смерти человека «Чистые души отводят к высочайшему [эфиру]...» (Там же, VIII, 31). Последнее из изложенных положений перекликается с заключительными строками «Золотых стихов»:

Если же тело покинув, в эфир придешь ты свободный,

Станешь богом бессмертным, нетленным, боле не смертным

(Пифагорейские «Золотые стихи», 70–71) [Фр. 58F].



Несмотря на то, что, согласно пифагорейцам, душа человека бессмертна и неоднократно переходит из посюстороннего мира в потусторонний (смерть человека) и обратно (рождение человека), проявлением фактического признания ими дуалистической разделенности этих двух миров выступает то, что, по их представлениям, душа обычного человека, посредством его рождения перешедшая из потустороннего мира в посюсторонний, оказывается совершенно неспособной помнить, а следовательно, и знать что бы то ни было даже об этом последнем своем переходе и предшествующем пребывании в Аиде, не говоря уже о всех предыдущих переходах и пребываниях как на земле, так и в Аиде. А ведь это дуалистическое представление о потустороннем и посюстороннем мирах принадлежало у пифагорейцев к важнейшим составляющим всей их картины универсума. Поэтому признание ими указанной неспособности для человека, когда его душа пребывает в посюстороннем мире, иметь знание о мире потустороннем, опираясь на свои естественные познавательные способности (не только разум и чувственные восприятия, но и память), есть основание для того, чтобы заключить, что именно потусторонний мир фактически признавался ими недоступным познанию человека посредством этих способностей. А это означает, что, с точки зрения пифагорейца, мир потусторонний фактически не может не оцениваться как иррациональный.

Но это – наш вывод, наша квалификация ситуации. Ибо нет никаких свидетельств того, что и сами пифагорейцы использовали уже известное им понятие «иррациональное» для такой квалификации изложенных их представлений о неспособности человека иметь знания о потустороннем мире. Но даже если сами пифагорейцы действительно не характеризовали эту ситуацию посредством использования понятия «иррациональное», это означает только то, что изложенная суть самой данной ситуации не была ими отрефлексирована на уровне различения рационального и иррационального.

Обоснованность нашей квалификации рассматриваемой стороны пифагорейских представлений, как демонстрирующих наличие в них иррационалистической составляющей, подтверждается не только отмеченным нами обстоятельством, что пифагорейцы признавали невозможность для обычного человека иметь знания о потустороннем мире, опираясь на свои естественные познавательные способности. Не менее важно в плане признания ее обоснованности также то, что возможность иметь такие знания была предоставлена одному только Пифагору как исключительный дар непосредственно от бога, т. е. от представителя высших «сил», обладающих сверхъестественными способностями. Немаловажно при этом также и следующее обстоятельство. В рассматриваемой пифагорейской

выдумке о памяти Пифагора в качестве божественного дарителя философу этой его способности фигурирует бог Гермес. А одна из специфических, присущих только этому богу функций – быть проводником в Аид для душ умерших людей. Данная его функция являлась предметом особого внимания пифагорейцев. Это видно из следующей характеристики: «Распорядитель душ – Гермес, потому и зовут его “Проводником”, “Привратником”, “Хтонием”, так как именно он отправляет души по назначению по выходе из тела, как с земли, так и с моря» (Диоген Лаэртий, VIII, 31) [Фр. 58B45]. Гермес – это тот именно бог, который «ответствен» в пантеоне богов за переход бессмертных душ смертных людей из посястороннего мира в мир потусторонний, когда люди умирают. Другими словами, для людей Гермес – божественный посредник между этими мирами, причем посредник сверхъестественный, бог. И другим посредник мыслиться не мог, поскольку он был призван обеспечить опосредование связи естественного, посястороннего мира живущих с миром сверхъестественным, потусторонним. В свете того, что из всех богов именно Гермес был таким посредником и на роль божественного отца Пифагора в рассматриваемой пифагорейской выдумке также выбран именно он, нельзя не оценивать как тщательно продуманную «деталь». Ведь одна из достоверно принадлежащих именно самому Пифагору идей пифагорейского учения – это идея метемпсихоза, т. е. воплощения души в новое тело после пребывания ее (вследствие смерти предыдущего тела) в потустороннем мире. Утверждение, что Пифагор – сын именно Гермеса, по-видимому, призвано было создавать впечатление о надежности источника осведомленности создателя учения о метемпсихозе как переходе души из одного мира в другой и обратно.

С учетом изложенного как то, что способность помнить о всех пребываниях своей души и в потустороннем, и в посястороннем мирах Пифагор получил от бога Гермеса, т. е. от сверхъестественного существа, обладающего возможностями, за пределами для людей обыкновенных (т. е. принадлежащих к миру естественных существ), и притом имеющего присущую ему одну функцию быть для человеческих душ проводником при их переходе из одного мира в другой, равно как и то, что сама эта сверхъестественная способность Пифагора состояла в том, что он получил свои знания о потустороннем мире посредством сохранения памяти о своем непосредственном контакте с этим миром во время пребывания в нем, – все это достаточное основание квалифицировать рассматриваемую пифагорейскую выдумку о данной способности Пифагора как проявление наличия в пифагореизме не одной только иррационалистической, но и *мистической* составляющей.

Причем обе эти составляющие представлены в указанной пифагорейской выдумке еще едва ли не в зародышевой форме, в форме либо еще совсем не отрефлексированной на предмет данной специфики своего содержания, либо если и отрефлексированной, то в столь слабой степени, что это не нашло отражения в сохранившихся античных свидетельствах о пифагореизме. Тем не менее, органический характер сочетания мистики и иррационализма, рассмотренное их проявление в пифагорейской выдумке о сверхъестественной памяти Пифагора демонстрирует вполне явственно. Ведь представление о том, что приобщение человеческих душ к потусторонней «реальности» возможно только мистическим способом (посмертное пребывание в ней), также как и мистический характер (дар бога) приобретения Пифагором способности помнить о ней, все это определенно предполагает, что сама эта «реальность» принципиально недоступна естественным познавательным способностям человека, т. е. иррациональна. Так что, несмотря на латентную стадию проявления в пифагореизме органического характера единства мистики и иррационализма, пифагореизм наличие этого их единства демонстрирует, как видим, уже вполне отчетливо. Более того, пифагореизм не менее отчетливо продемонстрировал, что обе стороны этого единства имеют общее онтологическое основание – дуалистическую картину мира.

Таким образом, из всего изложенного выше следует вывод, что тенденции иррационализма в пифагореизме имеют в качестве условия своего наличия соответствующие дуалистические воззрения, поскольку в рамках доктринальной специфики того, что составляет концептуальное ядро пифагорейской традиции, именно дуалистический характер рассмотренных воззрений оказывается онтологической основой выделенных нами проявлений тенденции иррационализма. Но это только одна из двух взаимодополняющих друг друга сторон всей ситуации в целом с соотношением в пифагореизме, с одной стороны, иррационализма и рационализма, а с другой – дуализма и еще одной особенности онтологических представлений пифагорейцев. Эта последняя в определенном смысле не только имеет ключевое для нашей темы значение, но к тому же в некоторой степени делает приверженность пифагорейцев дуализму не столь односторонней, как может представляться, если не учитывать наличие в их учении и того, что восполняет такую односторонность. В чем именно состоит эта вторая сторона упомянутой ситуации – предмет обсуждения в следующем параграфе. Но уже изложенное выше об отношении пифагорейцев к развитию памяти позволяет дать пока предварительную и, вместе с тем, имеющую веские основания оценку пифагореизма как доктрины, в которой иррационалистическая и рационалистическая мировоззренческие ориентации связаны

между собой самым тесным образом. Ведь исключительная память Пифагора трактовалась пифагорейцами в контексте мистико-иррационалистического фантазирования, а усилия «рядовых» пифагорейцев по развитию своей памяти имели цель вполне в духе приверженности рационалистической ориентации, поскольку, напомним еще раз приведенные выше слова Ямвлиха, – способность помнить оценивалась пифагорейцами как важная для знания, опыта и *ума*. Не менее наглядно значимость рационалистической ориентации и самая тесная связь с ней противоположной ей иррационалистической ориентации проявляются также и в том, что, как тоже уже отмечалось, бессмертной, и именно поэтому способной бывать в потустороннем мире, пифагорейцы признавали только *интеллектуальную* часть души, а остальные ее части считали смертными. Наконец, «беспредельному» принадлежит в пифагорейском учении роль иррационального мирообразующего начала не самому по себе, а совместно с «пределом», началом рациональным.

### § 3. Доминирование рационализма в пифагорейском учении

Для пифагорейского учения характерно наличие холистической установки. Реализовалась она следующим образом. Мыслилась такая схема отношений между сторонами бинарных оппозиций (дуальность которых, напомним еще раз, составляла существенную сторону специфики пифагорейских представлений не только о первоначалах, но равным образом и об универсуме, человеке, обществе), в рамках которой на первый план выдвигалось представление о целостности, и в этом смысле единстве как универсума, так и человека и общества, причем их единстве как уже раздвоенном. Достигалось это особым способом обеспечения признания их целостности и единства. А именно, делалось это посредством картины такой иерархической организации отношений и в космосе, и в отдельном человеке, и в обществе между предварительно обособленными и противопоставленными друг другу их сторонами, в рамках которой одна из сторон представляла верховенствующей, а другая – подчиненной. Так что каждая из них приобретала соответствующий статус в картине мироздания, а тем самым и смысл самого своего существования, благодаря такой специфической включенности в объединяющую их целостность. Подлинная основа данного представления, очевидно, ценностная: верховенствовать достойно то, что имеет более высокий ценностный статус, а быть подчиненной стороной, соответственно, приходится тому, чей ценностный статус ниже.

Причем описанный ценностно-иерархический способ обеспечения целостности, а следовательно и единства, раздвоенного является сквозным для всех главных составляющих мировоззренческих построений пифагорейцев, включая и социально-мировоззренческую их составляющую.

Показательным в этом плане является, прежде всего, пифагорейское весьма абстрактное положение, согласно которому имеет место «единство всеобщей природы» (Пифагорейские «Золотые стихи», 52) [Фр. 58 F]<sup>1</sup>, проявляющееся в том, что «совершается все... подвластно закону» (Там же, 51). Определенная степень конкретизации приведенного абстрактного положения имеет место в утверждении, что, в соответствии с «числовой философией», одно из проявлений единства всей природы состоит в том, что знаменитая четверица (тетрактида), которой пифагорейцы клялись, это – «вечной природы исток» (Там же, 48). С тетрактидой у пифагорейцев соотносится декада (десятка): сумма составляющих тетрактиду единицы, двойки, тройки и четверки равна десяти. А декада, по словам Филолая, «великая, всесовершенная и всепроизводящая, и божественной и небесной, равно как и человеческой жизни начало (архэ) и предводительница...» (Стобей. I, Предисловие, 3) [Фр. 44B11]. Как видим, декада – это единое организующее начало всех трех главных сфер универсума: божественной, природно-космической и человеческой. И Филолай далее еще раз энергично подчеркивает сквозную «силу» потенции теперь уже числа как такового во всех перечисленных сферах универсума: «Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа имеющими силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех без исключения человеческих делах и словах, и в ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке» (Там же).

Дальнейшая конкретизация идеи единства всего имела место в пифагореизме посредством наполнения ее таким содержанием, которое состояло в подчеркивании раздвоенности «единства всеобщей природы» на исключаящие друг друга противоположности.

Это сочетание подчеркивания раздвоенности на противоположности с одновременным признанием единства той целостности, сторонами которой они являются, и обеспечивалось именно тем, что осуществлялось иерархически-ценностное ранжирование противоположностей. Такой подход имеет место уже на уровне пифагорейских представлений о числовых «началах сущих». Так, по свидетельству Прокла, цитирующего Спевсиппа

---

<sup>1</sup> В данном параграфе, как и в предыдущих, непосредственно после ссылки на соответствующий античный источник, заключенной в круглые скобки, далее уже в квадратных скобках указывается номер фрагмента в подготовленном А.В. Лебедевым издании: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I.

(который передает «мнение древних», т. е. пифагорейцев), «полагая, что Одно лучше сущего и что сущее от него зависит, они освободили его от статуса [единственного?] начала. Считая, что если полагать Одно, мыслимое исключительно само по себе, без других [начал] как таковое, не сопоставляя ему никакой другой элемент, то ничто иное не возникнет, они ввели в качестве начала сущих неопределенную двоицу» (Прокл. Ком. к «Пармениду»..., с. 38) [Фр. 58B14a]. Как видим, прямо утверждается, что «Одно лучше сущего», а делает сущее худшим, чем Одно, то, что к началам сущего наряду с Одним принадлежит и неопределенная двоица. Причем сущее зависит от Одного, т. е. это последнее главенствует над сущим, а, следовательно, можно сделать вывод, что и в самом сущем главенствует над двоицей. Подтверждает такой вывод следующее свидетельство: Пифагор «полагает началами единицу [монаду] и неопределенную двоицу [диаду]. Из этих начал у него первое соответствует творящей... причине, т. е. уму-богу, второе – страдательному..., т. е. видимому космосу» (Мнения философов, I, 3, 8) [Фр. 58B15]. «Творящая причина» по отношению к «страдательному» является и главенствующим началом. Более того, пифагорейцы вообще «сводили все противоположности к двум рядам соответствий, один – худший, другой – лучший, т. е. ряд добра и зла...» (Симпликий. Ком. к «О небе» 484 b 6, с. 386,9) [Фр. 58B31]. Даже пространственные отношения правого и левого они считали выражающими добро и зло (см.: Там же).

Ценностный и, соответственно, иерархический характер «обеспечения» единства целостности, образуемой взаимоисключающими противоположностями, отчетливо просматривается в таких характеристиках этих противоположностей, как «худший» и «лучший», «добро» и «зло», «творящее» и «страдательное». Причем эти характеристики приводятся самими античными авторами процитированных нами текстов как определенно пифагорейские.

К проявлениям единства всего принадлежит и «Связь... бессмертных богов и смертного рода» (Пифагорейские «Золотые стихи», 50) [Фр. 58 F]. Соответственно, «люди в родстве с богами» (Диоген Лаэртий, VIII, 24) [Фр. 58B45]. Вместе с тем, «одно и то же не должно предназначаться для богов и для людей, равно как для свободных и рабов» (Диоген Лаэртий, VIII, 34) [Фр. 58B3], т. е. иерархическое ранжирование богов и людей уподобляется ранжированию свободных и рабов. На представления о соотношении статусов богов и людей переносится, таким образом, ситуация с соотношением статусов свободных и рабов в древнегреческом обществе. А отношения между свободными и рабами – самая грубо неприкрытая, и в силу этого, пожалуй, самая наглядная, форма существования в человеческом обществе отношений неравенства и подчинения. Менее грубо, но не

менее явственно демонстрируется пифагорейцами единство их подхода к утверждению принципа иерархического ранжирования и подчинения нижестоящих вышестоящим, когда речь идет о том, чтобы «относиться с благоговением, иметь добрые помыслы о богах, демонах и героях и точно так же относиться в помыслах к родителям и благодетелям...» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 100) [Фр. 58D1a].

То, что требование подчинения в человеческом обществе нижестоящих вышестоящим пифагорейцы возводили в принцип и что принцип этот имел у них статус ценностной позиции, подтверждается также следующими свидетельствами Ямвлиха и Стобея: «Вообще, думали они, ...человек по своей природе не может спастись, если никто им не руководит» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 175) [Фр. 58D3]; (Стобей, IV, 1, 49) [Фр. 58D4]. Столь же определенно Ямвлих свидетельствует об этом и в следующем пассаже, также подчеркивая, что требование верховенства «начала» имело у пифагорейцев значимость принципа и одновременно ценностной позиции, относящейся ко всем проявлениям человеческой жизнедеятельности: «Начало во всем самое ценное, равно в науке, опыте и происхождении, а также в семье, государстве, армии и во всех подобных организациях...» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 182) [Фр. 58D5].

Все сказанное только что позволяет, на наш взгляд, сделать вывод, что за приданием ценностно-иерархическому способу обеспечения целостности раздвоенного (а следовательно, и его единства) статуса принципа, область действия которого не ограничивается какой-либо одной частью картины мироздания, но охватывает все главные составляющие этой последней, стоит стремление пифагорейцев обеспечить такое универсалистское обоснование именно социально-мировоззренческой их позиции. Здесь просматривается общая для всей философии как таковой (а не только философии пифагорейской) «схема» реализации ею своей главной функции, каковой является метамировоззренческая функция, т. е. функция построения такой теории метауровня по отношению к соответствующему мировоззрению, чтобы предлагаемая теория была в состоянии служить средством обоснования данного мировоззрения<sup>2</sup>. Так как обоснование ценностных составляющих социально-мировоззренческих представлений оказывается конечной целью (сверхзадачей) философского теоретизирования, то именно эти составляющие и есть то, что, в конечном счете, фактически определяет все предпринимаемые философом усилия по их обоснованию,

---

<sup>2</sup> Подробнее о метамировоззренческой функции философии см.: Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск, 2007. С. 46–51.

сколь бы абстрактными ни были исходные его теоретические понятия и сколь бы не простым являлось движение его мысли от этих исходных понятий к указанной конечной цели его теоретизирования. Соответственно, и в пифагорейском учении ключ к пониманию того, почему их картина мира дуалистическая и притом такая, что определенные стороны ключевых для нее бинарных оппозиций имеют более высокий ценностный статус, а другие более низкий, так что вместе они образуют иерархически упорядоченную целостность, ключ к пониманию этой особенности пифагорейского учения состоит в том, что в такой картине мира «естественным», т. е. соответствующим указанному универсальному принципу устройства всего мироздания, выглядит иерархический социальный миропорядок, а именно, тот, в котором главенствующее место принадлежит «лучшим», т. е. аристократии, а норма для всех остальных – подчиняться «лучшим». Вся пифагорейская философская доктрина фактически была, таким образом, идеологически ангажированной. Мироззрение, на котором она базировалась и теоретическое обоснование которого составляло ее назначение, было мироззрением аристократическим. Этот вывод убедительно подтверждается рассмотренной содержательной спецификой ценностной нагруженности основополагающих мироззренческих представлений пифагорейцев, а именно, тем, что универсальным (сквозным) для них принципом был иерархический бинаризм.

Обоснование социально-мироззренческой позиции посредством внедрения в сознание представления, будто имеет место соответствие определенного социального миропорядка космическому в то время не было чем-то совершенно новым. Напротив, традиция такого обоснования весьма древняя и восходит к временам, когда философии еще не было и имело место доминирование мифологического мироззрения. Причем для мифологического мироззрения такая «схема» обоснования сложилась сама собой и в этом смысле была естественной, так как определялась главными составляющими его содержательной специфики.

Действительно, в мифологических представлениях о мироздании находил выражение особый этап развития взаимоотношений человека с природой. Этот этап характеризуется той степенью выделенности человека из природы, когда уже начинает отчетливо проявляться специфика собственно человеческого, состоящая в том, что сущность человека социальная, т. е. качественно своеобразная по сравнению с окружающей человека природной средой, но когда, вместе с тем, эта степень выделенности человека из природы еще весьма слабая, так что человек самым непосредственным образом, условиями своего повседневного существования не может не удостоверяться в том, что он и его природное окружение составляют не-



расторжимое единство, проявляющееся прежде всего в высокой степени зависимости человека от природы.

Правда, в мифологических представлениях осознание человеком такой степени его зависимости от природы принимает характерную для этой формы общественного сознания специфику – как представление о своей едва ли не абсолютной зависимости от богов. Можно сказать, что такое представление человека о своей зависимости от богов в значительной мере есть превращенная форма признания им своей реальной зависимости от природы. Ведь боги представлены в мифах главным образом как олицетворение сил природы. Но то, что такое признание человеком своей зависимости от природы опосредуется представлением о его зависимости от богов, одновременно демонстрирует и уже заметную степень выделенности человека из природы. Дело в том, что в греческой мифологии на этапе ее развития, непосредственно предшествующем возникновению философии, да и тогда, когда философия возникла и прошла весьма длительный путь собственного интенсивного развития, боги в значительной мере антропоморфны, а сообщество богов социоморфно. Оставаясь олицетворением главным образом сил природы, боги, тем не менее, уже представляются не обожествленными непосредственно природными феноменами как таковыми, а человекоподобными существами, которые управляют этими феноменами и которым эти феномены подвластны. Так, например, Зевс – это не сама молния, а тот, кому молнии подвластны, их «повелитель». И в этом смысле мир греческих богов – это мир супранатуральных (надприродных) существ, которым подвластны как природа, так и человек. Супранатурализм антропоморфных богов и есть своеобразное отражение степени выделенности из природы человека как существа, чья социальная сущность обладает качественным своеобразием по сравнению с окружающей его природной средой, так что надприродный статус богов есть превращенная форма фактического признания человеком того, что он сам уже «возвысился» над природой и овладел ее силами в такой степени, что способен, по меньшей мере, на создание фантазий о подобных ему существах, властвующих над природой.

К существенным, с точки зрения рассматриваемой темы, особенностям мифологической картины мира принадлежит то, что боги занимают в ней как бы место своеобразных “посредников” между миром природы и миром человека, опосредуя связь между этими мирами. Речь идет о том, что в созданных фантазией древних греков образах богов объединяется то, что они не только олицетворяют природные феномены, но и являют собой наглядное свидетельство уже достигнутого качественного характера отличия социально-человеческого от сугубо природного. Таким обра-

зом, все главные составляющие мыслимого в мифологии универсума образуют такое уже расчлененное единство, в которое гармонично включен человеческий мир, так что то, что мыслится как естественное для божественного, а следовательно, и природного миров (ведь боги суть олицетворение сил природы), является естественным, нормальным также и для человеческого мира (боги антропоморфны, а сообщество богов социоморфно). В такой картине мира, следовательно, важнейшие из принципов (но, конечно же, не все) организации каждой из трех составляющих универсума (мир богов, природа и человеческий мир), равно как и всего универсума как целостности мыслятся как единые, сквозные. Ведь в этой картине мира природа управляется сообществом богов, живущих и действующих аналогично тому, как живут и действуют люди в том человеческом обществе, в котором и формируются представления о такой картине мира.

В итоге вся эта совокупность представлений в состоянии способствовать убежденности их носителей в том, что существующий в те времена социальный миропорядок вполне соответствует миропорядку космическому, т. е. является естественным и потому не только приемлемым, но и незыблемым. Тем самым такая картина мира фактически выполняет одну из важнейших функций мировоззрения той эпохи – функцию теолого-космологического обоснования оправданности существующего социального миропорядка.

Но в точности эту же функцию реализует и пифагорейская картина мира. Причем обе картины мира – как мифологическая, так и пифагорейская – служили средством обоснования космической оправданности именно такого социального миропорядка, в котором властвует аристократия. Пифагорейское учение и в этом отношении было прямым наследником мифологического мировоззрения в условиях, когда политическая ситуация в древнегреческом обществе определялась остротой противостояния между стремившейся сохранить свои позиции аристократией и рождающейся и набирающей политический «вес» демократией. С учетом этой политической ситуации есть основания оценивать пифагорейский протодуализм как проаристократическую альтернативу, выдвинутую в противовес строго монистическим построениям милетских философов, в которых монизм выполнял функцию тоже общеонтологической основы оправдания, но не аристократического принципа отношений господства–подчинения в обществе, а демократического принципа равенства граждан полиса (исономии).

В связи с только что сказанным уместно отметить, что иерархический дуализм концептуально несовместим со следованием принципу равенства, в том числе в социально-мировоззренческих построениях. И даже тогда, когда те или иные мотивы побуждают сторонников иерархического дуализ-

ма провозглашать приверженность принципу равенства в социально-мировоззренческих вопросах, все же концептуальная несовместимость этих подходов рано или поздно не может не сказаться. Причем проявляется это первоначально в виде ограничения действия принципа равенства очень узкими пределами, а именно, пределами, которые ограничивают «пространство» и за которые недопустимо «выходить» тем, кто находится на нижнем уровне иерархии. Так, согласно даже гораздо более поздним христианским представлениям, все люди равны, но всего лишь в качестве рабов божьих, но отнюдь не равны самому христианскому богу. В пифагорейской доктрине аналогичная ситуация проявилась по-своему. Считалось, что все члены пифагорейского сообщества равны между собой. По свидетельству Диогена Лаэртского, ссылающегося при этом на Тимея, «Пифагор первый сказал, что у друзей все общее и что дружба – равенство» (Диоген Лаэртий, VIII, 10 [Фр. 14, 23а]). Но это – равенство пифагорейцев только между собой, но не по отношению даже к Пифагору, не говоря уже о героях и богах. Ямвлих, со ссылкой на Аристотеля, утверждает, что у пифагорейцев «разумные живые существа подразделяются на [три вида]: бог, человек и существо, подобное Пифагору» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 31) [Фр. 14, 7]. А согласно Элиану, сам «Пифагор учил людей, что он рожден от семени, превосходящего человеческую природу» (Элиан. Пестрая история, IV, 17) [Фр. 14, 7], так что о признании равенства с ним кого бы то ни было из людей, в том числе и членов пифагорейского сообщества, не могло быть и речи. Также богов и героев чтить надлежит по-разному: «Следует воздавать почести богам и героям, но неравные...» (Диоген Лаэртий, VIII, 33) [Фр. 58B45]. Да и в том, что касается отношений между людьми, пифагорейцы дружны были только между собой, а что касается других людей, то они «не изредка уклонялись от дружбы с чужаками, а сторонились и остерегались ее весьма рачительно...» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 233) [Фр. 58D7]. Более того, как мы видели выше, они проповедовали отнюдь не равенство, а властвование одних и подчиненность, даже безусловную покорность, граничащую с угодливостью других, признавая иерархический миропорядок не только наилучшим для человеческого общества, но и имеющим место во всем универсуме, так что аристократический социальный миропорядок получал космическое оправдание.

Но такое обоснование оправданности социального миропорядка поκειται не на выявлении реального соответствия социального миропорядка миропорядку космическому, а, напротив, на конструировании (не имеет значения, осознанно-целенаправленном или неосознанно-интуитивном) картины такого универсума, принципы организации которого заведомо те же, что и в оправдываемом таким способом общественном устройстве.

Причем реальным источником представлений о содержании этих принципов является социально-мировоззренческая ценностная позиция их приверженцев, а не результаты, независимо от этой позиции добытые посредством беспристрастных наблюдений за «жизнью» космоса. И такая ситуация характерна не для одних только пифагорейцев. Вообще, если мы имеем дело с чьей бы то ни было ценностной позицией, то ее подлинные истоки социогенные, сколь бы абстрактными или же масштабными, даже вселенско-масштабными ни были объекты тех представлений, в которых носители этой позиции усматривают (или декларируют, что усматривают) проявление или выражение соответствующих принципов.

Но каким бы ни был способ получения картины мира, в которой весь универсум, в том числе и все главные его составляющие, одинаково организованы в соответствии с универсальным и сквозным принципом иерархичности, такое миропонимание определенно оказывается холистическим, реализующим идею целостности мироздания. Причем в пифагореизме эта последняя сочетается с *доминированием рационалистической ориентации*. Но обеспечено это доминирование тем, что холистический эффект достигается посредством такого иерархического ранжирования оппозиций, в том числе рационального и иррационального, при котором первому придан главенствующий по отношению ко второму статус. На первый взгляд может показаться, что в иерархически-дуалистической картине мира пифагорейцев холизм как таковой играет роль онтологической основы тенденции рационализма, аналогично тому как в монистических учениях монизм действительно составляет онтологическую основу неизменно присущей им последовательно рационалистической ориентации. Но это впечатление поверхностное. Констатация внешнего соответствия сочетаний холистического характера картины мира с доминированием рационалистической ориентации у пифагорейцев, с одной стороны, и монистической онтологии с рационализмом ее творцов – с другой, не есть ни основание, ни даже повод отождествлять роль дуалистического холизма и монизма как онтологической основы рационализма.

Дело в том, что холистическая ориентация может реализоваться на основе как монистической, так и плюралистической, включая дуалистическую, онтологии. Но в каждом из этих вариантов реализация холистической ориентации будет обладать своей спецификой, определяемой именно тем, какова ее онтологическая основа. Онтологический монизм несовместим с онтологическим плюрализмом. Утверждая это, мы имеем в виду не любую разновидность онтологического плюрализма, а только ту, в рамках которой не отрицается и даже не подвергается сомнению положение о понимаемом либо последовательно материалистически, либо столь же

последовательно идеалистически субстанциальном единстве мира. Ведь история философии «знает» и такие плюралистические учения, в которых плюралистическое понимание касается всего лишь структурных особенностей соответствующей субстанции (либо материальной, как, например, в атомистических учениях античности, либо духовной, как, например, у Лейбница), но не является признанием сосуществования материальной и нематериально-духовной субстанций. Поэтому высказанное нами выше утверждение, что онтологический монизм несовместим с онтологическим плюрализмом, следует понимать как относящееся к монистическому и плюралистическому решениям только вопроса о совместимости материалистического и идеалистического миропонимания. Соответственно, в рамках именно такого понимания нельзя не признать несовместимость онтологического монизма и с частным случаем онтологического плюрализма – с дуализмом.

Поэтому нельзя не признать, что пифагорейский холизм, поскольку он дуалистический, и монизм – это не одно и то же, несмотря на то, что по отношению к рационалистической ориентации у создателей монистических учений и, соответственно, к наличию и даже доминированию этой же ориентации у пифагорейских приверженцев иерархически-дуалистического холизма роль холизма и монизма кажется сходной. То, что это всего лишь кажущееся сходство, не может быть оспорено и тем соображением, что и в монистических учениях непосредственной онтологической основой их рационалистического характера тоже является именно холизм, а именно, признание единства мира как целостности, а монистическая онтология выступает уже как средство обоснования такого вывода о его единстве.

То, что иерархически-дуалистический холизм как таковой не может сам по себе играть роль онтологической основы рационализма, но, напротив, способен быть основой противоположной, а именно, иррационалистической позиции, наглядно демонстрирует пример позиции такого «крутого» иррационалиста, как Петр Дамиани. Этот средневековый (XI в.) мыслитель придерживался христианского дуалистического миропонимания, креационистская составляющая которого обеспечивает ему иерархически-холистический характер. Тем не менее, в той версии данного миропонимания, которой придерживался Дамиани, не только не признавалась приоритетность разумного начала прежде всего в боге, но, напротив, акцентировалась такая степень первичности божественной воли по отношению к разуму как таковому, что утверждалось: бог властен нарушать логический закон запрещения противоречия и в состоянии уничтожать даже прошлое, т. е. то, чего уже нет, и на что, следовательно, вообще невозможно оказывать какое бы то ни было воздействие. Как видим, этот пример наглядно демон-

стрирует, что дуалистический холизм сам по себе не только не обеспечивает автоматически доминирование рационалистической ориентации, но оказывается совместимым не просто с иррационализмом, а с иррационализмом, так сказать, перед воинственным и не смущающимся приверженности нарочито абсурдным утверждениям.

Следовательно, рассматриваемое здесь доминирование рационалистической ориентации в пифагореизме имеет характер ценностной в основе своей позиции, признающей безусловное ценностное первенство как разума в человеке перед внерациональными проявлениями его «души», так и того в дуальных началах пифагорейской картины всего универсума, что является рациональным, т. е. доступным разумному постижению. Таким образом, пифагорейская онтология в данном ее аспекте была результатом трансформации охарактеризованной только что ценностной позиции в онтологические построения. Рассматриваемая сторона пифагорейского учения является, таким образом, наглядным примером реализации следующей интеллектуальной операции. Чтобы иметь такую картину мира, которая могла бы служить онтологическим фундаментом при обосновании социально-ценностных ориентаций, наиболее легким путем представляется трансформировать сами ценностные предпочтения в соответствующие онтологические построения. Тогда онтология оказывается ценностно нагруженной, а соответствующие ценностные предпочтения получают видимость имеющих онтологические основания или даже имеющих онтологический статус. Пифагорейцы именно это и сделали, продолжив традицию, берущую начало в мифологии. Но сделали они это уже в рамках своей философии.

Возвращаясь теперь к содержанию представлений, составляющих фундамент этих построений, напомним, что пифагорейцы понятию одного придали исключительную значимость высшего из двух начал всего мироздания, тем самым уже на этом уровне учения о первоначалах всего сущего засвидетельствовав свою приверженность холистической ориентации. Ведь само понятие одного есть продукт концентрации внимания только на представлении о единстве объекта рассмотрения при абстрагировании от всего, что указывает на множественность его свойств, сторон, проявлений и т. п. Соответственно, понятие одного как такового предполагает и его неизменность, сохранение его себестождественности (в данной ее определенности). Эта особенность содержания понятия одного была осознана пифагорейцами и послужила для них основанием сделать именно «одно» тем первоначалом, верховенство которого по отношению к «неопределенной» двойце делало организуемый им миропорядок и целостным (холизм), и доступным постижению для разума (рационалистическая ориентация).

Сказанное подтверждает следующее свидетельство Александра Афродисийского: «ум они определяли как одно и монаду, так как он постоянен, всецело подобен [себе] и начальствен...» (Александр Афродисийский. Ком. к «Метафизике», с. 38, 10) [Фр. 58В4\*].

Таково первое проявление доминирования рационалистической ориентации в пифагорейской философии, сопряженное с их холистическим миропониманием, специфика которого определяется тем, что оно реализуется на основе дуалистической онтологии. И данное проявление рационалистической ориентации нельзя не признать основополагающим для пифагорейской философии, поскольку оно имеет место на базисном уровне онтологических представлений – на уровне пифагорейского учения о началах всего сущего. Рационалистическая ориентация дуалистически дополняет, следовательно, ориентацию иррационалистическую, причем в данном случае на том же базисном уровне пифагорейской онтологии, на котором имело место первое из отмеченных нами в предыдущем параграфе проявлений этой последней (иррациональность беспредельного). Но ценностный и, соответственно, онтологический статусы каждого из тех начал, в принятии которых пифагорейцами имело место проявление их приверженности соответствующим ориентациям, различные. И ценностный, и онтологический статусы начала, определяющего наличие рационалистической ориентации, высшие. Оно – начало главенствующее. А эти же статусы начала, определяющего наличие иррационалистической ориентации, низшие. Оно – начало подчиненное. Это и есть основание утверждать, что при наличии тенденции иррационализма все же доминирующей в пифагореизме является рационалистическая тенденция. Иерархический характер пифагорейского дуализма проявляется, таким образом, и в соотношении рационалистической и иррационалистической ориентаций.

Причем ценностный приоритет разумному перед иррациональным отдается пифагорейцами не только на уровне первоначал, но распространяется на все области сущего: космос, человеческое общество и отдельного человека. И во всех этих областях приоритетность разумного проявляется в том, что именно им обеспечивается порядок. Более того, в качестве упорядочивающего рациональное начало является, напомним, и единственно активным. А положил начало использованию слова «космос» для обозначения мироздания как упорядоченной целостности, согласно пифагорейской традиции, сам Пифагор: «Пифагор первый назвал Вселенную “космосом” по порядку (τάξις), который ему присущ» (Мнения философов, II, 1, 1) [Фр. 14, 21]. И, как прямо утверждается в приведенном свидетельстве, слово «космос» было использовано им потому именно, что мир упорядочен, а не есть нечто лишнее порядка. Действительно, само значение этого

греческого слова указывало на наличие порядка. Так, у Гомера оно используется в значениях «порядок», «строение». И в человеческом обществе идеалом является для пифагорейцев такое положение дел, когда отношения между людьми упорядочены, причем упорядочены посредством иерархического подчинения лучшим. А в пифагорейской иерархии по принципу «лучшее – худшее» выше всего стоят боги и демоны, затем родители и закон: «После богов и демонов с наибольшим уважением надо относиться к родителям и закону и подчиняться им не притворно, но с убеждением» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 175) [Фр. 58D3]. А если такого подчинения нет, то ситуация характеризуется пифагорейцами как анархия, т. е. отрицательно. Действительно, согласно пифагорейцам, «вообще... нет большего зла, чем анархия» (Там же). Показательно в этом плане использование самого слова ἀναρχία. Оно составное и означает буквально «безначалие», отрицание ἀρχή, т. е. «начала». Соответственно, пифагорейцы «утверждали, что начало (ἀρχή) во всем нечто самое ценное, равно в науке (ἐπιστήμη), опыте (ἐμπειρία) и происхождении (γένεσις) а также в семье, государстве, армии и во всех подобных организациях...» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 182) [Фр. 58D5].

У отдельного человека упорядоченный образ жизни обеспечивается тогда, когда начальствует разум, а не страсти. Пифагорейцы «гнали прочь гнев, уныние и тревоги, и была у них заповедь: для имеющих разум ни одна из человеческих страстей не должна быть неожиданной, но следует ожидать [= предвидеть] все, над чем они не властны. Если же на них находил гнев, печаль или нечто подобное, то они уходили прочь и, оставшись наедине с собой, старались переварить страсть и исцелиться от нее. И еще о пифагорейцах рассказывают, что никто из них никогда не наказывал слуг и не вразумлял свободных в гневе, но ждал, пока к нему вернется рассудок» (Ямвлих. О пифагорейской жизни, 196–197) [Фр. 58D6].

Как видим, пифагорейцы последовательно придерживались принципа признания верховенства либо начал, постижимых разумом, в мироустройстве, либо непосредственно разума в поведении человека. И во всех этих проявлениях доминирования в их мировоззрении рационалистической ориентации оно (доминирование) обеспечивается таким иерархическим упорядочиванием взаимоотношений между рациональными и иррациональными началами, при котором иррациональное находится в безусловном подчинении рациональному. Такой способ доминирования рационалистической ориентации у пифагорейцев определяется дуалистическим характером их мировоззрения, поскольку иррациональные начала признаются ими в качестве не производных онтологически от начал рациональных, а имеющих совершенно самостоятельный онтологический статус.



Но даже и относительно иррациональных начал необходимость признать такую их самостоятельность по отношению к рациональным началам получает у пифагорейцев вполне рациональное обоснование. А именно, они обосновывали эту необходимость посредством указания на то, что самостоятельность иррациональных начал невозможно не признать по причине принципиальной несводимости иррационального к рациональному в силу якобы того, что, не признав такую несводимость, невозможно объяснить существование изменчивых вещей в мире. Пифагорейцы тем самым впервые продемонстрировали, что даже приверженцам в той или иной степени иррационалистически ориентированной философии иррационализм приходится обосновывать рационально. И эта парадоксальная закономерность будет неизменно подтверждаться всеми последующими философскими учениями, в той или иной степени содержащими иррационалистическую ориентацию.

Второе проявление доминирования в пифагореизме рационалистической ориентации тоже было самым непосредственным образом связано с их «числовой философией». Излагая суть этой стороны пифагорейского учения, состоящую в том, что пифагорейцы считали «числа первичными по отношению ко всей природе и всем естественным вещам» (Александр Афродисийский. Ком. к «Метафизике», с. 38, 10) [Фр. 58В4\*], Александр Афродисийский в скобках поясняет: «без числа ничто сущее не может ни быть, ни быть познаваемым, а числа познаваемы и сами по себе» (Там же). Как видим, смысл данного пояснения фактически состоит в том, что выбор пифагорейцами чисел в качестве первоначал всех естественных вещей делал их мировоззренческую позицию рационалистически ориентированной. Ведь рационализм и есть позиция признания познаваемости сущего для разума. Не менее определенно имманентность для «числовой философии» пифагорейцев рационалистической ориентации подтверждают и следующие приводимые Стобеем слова Филолая: «природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, – если бы не было числа и его сущности... А лжи вовсе не допускают природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и иррационального» (Стобей. I, Прелюдисловие, 3) [Фр. 44В11].

Итак, на примере пифагорейских представлений мы имеем наглядную демонстрацию историко-философского феномена, ярко характеризующего специфику античной философии. А именно, даже у создателей и приверженцев первых философских учений, онтологическим фундаментом

которых является дуализм, т. е. то, что составляет важнейшее онтологическое условие возможности иррационализма, все же именно рационализм является доминирующей мировоззренческой ориентацией, которая реализуется в том, что высший ценностный и, соответственно, онтологический статус они придают тому, что доступно разумному постижению, а следовательно, и разум для них тоже принадлежит к ценностям высшего порядка. И такой рационализм коррелирует с отмеченной только что своеобразной формой холистического иерархизма в их дуалистических онтологических построениях. Вместе с тем, то, ценностная значимость и онтологический статус чего признается ими низшими, характеризуется ими как иррациональное.

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ГЕРАКЛИТА ЭФЕССКОГО

В данной главе вниманию читателя будет представлена реконструкция теоретико-познавательных взглядов Гераклита, в первую очередь будут обсуждаться такие познавательные человеческие способности, которые позволяют достигать истинного знания. Кроме того, вопреки широко представленному мнению о мистическом (или даже пророческом) характере учения Гераклита мы будем отстаивать тезис о сугубо рациональном основании и содержании его доктрины.

Онтологические взгляды Гераклита достаточно активно обсуждались и продолжают обсуждаться исследователями в силу широко распространенной точки зрения, согласно которой досократическая философия представляет собой по преимуществу онтологию, а точнее, космологию. Корни этих взглядов восходят, по всей видимости, к Аристотелю, который повсюду в своих сочинениях (в качестве примера можно указать *Met. A.*, 992b4; *Met. a.*, 1000a9, но это не единственные случаи) различал два способа мышлений: один был присущ тем, кто писал о божественном ( $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ), «облекая свои мудрствования в форму мифов», другой – размышляющим о природе ( $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ), «прибегая к доказательствам». Поскольку самого Аристотеля интересовал в первую очередь вопрос о началах, то и в «Физике», и «Метафизике» он уделяет внимание именно этому вопросу, в частности, выясняя, насколько полно в древней философии были представлены подходы к решению проблемы начала. Все это и позволило ему распределить учения древних философов в соответствии с предложенной им классификацией всех возможных подходов. Отсюда как раз и происходит убежденность в том, что досократики – по преимуществу космологи: для большинства исследователей оказывается трудно выйти за пределы авторитетной схемы, пусть и построенной для решения очень специфической задачи именно онтологического характера. Но ведь если Аристотель не отразил какой-то проблематики в своих свидетельствах о философе, то это не значит, что в оригинальном учении такой проблематики не было. Для нас в такой дихотомической схеме привлекательным оказывается следующее. Насколько можно судить по текстам Аристотеля (достаточно бедным в отношении упоминающихся в них имен), Гераклит Эфесский принадлежал к тем, кто

прибегал к доказательствам в своих рассуждениях, а это значит, что Аристотеля ни в коей мере не смутил знаменитый гераклитовский «стиль оракула», который часто играет злую шутку с Гераклитом – именно поэтому, благодаря «темности» стиля, присущего ряду фрагментов, Гераклит у наших современников и попадает в пророки, мистики, сотеры и прочие, и на этом основании отрицается рациональный характер его философского учения. Для Аристотеля вопроса здесь не было, Гераклит принадлежал к тем, повторимся, кто τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων, т. е. говорит доказательно.

Но что же именно доказывал Гераклит в своем сочинении? Будучи, по различению Аристотеля, «физиологом», только ли вопросы, касающиеся начала и космоса, он рассматривал?

Подступая к ответу на этот вопрос, остановимся сначала на крайне важном свидетельстве Секста Эмпирика. Он однозначно помещает учение Гераклита в гносеологический контекст. В трактате «Против ученых» (*Adv. Math.* VI, 3–7), намереваясь рассмотреть части философии – физическую, логическую и этическую, он подчеркивает, что не все, кто рассматривал учения Эмпедокла, Парменида и Гераклита, соглашались с тем, что эти философы приняли только физическую часть философии. Он пишет: «Были исследования и относительно Гераклита, является ли он только физическим или также и этическим философом»<sup>1</sup>. По мере рассуждения Секст относит к этической части философии вопросы о добродетелях, государстве, законах, поступках, аффектах, причинах и достоверностях, комментируя, что последние два приходят в этику из физики и логики соответственно (VI, 11). Далее, рассматривая принадлежность тех или иных вопросов к логическим, он говорит, что к логике относятся «указания относительно очевидного и неявного и того, что этому соответствует» (VI, 22) (именно так делали различия эпикурейцы), и делает вывод, что если «нужно искать истину, то нужно прежде всего иметь достоверными принципы и способы ее распознавания. Логический отдел... охватил теорию о критериях и доказательствах» (VI, 24). Далее, Секст, непосредственно переходя к рассмотрению учения Гераклита, в качестве исходных предпосылок для развертывания всего его учения, указывает на средства для познания истины – разум и чувства, и их корреляцию и, соответственно, задает критерий – разум (VI, 126).

С позиции, которую занимаем мы, реконструкция Секста нам очень симпатична, и ниже мы попробуем развернуть реконструкцию учения Гераклита именно как логического – в терминологии Секста или теоретико-

---

<sup>1</sup> Текст Секста Эмпирика приводится в переводе А. Ф. Лосева по изданию: *Секст Эмпирик. Против ученых* // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 399 с.

познавательного – в более привычной нам терминологии, тем более что сам Секст (мы постарались отразить это в вышеприведенных ссылках) очень точно и метко охарактеризовал ту проблематику в учении Гераклита, которая касается теории познания. Ведь досократическая философия была не только полем, на котором шло формирование онтологических воззрений и понятий, она, очевидно, делала и первые шаги в области гносеологии. Разумеется, в отношении досократической философии еще рано говорить о возникновении достигших полноты философских систем, о состоявшейся у того или иного философа-досократика эпистемологии или гносеологии. Но так или иначе любой досократик касался вопросов теоретико-познавательного плана, иными словами, не только вопроса «что мы познаем», но и вопроса «как мы познаем». На наш взгляд, в понимании древнегреческой философии было бы неверно опираться только или единственно на онтологические (либо гносеологические, либо аксиологические и прочие) принципы – каждый из этих принципов хорош для достижения определенных целей. В частности, гносеоцентрические основания реконструкции посредством выявления совокупности приемов, техник и познавательных средств позволяют выявить нацеленность, как пример, Гераклита именно на рациональные способы построения собственной доктрины, что мы и надеемся раскрыть в данной главе.

Современные исследования, посвященные теоретико-познавательному слою и понятийному аппарату в учении Гераклита, не представляют собой на сегодняшний день единого конгломерата или единой системы, и не предлагают какой-либо цельной или универсальной реконструкции, это скорее ряд спорадических публикаций на данную тему. Кстати сказать, и число этих публикаций невелико, особенно в нашей стране и особенно на фоне превалирующего погожа тех рассуждений, согласно которым Гераклит является пророком и мистиком.

Если попытаться каким-то образом структурировать существующие интерпретации учения Гераклита в отношении его теоретико-познавательных взглядов, то можно выделить, вслед за К. Пritzlем <sup>2</sup>, три направления, и в этом делении мы с ним полностью согласны. В рамках первого направления утверждается, что познание у Гераклита – это рациональный процесс анализа без примеси какого-либо мистического или эзотерического элемента. Из наиболее ярких сторонников этой позиции следует назвать М. Марковича, Дж. Кирка, в ряде своих положений к ним примыкают

---

<sup>2</sup> *Pritzl K. On the Way to Wisdom in Heraclitus // Phoenix. 1985. V. XXXIX: 4. December. P. 303–304.*

Дж. Барнс и А. Мурелатос<sup>3</sup>. Мы в своей реконструкции также придерживаемся преимущественно этого направления. Второе направление склонно подчеркивать, что познание у Гераклита интуитивно и что использование Гераклитом загадок, парадоксов, игры слов, двусмысленностей, аналогии и прочего направлено именно на развитие интуиции до соответствующего уровня с последующим ее включением. Среди наиболее известных сторонников этого направления назовем У. Гатри, В. Йегера, Ч. Кана<sup>4</sup>. Мы не отказываемся от той позиции, что интуиция играет определенную роль в познании у Гераклита, но в свою очередь оговариваем (ниже, в соответствующих разделах этой главы, мы специально остановимся на этом вопросе), в каком отношении и как ее следует понимать. И, наконец, третье направление утверждает, что Гераклит – пророк, мистагог и т. п. Из наиболее известных, отражающих эту позицию авторов, вспомним Ф. Корнфорда<sup>5</sup>.

Итак, мы придерживаемся позиции, что философия Гераклита носит рациональный характер и лишена мистического или пророческого содержания. Отстаивать эту позицию, нам кажется, эффективнее всего через анализ теоретико-познавательных взглядов Гераклита и его эпистемологического вокабуляра.

## § 1. Гносеологическая проблематика Гераклита в целом

### 1.1. Онтологическая и гносеологическая проблематика у Гераклита: общие методологические принципы

Вопрос о соотношении явлений и соответствующей им действительности в греческой философии до Парменида непосредственно не формулируется. Представления о том, что действительность может не быть тож-

---

<sup>3</sup> *Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Venezuela, 1967; *Kirk G. S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954 (reprinted, with corrections, 1962; 1970); *Barnes J.* The Presocratic Philosophers. L.: Rutledge, 1979; *Mourelatos A. P. D.* 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: Parmenides Pub., 2008. lix, 408 p. Эти же взгляды упомянутые авторы отстаивают в ряде статей. Кирк также склонен отводить значительную роль в познании у Гераклита интуиции.

<sup>4</sup> *Guthrie W. K. C.* A History of the Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1962. V. 1: The Earliest Presocratics and the Pythagoreans; *Jeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford at the Clarendon Press, 1947; *Kahn Ch. H.* The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments With Translation and Commentary. Cambridge University Press, 1979 (paperback, 1981).

<sup>5</sup> *Cornford F. M.* From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation. N. Y., 1957 (originally published 1912).

дественной чувственным восприятиям, чужды милетской философии, задача которой сводится по преимуществу к некоторого рода отвлечению от «инвентаризационной деятельности» в пределах явлений и вещей чувственного мира. То есть от простого перечисления чувственных вещей милетская философия движется к отысканию в многообразии явлений тех общих свойств и характеристик, которые позволили бы упростить или облегчить осмысление вещей (или ту же их «инвентаризацию»). Этим, пожалуй, может объясняться выделение некоторого набора качественных характеристик чувственно постигаемого мира как естественного начала – воды, воздуха и пр. При этом все вещи в универсуме принадлежат чувственно данному миру (φύσις), за вещами или помимо вещей которого физически ничего не существует. Боги, которых в наше время западный менталитет уже привычно относит к разряду трансцендентного, в глазах древних греков также принадлежат физическому миру, поскольку они каким-то образом способны себя проявлять. В целом основная гносеологическая проблема милетской школы обращена на то, что органы чувств не в состоянии охватить всего многообразия мира целиком, и это существенно затрудняет процесс познания.

Мы понимаем историю философии не как набор разрозненных, единичных фактов, где каждый философ, появляясь на исторической сцене как самодостаточная и изолированная фигура, решает только те вопросы, которые касаются его личных переживаний. Отнюдь. Для нас история философии – это процесс последовательного решения устойчивого набора универсальных проблем, однозначное и исчерпывающее решение которых невозможно, но зато вполне возможно предложить конкретный набор вполне приемлемых решений или аргументов в пользу того или иного решения; разумеется, приемлемых при определенных условиях – в том или ином обществе, в рамках того или иного направления. При таком подходе Гераклит, являясь прямым наследником милетской философии, оказывается и одним из ее оппонентов, в рамках одного и того же проблемного поля. Если милетская школа отождествляет явления и действительность, то можно ожидать, что Гераклит продолжит развитие милетских гносеологических положений, включаясь в их проблематику в русле вопроса, как возможно познание всего многообразия явлений, если часть из них очевидна или легко объяснима, а другая часть вызывает существенные затруднения в процессе познания.

Своего рода предпосылками первых наших шагов в сторону отыскания предложенного Гераклитом решения могут служить те фрагменты, в которых Гераклит выражает свое отношение к состоянию сна: это обычное с физиологических позиций, но не совсем понятное с позиций оценки

реальности явлений, состояние. Порядок «жизнь – сон – смерть» и его анализ является, судя по количеству сохранившихся фрагментов, цитат и комментариев, актуальным не только для самого Гераклита, но и для всей последующей древнегреческой философии. Гераклита весьма занимали состояния сна, смерти, но в первую очередь вопросы, связанные с тем, что происходит с восприятием человека во время сна и после смерти, ведь если боги хоть как-то себя проявляют, то спящие и мертвые обычно знаков не подают. Судя по всему, это одно из ключевых положений в цепи рассуждений Гераклита, некая отправная точка, которая позволяет нам приблизиться к его постановке проблемы познания вещей, явлений и того, что может стоять за ними.

Как вообще возможно познание явлений, а тем более тех общностей, «категорий», к разрядам которых явления сводятся? <sup>1</sup> Насколько адекватно отображение внешнего мира органами чувств, более того, насколько можно доверять не только чувствам, но и разуму? Причем эта последняя проблема среди предшественников Гераклита была в явном виде поставлена Ксенофаном, о чем Гераклит, кстати, мог знать, поскольку упоминает Ксенофана среди своих пропонентов (16 Mch).

Итак, в рамках предшествующей философской традиции, опиравшейся только на чувственный опыт и дедуктивный вывод, согласной точки зрения на то, что такое, в частности, начало вещей и что именно следует принять за первоначало, выработать не удалось. Такова в общих чертах гносеологическая ситуация в ионийской философии, в рамках которой формулируются гносеологические положения Гераклита и та проблема, которую ему приходится решать.

Концепции досократиков относительно решения проблемы начала, как они понимаются историками философии, вписаны, как правило, в контекст онтологической проблематики. В целом такой подход, разумеется, правилен и более привычен, но мы попробуем посмотреть на эту ситуацию в другом ракурсе. В качестве отправной точки для нашего понимания становления онтологической и гносеологической проблематики в досократической философии мы возьмем следующее утверждение: если надлежит построить онтологию, то в качестве исходного мы должны принять тезис о познаваемости мира, в противном случае ничего об этом мире мы сказать не сможем, тем более задать какую бы то ни было его структуру.

---

<sup>1</sup> Нам, разумеется, возразят, что слово «категория» в случае учения Гераклита использовать рано, тем не менее, мы будем использовать именно это слово как технический термин нашего собственного словаря, для того чтобы продемонстрировать то направление, которое заложило развитие гераклитовской эпистемологической проблематики.



Вместе с тем чувственно воспринимаемый мир предельно изменчив. Понимание данного обстоятельства обуславливает двоякий ответ на рассматриваемую ситуацию. С одной стороны, это отказ от познания в принципе и занятие агностической позиции. С другой стороны, это установка на то, что нечто неизменное в мире все-таки есть. По-видимому, в первую очередь – это мышление познающего субъекта. Причем, полагаясь на это мышление или на определенные мыслительные процедуры, можно отыскать нечто неизменное, пусть даже умопостигаемое, на которое можно положиться в качестве отправной точки для познания, своего рода критерия. Иными словами, за явными и изменяющимися чувственными данными стоит нечто неявное и неизменное, умопостигаемое. Тем самым возникает ситуация, когда процедура познания становится объектом внимания, что сразу переводит нас в область гносеологии, поскольку мир или чувственные данные о мире ставятся в соответствие познавательным способностям субъекта.

Для реконструкции способов и процедуры познания у Гераклита мы намерены остановиться на его различении понятий «явное» и «неявное» (φανερὸς и ἀφανές), которые в то же время являются исходными для его представления о делении бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни.

Такой порядок реконструкции мы будем называть гносеоцентрическим, подразумевая под этим указание на недостаточность только онтологических средств для описания мира, поскольку нет базиса или неясны основания для познания изменяющегося мира и возведения онтологической иерархии сущего. Такая схема ни в коем случае не предполагает отказа от онтологии как таковой, ее возможности и необходимости. Более того, для исходного тезиса о познаваемости мира необходимо задать и «нулевой» уровень: нечто существует, и оно, в свою очередь, познаваемо. Это, на первый взгляд, незначительное смещение акцентов позволяет более полно представить структуру греческой философии и захватить те моменты, которые либо вообще выпадали из поля зрения исследователей, либо были упомянуты вскользь, хотя значимость их для реконструкции общего учения Гераклита значительна.

Прежде, чем перейти к дальнейшему рассуждению, мы должны обозначить те исходные понятия и основные реконструированные положения, которые понадобятся далее<sup>2</sup>. В первую очередь, это содержание по-

---

<sup>2</sup> Данные понятия, как и основные методологические принципы, примененные к настоящей главе, были разработаны и подробно рассмотрены в статье: Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 203–246.

нятий «явное» и «неявное». «Явным» применительно к учению Гераклита мы будем называть то, что человек воспринимает непосредственно: это данные «обычного» чувственного опыта («видимое», «слышимое», «восприятие вообще», «узнавание»). В досократовской терминологии сюда же мы отнесем и «вещи» или «то, что есть»<sup>3</sup> (τὰ ὄντα, τὸ ὄν), иными словами, все многообразие мира, данное в чувственном опыте, и то, что непосредственно (без какой-либо процедуры логического вывода и т. п.) воспринимается (схватывается) с помощью ума («умозрительное»), как, например, способность мышления вообще. Тогда под неявным мы будем понимать то, что человеку не дано непосредственно; таковым может быть любое новое знание, получаемое на основании явного, но не очевидное само по себе (т. е. требующее какой-либо процедуры обоснования), а также некоторый «необычный», например, мистический опыт. В любом случае, независимо от того, собираемся ли мы описать это неявное само по себе (пусть даже мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и тем самым перевести его в явное (если угодно, второго порядка), неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических процедур и проч.

В целом можно выделить два способа понимания неявного: то, что находится за пределами явлений чувственного мира и доступно только мышлению или логическим процедурам (1), и то, что невозможно определить с помощью рациональных критериев, и тем самым доступное только посредством интуитивного, иррационального или мистического познания (2).

---

<sup>3</sup> Τὰ ὄντα здесь мы сознательно переводим как «то, что есть», а не «сущее». Разумеется, есть устоявшиеся философские категории сущего, существующего (некоторые исследователи часто употребляют в данном контексте и понятие бытия) и, казалось бы, общепринятое словоупотребление более уместно. Но дело в том, что это – именно современные категории, которые влекут за собой определенную традицию их формирования и понимания. Если же мы хотим максимально приблизить свой перевод терминов к тем значениям, которые они имели в период формирования философских категорий в раннегреческий период, то следует учитывать, что в греческом языке абстрактные термины, прежде всего выражающие область мысли и знания, действия и результата (в первую очередь отглагольные существительные на *-sis*, такие как «гнозис», «гносис»), сформировались и стали широко использоваться только к V в. до н.э., до этого момента в древнегреческом языке абстрактные категории задавались через *nomina agenti* и *nomina acti*, посредством существительных в форме причастия («тот, кто делает») или несколько позже – причастия («делающий») (подробнее о формировании абстрактных категорий в древнегреческом языке см.: *Snell B. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought / Translated by T. G. Rosenmeyer. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1953. P. 234*). С учетом этого мы и используем в переводе форму «то, что существует», а не «сущее».

Современные оценки неявного скорее совпадают с оценками доксографов. И в том, и в другом случае неявное – это нечто иррациональное, мистическое, неподдающееся рациональным объяснениям. Но не для Гераклита: и у него самого, и в предшествующей философской традиции (по крайней мере у тех ее представителей, которых Аристотель относит к *фисиологам*) развитие проблематики шло в сугубо рациональном русле, и представления о неявном, поскольку они существуют, существуют благодаря аналитическим средствам и дискурсивной способности познания. Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся.

Данные условия отражают принцип рациональной философской концепции, к какой мы относим учение Гераклита. Итак, на этом основании мы можем признать, что, несмотря на то, что существует нечто «неявное», тем не менее оно не относится к разряду непередаваемого и неопиываемого опыта (как, например, мистического), а мистический опыт, даже если фиксируется его существование, значимости для познания не имеет. Заметим, что такое положение не исключает возможности мистического опыта, но лишь отказывает ему быть самостоятельным, независимым видом знания: поскольку знанием в такой рационалистической философской концепции будет не сам мистический опыт, а процесс или результат его объяснения, этот опыт теряет смысл именно как самостоятельный и независимый источник знания. Во-вторых, даже если вся полнота сущего невыразима обычными способами, следует указать тот способ или метод выражения и объяснения, который преодолет это затруднение, тем самым отбрасывается всякая возможность агностицизма. Так мы получаем два вида знания: одно – без приложения активных познавательных и рациональных усилий, данное непосредственно (хорошими примерами самого Гераклита для такого случая будут следующие высказывания: «кикеон расслаивается», «морская вода негодна для питья», «собаки лают на чужих», «всякая тварь бичом пасется»); такое знание не подвергается сомнению), другое – знание выводимое, например, знание о Боге или начале.

Приведем конкретный пример.

Хорошо известен фрагмент Гераклита, за который в числе других он навлек на свои высказывания славу диких и высокомерных: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (16 Mch) <sup>4</sup>. Если рассмотреть этот фрагмент исходя из установок на различение явного и неявного, то мы увидим, что язвитель-

---

<sup>4</sup> Если специально не оговаривается, то фрагменты Гераклита даются в авторском переводе в соответствии с изданием: *Marcovich M. Heraclitus. Greek Text With a Short Commentary. Venezuela, 1967*. Перевод данного фрагмента цитируется по: *Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 13*.

ный выпад Гераклита не голословен и поверхностен, а имеет под собой определенные методологические основания. Обратимся только к одной фигуре, недовольство которой высказывает Гераклит – к Ксенофану. Известна позиция Ксенофана в отношении познания. Он, как полагают некоторые интерпретаторы, первым из философов выдвинул тезис о непознаваемости мира. Имеется фрагмент, приводимый Секстом Эмпириком и Плутархом:

И в самом деле, никто из людей, и никогда  
Не познает ясную и определенную истину  
О богах и таких вещах, поскольку я говорю относительно всех вещей.  
Даже если кто и преуспеет наиболее  
В высказывании о том, что произошло,  
Все же сам он не знает; но обо всем можно представить только мнение (34 В DK) <sup>5</sup>.

Речь, как видно, идет не об отсутствии истины как таковой и непознаваемости мира, а только об отсутствии адекватных познавательных средств <sup>6</sup>. В частности, Псевдо-Плутарх в «Строматах» сообщает, что Ксенофан полагает, что «ощущения лживы, а заодно с ними дискредитирует и самый разум (λόγος)» (32 А DK) <sup>7</sup>. Можно заключить далее, что ни с помощью разума, ни с помощью ощущений истина не сможет быть достигнута. И именно с этим спорит Гераклит, указывая на то, что у него есть возможность «объяснять слова и вещи и показывать вещи такими, как они есть» (1 Mch [iii]). Иными словами, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания (но не к сенсуалистам); разница лишь в том, что на основании «многознания» составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира должны быть скрытыми – и именно в том, что познание этого скрытого пласта реальности физического мира не допускал Ксенофан, и заключалась его несостоятельность.

На основании этого можно реконструировать возможное решение гносеологической проблемы, предлагаемое Гераклитом: исходя из наглядной или непосредственной очевидности, из того, что формируется в результате чувственного познания, с учетом также того, что принимается за истину субъективно, без доказательств, можно перейти к формированию мнe-

---

<sup>5</sup> Перевод фрагмента цитируется по изданию: *Leshner J. H. Early Interest in Knowledge // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A.A. Long. Cambridge Univ. Press., 1999. С. 229.*

<sup>6</sup> Заметим кстати, что речь идет даже не о познании феноменов физического мира, а познании богов и вещей, подобных им.

<sup>7</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 173.

ния, которое посредством обоснования переходит в доказанное или в разряд знания и становится логически очевидным. Такое знание мы назовем знанием в процессе его получения. При этом мнение становится знанием или знанием в процессе становления, и, наконец, имеется нечто собственно умопостигаемое, но оно также должно пройти определенную процедуру обоснования и рационализации как знание в процессе его подтверждения. Многие исследователи указывают, что в действительности Гераклит объясняет мир посредством некой латентной структуры, роль которой играет у него (или скорее у его интерпретаторов) либо гармония, либо мера. Но такое объяснение (скажем, ориентированное на онтологическое содержание) мало что объясняет и влечет за собой ряд известных затруднений (например, координирование значений огня и логоса или теория потока, которую, по мнению Э. Хасси<sup>8</sup>, вообще не следует считать гераклитовской и т. п.).

Мы уже говорили, что агностицизму должен быть противопоставлен некоторый корректный метод познания. И такой метод у Гераклита имелся. В основе его рассуждений лежит посылка «как именно», а уже потом – «что именно» можно познавать, то есть Гераклит отдает приоритет гносеологическому полю, и здесь хорошо видно, что онтологическая сфера (а лучше сказать, знание о ней) ставится в зависимость от познавательных средств.

## 1.2. Явное (φανέρως) и скрытое (ἄφανές): обнаружение сути вещей

То, что с позиций милетцев принадлежало миру явлений как нечто общее для вещей, у Гераклита получило самостоятельное существование как неявное, то есть в явном виде не доступное чувствам. Таким образом, вопрос «существует ли что-нибудь помимо явлений» получает положительный ответ, но влечет за собой целый ряд последующих проблем, – что есть это неявное, какие способы его обнаружить существуют и доступно ли это неявное для познания.

Попробуем понять, каким образом Гераклит подходил к решению этих вопросов. Наши дальнейшие рассуждения будут полагаться на конкретные фрагменты. Итак, согласно Гераклиту, «природа любит скрываться» (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) (8 Mch), и помимо очевидных, непосредственно данных вещей есть еще и некоторые скрытые формы существования, которые, тем не менее, люди (а лучше сказать, некоторые люди) способны выявлять с помощью тех или иных способов. Тем самым они становятся явными, очевидными и доступными для всеобщего познания. О том, что для Герак-

---

<sup>8</sup> Hussey E. Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Cambridge Univ. Press., 1999.

лита действительно важно деление составляющих универсума на явное и скрытое, свидетельствует ряд фрагментов.

Буквально понятия «явного» и «неявного», принадлежащие самому Гераклиту, мы находим в 9 Mch, где Ипполит сообщает: «О том же, что [Всеобщий Отец] сокрыт, незрим, неведом людям, он говорит так: “Тайная гармония лучше явной” (ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων). Он одобряет и предпочитает познаваемости непознаваемость и незримость Его силы [следует фр. 5 Mch / 55 DK]»<sup>9</sup>. Далее, тот же Ипполит говорит: «Гераклит ценит явное наравне с тайным, исходя из того, что явное и тайное образуют некое единство. Так, он говорит: “Тайная гармония лучше явной”». Из оригинала «οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἐν τι τὸ ἀφανές ὁμολογουμένως ὑπάρχον· ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων» хорошо видно, что лексика Ипполита и Гераклита в выражении явного, очевидного расходится: для Гераклита это φανερός, а для Ипполита ἐμφανής. Плутарх и Плотин, цитирующие этот же фрагмент Гераклита, также упоминают φανερός в качестве явного, а вот уже Прокл следует лексике Ипполита. Упомянутый выше фрагмент 5 Mch, следующий далее по тексту Ипполита<sup>10</sup>, таков: «О том же, что [Всеобщий Отец] зрим и не сокрыт для людей, он говорит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю”, т. е. зримое незримому [следует фр. 21/56 DK]», и этот фрагмент весьма показателен. В нем упоминание о явном и неявном (зримом и незримом в приводимом переводе) принадлежит непосредственно Ипполиту и в тело собственного изречения Гераклита не входит, потому в тексте мы снова находим ἐμφανής.

Здесь перед нами встает определенная проблема, а что же именно мы анализируем: оригинальную мысль самого Гераклита или позднюю версию доксографических размышлений? С одной стороны, мы видим, что понятия доксографа и Гераклита расходятся, но, зная, насколько христианизирован контекст Ипполита, можно представить, насколько он может исказить понимание оригинала. В этом случае правомерен вопрос, а не являются ли «явное и неявное» Ипполита всего лишь парафразом известного библейского противопоставления (кстати, имеющего выраженный религиозный контекст), наиболее ярко отраженного в новозаветном «нет ничего тайного, что не сделалось бы явным»<sup>11</sup> и не имеющего отношения к Гераклиту? Более того, близок к библейскому варианту этого выражения

<sup>9</sup> Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

<sup>10</sup> См.: Там же.

<sup>11</sup> οὐ γὰρ ἔστιν τί κρυπτόν ὃ ἐὰν μὴ φανερωθῆ οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα εἰς φανερόν ἔλθῃ. (Мар., 4: 22, ср. Лук. 8: 17; Мат. 10: 26). Как видим, греческий текст Евангелия от Марка вполне соотносим с фрагментами Гераклита.

Климент Александрийский, который (47 (с) Mch) употребляет его вне смысловых, и, как видим, буквальных, пересечений с Гераклитом: «Значит, верно сказал Гераклит: “Люди – боги, боги – люди. Ибо логос один и тот же”». Тайное явно (μυστήριον ἐμφανές): Бог в человеке, и человек – Бог...».

Выше мы уже упоминали, что для доксографии, как и для современной мысли, неявное представляется чем-то мистическим, неподдающимся пониманию рациональными средствами. Этот момент как раз хорошо виден в данном тексте Климента: говоря о тайном и подразумевая неявное как противоположное для ἐμφανές, он использует слово μυστήριον<sup>12</sup>, тем самым подчеркивая его рациональную непостижимость. Дело в том, что действительно, пожалуй, не всякое явное можно перевести в неявное. В древнегреческом языке существует множество слов, отражающих разнообразные оттенки неявного – ἄδηλον (неизвестный, неведомый, таинственный), μυστικός (известный только посвященным), λαυθάνει (незаметный, забытый, обойденный молчанием), κρυπτός (секретный, затаенный), μυστήριον (тайна, секрет, мистерия) и пр. Для части этих слов значение «сокрытое» таково, что оно может стать явным. Например, ἄδηλον подразумевает свой обязательный перевод в δῆλον (то, что ясно, очевидно), λαυθάνει подразумевает то, что может быть упущено, на что, может быть, просто не обратили внимания или забыли, но при определенной настойчивости, внимательности оно также будет явным. А вот для другой части слов «сокрытое» никогда не станет явным, например, в случае с μυστήριον или μυστικός. Подчеркнем здесь, что в контексте фрагментов Гераклита используется связка φανερός – ἀφανές, то есть имеется в виду такое неявное, которое принципиально может стать очевидным. А для Климента это отнюдь не так – он использует такое значение «неявного», которое подразумевает сохранение таинственности и невозможность его перевода в абсолютно явную сферу, его рациональной процедурой не сделать очевидным<sup>13</sup>.

Попробуем привести несколько дополнительных аргументов в пользу того, что понятия «явного» и «неявного» и связанный с ними смысловой контекст принадлежат все-таки Гераклиту. Во-первых, на различие явного и неявного как того, что дано непосредственно органам чувств (в частности, зрению) и того, что им не доступно, в тексте Гераклита указывает не

---

<sup>12</sup> Обратим внимание, что μυστήριον ἐμφανές здесь – это собственные соображения Климента, созвучные для него с некоторой мыслью Гераклита, а не цитата из самого Гераклита.

<sup>13</sup> Помимо прочего этот момент хорошо иллюстрирует еще одну специфическую деталь в отношении фрагментов раннегреческих текстов: он показывает, насколько доксографические тексты, даже, казалось бы, при соблюдении аккуратного цитирования могут увести в сторону от исходного смысла передаваемого фрагмента.

только определенная терминология (φανερός – ἀφανές), но и ряд иных фрагментов, своим смысловым содержанием выражающих ту же самую идею. Во-первых, это вышеупомянутый фрагмент 8 Mch: «Природа любит прятаться», указывающий на неявный характер некоторых природных явлений. Причем с привлечением комментария Филона Александрийского эта идея становится наиболее очевидной: «По-моему, – пишет Филон, – колодец – символ науки, ибо природа ее не на поверхности, а в глубине и не лежит у всех на виду, а любит прятаться где-то в незримом месте» (οὐδ' ἐν φανερωί πρόκειται, ἀλλ' ἐν ἀφανεί που κρύπτεσθαι φιλεῖν)<sup>14</sup>.

Во-вторых, фрагмент 11 Mch: «Если не ждешь неожиданного, то и не найдешь (οὐκ ἐξευρήσει) его: неотыскиваемое (ἀνεξερεύνητον) есть [оно] и апорийное (т.е. непроходимое)» (ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον). Речь в нем также идет о природе неявного, которое открывается только тому, кто нацелен на его отыскание. Для Гераклита важным обстоятельством оказывается дойти до явного состояния φύσις, когда конечной целью философа будет перевод из скрытого состояния в явное, достижение не-сокрытого (ἀλήθεια)<sup>15</sup>. Это достижение явного, несокрытого очевидно связано с поиском или разысканием, как это следует из фрагмента, где Гераклит использует слова одного корня, ἐξευρήσει и ἀνεξερεύνητον, общие с глаголом εὐρίσκω. Важным для нас оказывается и то, что в ряде других фрагментов Гераклит употребляет однокоренные слова с δίζημαι (10 Mch, 15 Mch), также обозначающие поиск. Несмотря на то, что перевод этих слов зачастую дается одинаковый, значение этих слов существенно различается, и для Гераклита это разли-

---

<sup>14</sup> 8 (a<sup>2</sup>) Mch. Русский текст цит. по: Фрагменты...

<sup>15</sup> Парменид также не чужд этой проблематике. Нам кажется, что если кратко прокомментировать позицию Парменида на этот счет, то будет более понятно, что мы имеем в виду, говоря о Гераклите. В досократической философии понятия φύσις и ἀλήθεια мыслятся как конечная цель поиска философов. А. Мурелатос в своей реконструкции учения Парменида полагает, что для доктрины Парменида предпочтительнее второе слово. Философия Парменида – это «когнитивный квест», говорит он (*Mourelatos A.P.D. The Route of Parmenides...* С. 67–70), и потому Парменид скорее нацелен на разыскание ἀλήθεια, а не φύσις, которая была целью предшествующей философии. Этот вывод делается на основании анализа этимологии слова: «ἀ (отрицание) + ληθ + суффикс существительного: отрицание положения или состояния λανθάνειν, «избегать объявления, обнаружения» (Ibid., p. 64), т.е. не-сокрытое. Это означает, что путь Парменида – путь от «ближайшей, но “сокрытой” к трансцендентной, но “несокрытой” идентичности вещей» (Ibid., p. 67). Эти рассуждения, на наш взгляд, в том же отношении применимы и к учению Гераклита.



чие принципиально. Слово εὐρίσκω (обретение) вносит оттенок неожиданности или случайности в процессе поиска, как поиск чего-то еще неизвестного, неспецифический поиск. Δίζημι, в свою очередь, напротив, есть поиск уже известного, но, например, утраченного или забытого. С гомеровской эпохи данное слово использовалось в значении поиска утраченного человека или заблудившегося животного, в значении разузнавания о ком-либо, поиска его среди многих, и важным компонентом такого поиска, подразумеваемым в значении слова, будет расспрашивание или вопрошание. Другой смысл слова – «гнаться» или «добиваться», придумывая или измышляя что-либо. Еще один смысл – «стремление» с оттенком стремления к любви или браку. Дериваты δίζημι стандартны и широкоупотребимы для досократического вокабуляра, и чаще всего их переводят как «отыскание», «изыскание» или даже «исследование»<sup>16</sup>. Такой вид поиска исключает всякую случайность, он рационален, планомерен и заранее продуман.

А. Мурелатос предлагает любопытную трактовку понимания значения слова δίζησις – «quest»<sup>17</sup>. Поскольку словоупотребление δίζησις предполагает, что имеется желание, направленное на что-либо и заинтересованность в объекте δίζησις, то есть присутствуют все те составляющие, которые имеются и в значении слова «quest». Для русского языка употребление этого слова, вероятно, еще не стало нормативным, но оно занимает, например, прочное место в так называемом «геймерском» лексиконе, сохраняя исходное английское значение, и хорошо известно тем, кто знаком с компьютерными играми. Исторически слово «quest» берет начало в рыцарских романах, собственно и обозначая «приключение». Суть такого приключения в том, что рыцарь ищет приключений, получая задание, последовательно выполняет его и обретает в итоге награду. Именно это слово современного словаря наилучшим образом указывает на смысл «планомерно отыскивать что-либо по предложенным знакам или указаниям», а наградой в случае «философского квеста» будет как раз несокрытое, истина.

Осуществляя δίζησις, 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<sup>18</sup>. Такое понимание правомерно в первую очередь для Парменида, но и не исключено

---

<sup>16</sup> Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. 2008. P. 67.

<sup>17</sup> Ibid. P. 68–70.

<sup>18</sup> Ibid.

для Гераклита. Мурелатос полагает (и в этом мы с ним полностью согласны), что уже у Гераклита глагол  $\delta\acute{\iota}\zeta\epsilon\mu\alpha\iota$  используется как указание на новый – философский – тип мышления. Причем этот тип мышления не уходит вместе с реаннегреческой философией, а напротив, получает мощное развитие.

Аналогичная  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  процедура – «эпистемический поиск» или научный поиск ( $\eta\ \zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) – имеется у Аристотеля (*An.Post.* II), и она предваряет построение определений и доказательств<sup>19</sup>. Такой научный поиск состоит из нескольких стадий. Е.В. Орлов пишет: «Например, нас интересует такое явление, как “лунное затмение”. Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: “Луна затмевается”, – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

1) *Есть* ли Луна? Ответ: ведомо, что *есть*.

2) *Что* есть Луна? Ответ: ведомо, *что* Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.

3) *Затмевается* ли Луна? (Этот вопрос равносильен вопросу: *есть* ли затмение?) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).

4) *Почему* затмевается Луна? Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

В *An. Post.* II 1, 89b24–25 Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска.

1)  $E\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  (*есть* ли). Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть* ли солнце? В выражении «*есть* ли» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.

2)  $T\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (*что* есть). Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что* есть солнце? В выражении «*что* есть» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.

3)  $T\omicron\ \delta\tau\iota$  (*букв.* то, что). В (89b25–27) в качестве примера этой стадии поиска Аристотель приводит проблему – *что из двух*: солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).

---

<sup>19</sup> Орлов Е.В. Аналитика Аристотеля // СХОЛН. 2008. V. II.1. С. 21.

4) Τὸ διότι (ὄγκω. то, почему). В (89b29–31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования “затмения” солнцу. Обозначим это выражение как “почему есть” (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине* бытия)»<sup>20</sup>.

При том, что δίζησις и ζήτησις являются в целом аналогичными операциями, может возникнуть недоумение, вызванное следующим противоречием. В случае с δίζησις мы признаем, что уже знаем, что искомая вещь существует, а в случае с ζήτησις, поскольку мы предвараем поиск вопросом «есть ли то, что мы ищем», то вроде бы не знаем, существует или нет искомая вещь; может оказаться и так, что данная вещь не существует. Противоречие, на наш взгляд, здесь мнимое. Действительно, осуществляя поиск вещи, резонно было бы убедиться, что она существует, но, с другой стороны, нас ведь интересует не столько вещь, сколько, *что* она есть и *где* или *почему* она есть. Задаваясь такими вопросами, мы уже должны быть убеждены, что искомая вещь *есть*. Более того, трудно вообразить себе обратную ситуацию (впрочем, и сам Аристотель, как кажется, подробно таких вариантов не рассматривал): нас интересует «лунное затмение», мы задаемся вопросом «есть ли Луна» и получаем отрицательный ответ «ведомо, что нет». В таком случае непонятно, чем мы руководствовались, берясь за исследование «лунных затмений» при полном отсутствии такого объекта, как «Луна». Более того, любой эпистемический поиск, начавшись на этом шаге, в случае отрицательного ответа на этом же шаге завершается. Е.В. Орлов называет первые два шага эпистемического поиска Аристотеля (*есть* ли и *что* есть) дистинкцией о бытии и определении<sup>21</sup>. Первый шаг указывает на суть вещи, на то, в качестве чего она существует, а второй – на предикаты, которые определяют эту вещь. При этом положительный ответ на первом шаге подразумевает указание на наличие; иными словами, мы уже знаем, что искомое есть и именно поэтому продолжаем эпистемический поиск в направлении второго шага «*что* есть», т. е. поиска предикатов, уточненных характеристик вещи, а в случае наличия предикатов доказываем их принадлежность вещи, пытаясь дать определение вещи. Иными словами, утверждать, что поиск ответа на «есть ли» также является самостоятельным предметом ζήτησις, у нас нет оснований – скорее «есть ли» является условием или основанием для выполнения дальнейших шагов, – поскольку ответ на этот вопрос предполагает простое

---

<sup>20</sup> Орлов Е.В. Аналитика Аристотеля.

<sup>21</sup> Там же.

постулирование известного факта: существование вещи мы принимаем на основании каких-то предпочтений, а не в результате доказательств. Платономерный поиск начинается осуществляться только на втором шаге<sup>22</sup>.

Итак, *δίζησις* знаменует появление нового типа поиска или познания, который характеризуется как сугубо философский тип, но который влечет за собой и ряд проблем, в частности апорию Менона, которая формулируется Платоном (*Meno* 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»<sup>23</sup>.

Судя по всему, для Гераклита и Парменида, первыми воспользовавшихся философским поиском, апория Менона не была актуальна, для них принципиальным было движение в познании от смутного, неявного (мнения) к явному, отчетливому (истине) по определенным вехам или знакам. В каком-то смысле это было первым вариантом решения апории Менона наряду с платоновским *анамнесисом* или решением Аристотеля в «Аналитиках» (*An. pr.*: В 21 и *An. post.* А 1).

Несколько забегаая вперед, скажем, что Гераклит противопоставляет *δίζησις* многознанию (*πολυμάθεια*) (16 Мсh), которое отражает своего рода знания энциклопедистов, не претендующих на поиск общего в вещах, а только на инвентаризацию и перечисление<sup>24</sup>. Этот новый тип поиска также находит аллегорическое отражение во фрагменте 10 Мсh: «Те, кто ищут (*διζήμενοι*) золота, копают много, а находят мало», или в 15 Мсh: «Я исследовал (*ἐδιζήσαμην*) самого себя»<sup>25</sup>, или 67 Мсh: «Пределов души не отыскать (*ἐξεύροιο*), даже если идти всеми путями: так глубок ее логос».

---

<sup>22</sup> Рассмотрение вопроса «есть ли», возможные ответы в духе «не есть», проблема поиска подлинно сущего и определения знаков сущего очень близко подводят нас к парменидовской проблематике и, в частности, к вопросу о содержании парменидовского тезиса «несущее немыслимо», обсуждение которых читатель найдет в главе III настоящей монографии.

<sup>23</sup> ὅς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ διδεδεῖ οὔτε ὃ μὴ διδεδεῖ; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γέ διδεν ζῆτοῖ - διδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γέ τοιοῦτόν ζητήσεως οὔτε ὃ μὴ διδεν - οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. Перевод дается по изданию: *Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор* / под ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999. С. 588. Греческий текст цитируется по изданию: *Platonis opera. V. 3. Meno (St II.70a–100c)* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968).

<sup>24</sup> Подробнее о месте «многознания» в эпистемологическом учении Гераклита см. в § 2.2 данной главы.

<sup>25</sup> Более привычным является перевод «Я искал самого себя», но в свете того, что мы сказали о новом типе поиска, нам показалось уместным сделать акцент на этот тип поиска в данном фрагменте.

Подведем краткий итог сказанному: обрести, т. е. непосредственно обнаружить, увидеть, ухватить то, что скрыто в глубине вещей (εὐρίσκω) (как в вышеупомянутом 67 Mch), или то, что парадоксально (ср.: 27 Mch), согласно Гераклиту, невозможно; его можно только исследовать (δίζημαι), т. е. отыскивать в том, что нам уже известно, в том самом многознании, которое само по себе никакой ценности не несет, бесценны только те крупницы истины, которые подобны песчинкам золота в руде. Только в том случае, если человек знает, что именно он ищет (а для этого необходимы процедуры перевода из скрытого в явное), его поиск увенчается успехом. Таким образом, δίζημαι – это особый (философский) способ поиска, исследования, который контрастирует с многознанием, приобретаемым посредством εὐρίσκω, знания энциклопедистов, обращенного на простое перечисление объектов и не претендующего на поиск общего в уже известных вещах (16 Mch). Иными словами, то, что мы найдем непосредственно, например данное органам чувств, не будет подлинным знанием: мы только откроем нечто, но не узнаем, поскольку не исследуем его суть.

Гераклит полагает, что подлинное знание о вещах, достигнутое через δίζημαι, может быть выражено только через речь (логос). Тогда речь как средство выражения знания об истине или о подлинном существе сама становится объективно истинной. Вслед за Гераклитом, эту мысль подхватит Парменид и, подводя своеобразный итог, переформулирует ее следующим образом: достичь подлинного содержания мира возможно только посредством логических доказательств, не столько в пространстве мышления (поскольку первейшая мыслительная способность, νόος, схватывает истину мгновенно, без доказательств), сколько в пространстве речи.

В рамках понимания места и роли δίζημαι, «исследовательского поиска», в теории познания Гераклита следует рассмотреть еще один момент, который непосредственно связан с тем, каким образом соотносится реконструкция учения Гераклита как рационалистического и возможное использование им характерного для оракулов стиля. Многие увидят здесь противоречие, либо скажут, что использование характерного жанра или стиля оракулов как раз и характеризует Гераклита скорее как провозвестника некой новой религии, но отнюдь не рационального философа с проработанной теоретико-познавательной позицией. Итак, наш тезис состоит в том, что даже если признать, что стиль Гераклита оракульский, это не противоречит его рационалистической позиции, и далее постараемся его обосновать.

У. Гатри приводит один пассаж из Геродота, который, и не только по его мнению, весьма интересен в сравнении с Гераклитом<sup>26</sup>. Геродот пове-

---

<sup>26</sup> Guthrie W. K. C. A History of the Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1962. V. 1: The Earliest Presocratics and the Pythagoreans. P. 418.

стует, что накануне войны с персами афиняне обратились к оракулу и получили совет опираться на деревянную стену. «Много разных мнений было высказано теми, кто искал [значение] оракула» (γνώμαι καὶ ἄλλαι πολλὰ ἐγίνοντο διζημένων τὸ μαντήιον) (*Herod. Hist.* VII, 142, 4)<sup>27</sup>. Очевидно, что значение διζημένων здесь не «вопросать» оракула и не искать его, поскольку послы уже побывали у оракула и получили ответ. Это именно поиск скрытых значений в явном наличном стихе. У Гатри видит сходство данного пассажа из Геродота с гераклитовским «Я искал (ἐδιζήσαμην) самого себя» (15 Mch), указывая, что Гераклит старался обнаружить свою собственную истинную природу<sup>28</sup>. Из этого тезиса Гатри можно, на наш взгляд, вывести следующее. Можно допустить, конечно, что Гераклит полагал себя оракулом, тем, кто предлагает высказывания с явным звучанием, но скрытым содержанием. Но, в таком случае, это противоречит фрагменту 1 Mch, в котором Гераклит призывает слушать не его самого, но некую речь, некий для всех универсальный логос, который обычно все и не слышат. Вероятно, Гераклит мог подразумевать здесь скрытое содержание речи оракула, но тогда он выступает уже не в роли самого оракула, а скорее пифии, которая только передает слова оракула. При этом становится непонятным поиск самого себя – несколько странное занятие для пифии или пророка, роль которых состоит в посредничестве, в передаче оракула, а не в его трактовке, а ведь Гераклит исследует не только природу, но и себя. В таком случае, Гераклит действительно больше схож не с пророком или оракулом, а с афинянами из геродотовского пассажа – с теми, кто, получив ответ оракула, всегда обладающий как поверхностным значением, так и тем, которое скрыто, вынужден предлагать множество вариантов толкований, из которых только один следует выбрать как подлинный. Иными словами, только одно суждение из множества, один-единственный логос будет явным, т. е. таким, который отражает подлинное положение вещей, что и требовалось отыскать. Тогда поиск подлинного содержания мира осуществляется, согласно Гераклиту, аналогичным образом.

---

<sup>27</sup> В русском переводе Г. А. Стратановского ускользает момент исследования, поиска множества вариантов: «Афиняне старались разгадать смысл изречения, и по этому поводу, между прочим, высказывались главным образом два таких противоположных мнения...» (*Геродот. История: в 9 т. / пер. и прим. Г. А. Стратановского. М.: Ладомир, 1999. 740 с.*). Перевод и комментарий Ф. Г. Мищенко (изданный в 1888 г.) остался нам не доступен. Греческий текст цитируется по изданию: *Historiae / Ed. Ph.-E. Legrand. Herodote. Histoires, 9 vols. P.: Les Belles Lettres. 1951. V. 7.*

<sup>28</sup> *Guthrie W. K. C. A History of the Greek Philosophy. P. 418.*

В этой же связи любопытным оказывается и еще один фрагмент – 14 Mch, «владыка, чье прорицалище находится в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, но дает знамения (σημαίνει)». М. Маркович<sup>29</sup> комментирует этот фрагмент следующим образом: «Сказанное представляется образом (метафорой); его импликация может быть следующей: “Поскольку Аполлон не высказывает всего (100 %), и не скрывает всего (0 %), но обнаруживает только часть истины (50 %), постольку и Логос внутри вещей и не недоступен человеческому познанию (0 %) и не самоочевиден (100 %), но требует интеллектуальных усилий от человека”, т. е. проницательность (insight) или способность корректной интерпретации знаков передается от Логоса к чувствам... В случае с Аполлоном аллюзии к Логосу кажутся наиболее правдоподобными, чем “темный оракульский стиль Гераклита”, как обычно интерпретируют этот фрагмент». Мы полностью поддерживаем это справедливое высказывание М. Марковича.

Итак, понятия «явное» и «скрытое» (φανερός и ἀφανές) и проблематика, с ними связанная, являются важными составляющими теоретико-познавательного учения Гераклита. Для него понятия «явное» и «неявное» оказываются если еще не четкими философскими категориями или составляющими философского словаря, то в любом случае они представляют собой некоторые попытки продвинуться в направлении его формирования. Когда, например, собеседники Сократа на цепь доказательств или рассуждений при рассмотрении того или иного вопроса, соглашаясь, отвечают «ясно» или «очевидно», то, с одной стороны, это слова, относящиеся к общеупотребительной лексике без претензий на понятийный аппарат, но с другой стороны, они произносятся именно в связке с доказательными положениями как способом перевода того, что было неявным, в явное, доказанное.

В предыдущем разделе мы показали, что проблема «явного» и «неявного» была поставлена Гераклитом. Потом к этой проблеме неоднократно возвращались многие поколения античных философов, в том числе Платон и Секст Эмпирик. О последнем мы скажем ниже, здесь же дадим краткую и условную схему того, как эта же самая проблема развивается у Платона. Итак, проблема «явного» и «неявного» у Платона достаточно четко представлена, но в несколько ином, чем у Гераклита терминологическом ключе. Платон говорит о зримом и незримом, что вполне последовательно отражает его построения онтологии мира идей как перехода от видимого глазами к умозрительному. Сразу отметим, что, несмотря на поиск решения одной и той же проблемы, оба философа решают различные гносеологи-

---

<sup>29</sup> *Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text With a Short Commentary. Venezuela, 1967. P. 51.

ческие задачи и ведут разного рода поиск. Для Гераклита гносеологический проблемный срез преимущественно выстраивается вокруг вопроса «как мы познаем» или вокруг соотношения познания явного и неявного, т. е. в рамках осмысления процесса познания; для Платона более важным представляется вопрос «что такое знание» или «что мы познаем», т. е. он в большей степени сосредоточен на структуре знания. Итак, Платон задает свой собственный терминологический контекст. В «Федоне» Платон устанавливает два вида сущего – «зримое и безвидное» (δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ ἀίδηρον). При этом безвидное и незримое всегда неизменно и постижимо только с помощью размышления (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), а зримое непрерывно изменяется, и его можно «ощупать, или увидеть, или осязть с помощью какого-либо из чувств». Вместе с признанием значения всех чувственных восприятий наиболее значимая роль отводится именно зрению и тому, что доступно зрению, поскольку в системе Платона именно эта способность лежит в основании иерархизации разделов зримого и умопостигаемого (незримого) (ὄρατόν и νοητόν или ἀόρατον) (*Resp.*, 509 d 4, 529 b 5; 509 d 6 – 510 b 9). Видно, что и Платон, конкретизируя понятия, в целом сохраняет смысл сказанного Гераклитом, разводя доступное и недоступное органам чувств. И Платон уже отчетливо представляет, что недоступное органам чувств познается не телом, а только душой, и когда «она ведет исследование сама по себе... мы называем это разумением» (φρόνησις) (*Phed.*, 79 d).

Терминология «явного» и «неявного», характерная для Гераклита, у Платона встречается преимущественно в обыденном смысле, таком, как мы указали выше. Тем не менее, терминологический слой, аналогичный учению Гераклита, мы также можем зафиксировать у Платона. В «Софисте» (*Soph.*, 232 с1–с4) выдвигаются четыре возможных положения для спора. Это, во-первых, способность «спорить о божественных делах, скрытых от большинства» (περὶ τῶν θείων, ὅς ἀφανῆ τοῖς πολλοῖς); во-вторых, это может быть спор «относительно земных, небесных и тому подобных очевидных явлениях» (τί δ' ὅσα φανερά γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα); в-третьих, о возникновении и бытии, и, наконец, о законах и государстве. Как видим, половина из них непосредственно сводима к положениям Гераклита с тем лишь исключением, что здесь о скрытом говорится в сугубо теологическом ключе, тогда как для Гераклита неважно, о каком виде неявного идет речь, он имеет в виду *любое неявное*.



### 1.3. Роль φαῦρός и ἀφανές в процессе познания: иерархия чувственных восприятий как основа перевода неявного в явное

Каким же образом следует понимать в учении Гераклита φαῦρός и ἀφανές и какой представляется их роль в процессе познания? В первую очередь, следует помнить, что именно эти понятия определяют своего рода основания для установления способа познания, являясь исходными при делении Гераклитом бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни.

Существует два возможных варианта перевода этих терминов, на основании которых, собственно, и можно установить вероятные направления в подборе решений относительно определения способа познания у Гераклита.

В первом случае проблема познания характеризуется как познание «зримого—незримого». Такой перевод φαῦρός и ἀφανές, пожалуй, не будет являться буквальным, но он соответствует уровню чувственных ощущений, обозначенному во фрагменте 5 Mch (в передаче Ипполита и не без учета заданного им контекста). В переводе А. В. Лебедева он звучит так: «О том же, что [Всеобщий отец] зрим (δρατὸς) и не сокрыт для людей, он говорит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю” (ὄσον ὄψις ἀκοή, μάθησις, τὰῦτα ἐγὼ προτιμέω), т. е. зримое не незримому»; там же: «Гераклит явные вещи ценит в равной мере с неявными, исходя из того, что явное и неявное образуют единство»<sup>30</sup>. Иными словами, речь в этом фрагменте идет о том, что можно увидеть глазами или воспринять с помощью иных органов чувств и о том, что им не дано. Если мы вслед за М. Марковичем слово μάθησις поставим в один ряд с чувственными восприятиями, стараясь сохранить сенсуалистский контекст, как восприятие, ощущение («perception»), понимание, мнение («apprehension»), или чей-то личный опыт или переживание («experience»), т. е. все то, что должно указывать на полноту, весь спектр чувственных восприятий, опуская здесь рассудочную область<sup>31</sup>, то при подобной трактовке у нас возникнет определенное затруднение. Своим высказыванием относительно 5 Mch Ипполит ясно дает понять, что у Гераклита речь здесь идет не только о явном (данном органам чувств), но и о неявном. При этом вышеприведенная

<sup>30</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 191.

<sup>31</sup> Marcovich при этом ссылается на аналогичное видение перевода у W. Nestle и Kirk-Raven. – *M. Marcovich. Heraclitus...* P. 21. Свое более подробное понимание и варианты перевода мы представим ниже – в следующем параграфе.

трактовка не учитывает наличие неявного (того, что не дано на чувственном уровне) и способ его познания. Более того, из такой интерпретации следует, что Гераклит предпочитает только чувственный опыт и тем самым примыкает к лагерю сенсуалистов. Тогда при такой трактовке все то, что является ощущаемым и на основании чего формируется мнение, очевидно, познаваемо, и, получается, что именно такой подход предпочтителен для Гераклита, как это следует из его собственных, приведенных выше слов во фрагменте. Но тогда ответ на вопрос, как познавать чувственно данное (такое как зримое), очевиден, а вопрос, каковы способы познания незримого, того, что скрыто и недоступно органам чувств, остается открытым.

На основании всего сказанного перейдем к рассмотрению второго варианта, который более убедительно раскрывает проблему «явного и неявного» и содержание процесса познания у Гераклита.

Именно во втором варианте перевода проблема познания может быть интерпретирована как собственно познание «явного и неявного». Мы исходим из того, что слово  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  буквально означает узнавание, знание и обучение или акт познания и достижения знания<sup>32</sup>, и, разумеется, такой смысл сразу переводит нас из области чувственного восприятия в область рационального осмысления действительности. Более того,  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  указывает на связь с математическим знанием и тем самым с умопостигаемым. Именно поэтому мы можем соотнести  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  с рационалистическими критериями в обработке чувственных данных, подразумевая конкретный способ формирования или получения знания и тем самым добавляя еще один способ познания к упомянутому прежде непосредственному восприятию органами чувств. В этом случае фрагмент 5 Mch может быть интерпретирован следующим образом: «Что можно воспринимать чувствами и обрабатывать разумом, то я предпочитаю». В таком случае хорошо видно, что Гераклит специально оговаривает, что именно он предпочитает из имеющегося набора вариантов, и очевидно должно быть то, от чего он отказывается. Осмелимся предположить, что при такой интерпретации тем, от чего он отказывается, может быть только религиозный опыт мистического откровения или непосредственного (интуитивного) схватывания<sup>33</sup>; иными словами, любой способ иррационального познания, который и представляется неприемлемым для Гераклита.

Чтобы двигаться дальше, мы должны определиться с тем, что же именно следует называть «явным» или «неявным». На наш взгляд, в докт-

---

<sup>32</sup> *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.*

<sup>33</sup> Мы будем различать иррациональное толкование интуиции и рациональное ее понимание. Подробнее об этом речь пойдет ниже.

рине Гераклита можно реконструировать два типа явного или очевидного. Первый тип – это наглядное или непосредственное явное; очевидно, такое, с которым имеют дело органы чувств, то, что формируется в результате чувственного познания (здесь, на этом этапе, для нас пока не существенно различать знание и мнение). Второй тип явного связан со сферой ума, а именно – его ноэтическая способность, поскольку *нус* (*νόος*) обладает способностью не дискурсивного, мгновенного получения знания (об этой способности мы будем подробно писать в следующем параграфе данной главы). При этом мы можем указать на ценностную иерархию этих типов, и второй тип явного, как нам кажется, для Гераклита предпочтительнее.

Точно так же мы можем указать и на два типа неявного. Вот здесь мнение уже существенно, и оно же будет представлять первый тип, т. е. это такие представления, которые можно посредством обоснования перевести в явное, доказанное, и только тогда оно становится знанием. Второй тип неявного – логическое или дискурсивное явное, такое, которое возникает в процессе доказывания, аргументации, т. е. в процессе перевода неявного в явное тем или иным способом, т. е. требует процедуры обоснования, рационализации.

Итак, прочтение учения Гераклита только в сенсуалистском ключе влечет за собой ряд трудностей. Некоторые варианты истолкования значений использованных у Гераклита слов показывают, что у нас есть основания двигаться в своей реконструкции дальше, в сторону рационализма. Более того, ряд других фрагментов позволяет нам дать дополнительные обоснования именно для рационалистической схемы, т. е. более или менее успешно реконструировать своего рода иерархию чувственных восприятий и, далее, рационального познания с учетом схемы перевода неявного в явное. Рассмотрим подробнее эти фрагменты.

Итак, соотнося уровень достоверности чувственных данных, Гераклит утверждает, что «глаза – более точные свидетели, чем уши» (6 Mch). Вероятно, в поддержку этого же тезиса выступает и фрагмент 21 Mch – один из немногих пространных фрагментов: «Люди ошибались в своих знаниях о явном (*τῶν φανερῶν*), подобно Гомеру, который считался мудрейшим среди всех эллинов. Ибо тот был обманут детьми, убивавшими вшей, которые сказали ему: “Что мы увидели и поймали, то потеряли, а что мы не увидели и не поймали, то мы носим с собой”». С одной стороны, очевидно загадка детей устами Гераклита демонстрирует парадоксы отношения явного и неявного, ведь «что поймали, то потеряли» вполне отражает отношение Гераклита к явному как к мнению – имея мнение, многие им и довольствуются, не обретая подлинного знания: явное вводит людей в заблуждение. С другой стороны, Гомер был лишен главного свидетеля занятия

детей – ведь если бы Гомер, не будучи слепым, мог видеть, как дети отыскивают вшей, то понял бы смысл загадки и не обманулся.

Но, как полагает Гераклит, бывают ситуации, когда свидетельства глаз тоже недостаточны: «плохие свидетели людям глаза и уши, варварские души имеющим» (13 Mch). Секст Эмпирик, цитируя этот фрагмент, дает весьма меткий комментарий: βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. А. В. Лебедев переводит эту фразу так: «Варварским душам свойственно верить иррациональным ощущениям»<sup>34</sup>. Мы же больше склоняемся к переводу А. Ф. Лосева: «Питать доверие к неразумным чувственным восприятиям свойственно варварским душам» (*Adv. Math.* VII, 126. 8–127.1)<sup>35</sup>. Дело в том, что ἀλόγοις в западных переводах часто понимается как «иррациональное», в частности, так переводят это слово у Аристотеля для обозначения той части души, которая выполняет питательные функции и имеется не только у человека, но у животных и растений<sup>36</sup>. Е. В. Орлов полагает, что лучшим переводом для такой части души у Аристотеля было бы слово «бессловесный». Справедливы его замечания и в том случае, если применить их к данному пассажию Секста Эмпирика, поскольку неологизм «иррациональные ощущения» кажется нам довольно странным: ощущения не являются, видимо, тем, что непостижимо разумом, хотя одно из значений этого слова – «невыразимый в логических понятиях» – вполне соответствует смыслу «ἄλογον». Кроме того, должны ли мы тогда признать, что существует и некий противоположный тип ощущений – «рациональные ощущения»? На наш взгляд, и «иррациональные ощущения», и «рациональные ощущения» в некотором смысле оказываются оксюмороном. Мы, конечно, можем рассуждать рационально об ощущениях, но приписывать им самим такой способности у нас нет оснований. В любом случае, если речь идет о душе с логосом, это душа разумного существа, человека, а если душа – без логоса, то это животное или растение. Получается, что носителей варварских душ Гераклит фактически уподобил животным.

Тогда любопытно, кого же имел в виду Гераклит, говоря о «варварских душах»? Очевидно, он подразумевает не тех, кто не говорит на греческом – не-эллинов, – а тех, кто «имеет души, которые не понимают своего языка» (именно такой перевод дает М. Маркович<sup>37</sup>), поскольку именно к согражданам-эллинам обращался Гераклит, но они, утверждает он, также не понимают логоса, даже выслушав его однажды. Человек, не владеющий

---

<sup>34</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 193.

<sup>35</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых* // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 86.

<sup>36</sup> Далее, в главе V, этот вопрос более подробно рассматривается Е. В. Орловым.

<sup>37</sup> *Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary.* P. 47.

чужим языком (и речью), вынужденный в общении обходиться без языка, оказывается «бессловесным», что делает его словно неразумным, поскольку он не может ничего ни понять, ни объяснить. Такова аналогия Гераклита для тех «неразумных» душ (и их обладателей), которым ни глаза, ни уши, никакие чувственные восприятия вообще никогда не дадут ясного представления о чем-либо.

Итак, большинство людей, как полагает Гераклит, обладает именно такими душами, бессловесными и варварскими, не понимающими *необходимого* языка, логоса, а потому, даже слыша речь, они не воспринимают ее значения. Эта мысль высказана им в следующем фрагменте: «Не понявшие, услышав...» (ἀξύνετοι ἀκούσαντες) (2 Mch). Гераклит повторяет этот тезис не один раз. Самый известный его фрагмент полностью посвящен развитию именно этой мысли (1 Mch):

(1) «Вот эту речь вот здесь существующую всегда не понимают люди: и прежде, чем услышать, и услышав хоть раз<sup>38</sup> (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔοντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον);

(2) ведь хотя все совершается в соответствии с этой речью, ведут себя словно незнающие, пытаясь осуществить и слова, и дела,

(3) тогда как я рассказываю, по природе различая каждое [среди слов и дел] и объясняю его как оно есть.

(4) Тогда как другие люди остаются не знающими, что делали после того как проснутся, и забывают, что делали, когда уснут».

Не только в этом пассаже, но и в ряде других, как мы отмечали выше, Гераклит постоянно указывает, что те, кто не слышит подлинного значения речи, подобны спящим, он подчеркивает тем самым, что эти люди находятся словно бы в другой реальности, и их парадоксальное состояние он тоже все время подчеркивает: «услышали, но не поняли», «присутствуя отсутствуют». Еще на один важный момент в этом пассаже мы должны обратить внимание, а именно на то, что человеческое непонимание в 1 Mch Гераклит выражает с помощью слова ἀξύνετοι (τὸ ξύνετον передает смысл знания, проницательности и в какой-то мере мудрости) – т. е. еще один способ познания, более «совершенный», чем μάθησις: не просто получение знания, а его осмысление, понимание. К значению и месту этого слова в ге-

---

<sup>38</sup> По мнению М. Марковича, «всегда» (αἰεὶ) относится скорее к «не понимают» (ἀξύνετοι), чем к «существующую» (ἔοντος). – Подробный комментарий оснований для такой трактовки см. *Marcovich M. Heraclitus. 1967. P. 9.* Поэтому смысловое чтение в данном пассаже «Речь, которая существует вечно» некорректно, корректным будет «Эту речь люди всегда не понимают».

раклитовской эпистемологии мы подробно обратимся в следующем параграфе.

Каким же образом можно приблизиться к пониманию, познанию? Для подлинного познания, с точки зрения Гераклита, оказывается недостаточно одних только чувственных восприятий, и в этом случае познание осуществляется в сфере неявного, которая доступна с помощью разума. Но очевидно и то, что исключить чувственные восприятия невозможно, поскольку прежде чем рационально познавать нечто, его нужно для начала услышать (логос).

Еще один вариант или способ приближения к постижению чего бы то ни было встречается у Гераклита – он выражен перефразированной знаменитой формулой «познай самого себя». Многократно это высказывание повторяет Платон в разных диалогах («Хармид», «Протагор», «Алкивиад»). Платон приписывает создание этой фразы семи мудрецам (*Prot.* 343 a1–b3), полагая, что именно они выразили таким образом свою мудрость и написали ее в храме в Дельфах словами «Γνώθι σαυτόν». В «Хармиде» (*Charm.* 164d4–165b6) 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 Γνώθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταυτόν, ὡς τὰ γράμματα φησιν<sup>39</sup>)». Здесь важно, что слова Крития (к какому бы выводу они с Сократом не пришли в конце рассуждения) совпадают с точкой зрения Гераклита, по крайней мере, такой, какой мы можем ее реконструировать из фрагментов, за исключением одной детали. Перефразируя «Γνώθι σαυτόν», Гераклит говорит «ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν» – «Я исследовал самого себя» (15 Mch), полностью следуя тому самому новому – философскому – способу разыскания, исследования истины, который выражается в слове δίζημαι. Способ такого самопознания, как и у Крития, выражен Гераклитом в слове φρόνησις (букв. – рассудительность, восприятие, понимание, мысль, и еще ряд значений, которые несут некоторую личностную нагрузку). Отражает содержание этого понятия фрагмент 23 Mch (a) (и его разночтения и парафразы в частях (d<sup>1</sup>, e, f):

- (a) Те, кто собираются говорить с умом (ξὺν νόωι), должны крепко опираться на общее для всего именно так, как полис [опирается] на законы и даже более:

---

<sup>39</sup> Греческий текст цитируется по: *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. *Charmides* (St II.153a–176d). Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968). V. 3.

- 5 поскольку совокупность всех человеческих законов  
основана на одном, божественном;  
поскольку могущество свое он простирает, насколько желает,  
и достаточен для всех,  
и всесозидающий.
- 10 Вот почему должно следовать общему.  
Но хотя речь есть общая,  
Многие живут, как если бы свою личную имели рассудительность (τοῦ λόγου  
δ' ἔοντος ζῶντο ἴδιαν ἔχοντος φρόνησιν).

(d<sup>1</sup>): Рассудительность есть общая для всех – ζῶνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

(e): Всем людям дана возможность познавать себя и быть благоразумными –  
ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν<sup>40</sup>.

(f): Благоразумие – величайшая добродетель, и мудрость – говорить истину и  
действовать согласно природе, схватывая чувствами (понимая) – σωφρονεῖν  
ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθεία λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

Разумеется, Стобей, в переложении которого исходная мысль Гераклита дошла до нас, интерпретировал ее в близком и понятном ему философском ключе, сопрягая идею Гераклита с понятием добродетели. Конечно, если переводить эти фрагменты, делая поправку на источник (Стобей), время его написания и философскую атмосферу этого времени, то перевод А. В. Лебедевым<sup>41</sup> пассажей (e) и (f) будет оправданным: «Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными» и «Целомудрие – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осозная». 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 [...]. Нужно сказать, что и М. Маркович, которому не чужда была реконструкция гносеологического содержания учения Гераклита, трактует здесь φρόνησις как «религиозно-этические нормы или мудрость»<sup>42</sup>. Правда, он при этом не забывает упомянуть и вариант альтернативной интерпретации<sup>43</sup>: «это одновременно и идея актуального восприятия и то, что способствует делать правильные выводы на основании этого

<sup>40</sup> Данный пассаж дошел в цитировании Стобея (Stob. III, 5, 6), и Стобей, как видим, использует для передачи «познания себя» платоновский вариант слова, а не тот, который стоял в оригинальной цитате Гераклита (ἐδίζησάμην ἑμεωυτόν).

<sup>41</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 198.

<sup>42</sup> *Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. P. 96.

<sup>43</sup> *Ibid.*; *Kirk G. S.* Heraclitus, the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954 (reprint with corrections 1962). P. 61.

восприятия», и это верно, так как φρόνησις всегда связан с единичным восприятием, чувственными данными и – у Аристотеля – с 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, из которых уже следствием являются 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 так же и богиня Софросуне 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.

Смещая акцент в переводе гераклитовских строк на значение «целомудренности», а не на значения «самоконтроля, предусмотрительности, здравомыслия», мы делаем Гераклита певцом социальных и нравственных норм, а значение рациональной деятельности в познании остается в стороне. Именно поэтому мы предпочитаем наш вариант перевода σφρονεῖν как благоразумия.

Итак, Гераклит начинает с того, что исследует самого себя. Именно этот поиск, исследование привели его, судя по всему, к выводу, что рассудительность у всех людей общая и это позволяет всем познавать себя и быть σφρονεῖν, т. е. обладать здравым умом, контролировать себя. При этом Гераклит специально оговаривает тот момент, что φρόνησις – это такой способ (такая добродетель), придерживаясь которой, человек в состоянии достичь мудрости. Важный момент в 23 f Mch, если признать его аутентичным, – это то, что Гераклит еще раз возвращается к тому, что проговорил в 1 Mch, т. е. указывает на порядок действий в процессе познания: истина проговаривается в речи, действия осуществляются по природе, и то и другое должно быть прежде понято (условие наличия не-варварской, постигающей души)<sup>44</sup>. Наделенность рассудительностью – это важный элемент, делающий человека человеком и позволяющий ему мыслить.

Таким образом, мы выделили пять познавательных способностей в гносеологии Гераклита: ὄψις – ἄκοή – чувственные восприятия; μάθεσις –

---

<sup>44</sup> Но даже если это высказывание не аутентично и Стобей только передает мысль Гераклита, то и в этом случае наша реконструкция вполне убедительна: Стобей понимает процесс познания таким же образом.



получение упорядоченного знания на основании чувственных восприятий; τὸ ξυνητόν – необходимость придерживаться *общего*, что мы охарактеризовали бы как способность к формулированию общих понятий или положений и предпосылку для дедуктивного вывода; φρόνησις – инструмент самопознания и рассудительность. Все перечисленные способности в каком-то смысле инструментальны, с их помощью осуществляется познание, но в системе Гераклита есть место и для условия познания. Этим условием являются определенные свойства души, такие, которые позволяют душе приобщиться к подлинному знанию. Выше мы видели, что одним из таких свойств души является аллегорически выраженное «не-варварское» ее состояние, т. е. возможность понимать речь (логос), знать язык, на котором произносится истина. Другим важным критерием для познания души является различение Гераклитом «влажной души» и «сухой души». Но данный вопрос относится уже к области гераклитовской психологии, здесь мы его касаться не будем. Подчеркнем только тот момент, что гносеология у Гераклита действительно занимает важное место во всей структуре его учения, поскольку основания психологии у него оказываются также укорененными в гносеологии.

Все вышеперечисленные способности, разумеется, ведут к правильному познанию сути вещей, но для того, чтобы познание состоялось, необходимо еще одно условие – наличие ума, который, по сути, является условием для реализации вышеперечисленных способностей. О том, каково понимание ума у Гераклита и какое место он занимает в процессе познания, речь пойдет ниже.

## **§ 2. Интеллектуальные способности: проникновение в суть вещей**

### **2.1. О связи понятий νόος и ξύνεσις у Гераклита**

По нашему убеждению, существует догераклитовское и послегераклитовское содержание понятия νόος<sup>1</sup>. В свою очередь сам Гераклит определенным образом различает понятия мудрости и ума, которые коррелируют с греческими τὸ σοφόν и νόος.

Обратимся к ряду фрагментов, отражающих отношение Гераклита к мудрости. «Те, кто собираются говорить с умом (ξὺν νόῳ), должны крепко опираться на общее для всего именно так, как полис [опирается] на законы

---

<sup>1</sup> Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб., 2007. С. 140 и след.

и даже более: поскольку совокупность всех человеческих законов основана на одном, божественном» (23 Mch). Как кажется, именно Логос открывает Гераклиту знание о Мудром (26 Mch)<sup>2</sup>. Трудности в интерпретации данного фрагмента и приведенные далее пассажи не позволяют однозначно признать, что в учении Гераклита имелось представление о Мудром Существе, но и отрицать это в полной мере мы не можем. «Из тех, чьи речи [доктрины, учения] я слышал (изучал), никто не достиг понимания того, что Мудрое отдельно от любой другой вещи (идеи) (ὄτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον)» (83 Mch); «Одно (существо) единственное (истинно) Мудрое (τὸ σοφόν), желающее и не желающее называться именем Зевса» (84 Mch), «Мудрость (τὸ σοφόν) есть одна вещь: знать Мысль (γνώμην), посредством которой все вещи управляются через все (следуют по определенному пути) (πάντα διὰ πάντων)» (85 Mch)<sup>3</sup>. Итак, очевидно, что

---

<sup>2</sup> Согласно интерпретации А. В. Лебедева, открывшаяся при этом мудрость (σοφόν) означает всеведение («знать все как одно» – ἐν πάντα εἶναι), а имеющаяся здесь синтаксическая двусмысленность допускает еще один вариант перевода: «Есть только одно мудрое существо, которое знает все» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 199). Перевод Марковичем этого фрагмента выглядит следующим образом: «Если услышали [и поняли] не меня, но Логос, то мудро согласиться с тем, что все вещи есть одно». При этом Маркович допускает, что Логос в данном случае персонифицирован, а σοφόν ἐστὶν указывает на логическую необходимость согласия с выдвинутым положением (а не на персонификацию мудрости) (Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. P. 113 ff). Приведенные в том абзаце переводы Гераклита даны по указанной работе – М. Marcovich.

<sup>3</sup> Согласно мнению М. Марковича (Marcovich), в данном фрагменте τὸ σοφόν означает человеческую мудрость, а все попытки интерпретировать здесь это понятие как мудрость бога (божественный принцип) приводят к невозможным чтениям. Более известен перевод этого фрагмента А. В. Лебедевым: «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум (Γνώμη), могущий править всей Вселенной» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 239). Лебедев переводит γνώμην как Ум, ставя его в скобках в *номинативе* (в тексте фрагмента – *аккузативе*), но как кажется, основное значение γνώμη – это назидательная мысль или сентенция общего характера (ср. изречения Семи мудрецов). Поскольку такого сорта сентенции, как считалось, приходили человеку «свыше», благодаря своего рода божественному озарению, то можно понимать γνώμην как нечто, включающее в себя (или даже как сам) божественный направляющий принцип. Но существует ряд возражений против такого персонифицированного прочтения (Heidel, Gigon, Kirk) (см. Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. P. 451). В смысловом отношении нам ближе перевод Кирка «true judgement», но в лексическом отношении перевод Марковича «Thought» корректнее. Именно поэтому мы принимаем перевод «Мысль».

Мудрость или ее носитель (в том случае, если мы согласимся с концепцией Мудрого Существа в доктрине Гераклита) понимаются как нечто отличное, отдельное от всего другого. Разумность, согласно Гераклиту, является качеством божественной природы, человек же разумной способности не имеет (90 Mch). Точнее сказать, человек не обладает божественными логосами (γνώμας); а божественные они именно потому, что приходят извне, не имея их сам, человек может их обрести только посредством ума. Причем, различая природу божественной и человеческой мудрости, Гераклит делает это и на уровне языка: для него божественная мудрость задается через понятие τὸ σοφόν, а человеческая – понимается как νόος. По отношению к божеству употребляются слова τὸ σοφόν и γνώμην. Какой же именно смысл вкладывает Гераклит в понятие νόος?

У Гераклита понятие νόος и его производные употребляются всего в трех фрагментах и всегда только по отношению к человеческим познавательным способностям. Малое число и краткость фрагментов, тем не менее, не препятствуют восстановлению целостного концептуального содержания точки зрения Гераклита.

Снова вернемся к 23 Mch в его греческом варианте ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολλὸ ἰσχυροτέπως: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὄκοσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Русские переводчики фрагментов Гераклита единодушны в понимании ξὺν νόῳ, и, как нам думается, это единство мнения опирается на перевод Г. Дильса «с умом» (mit Verstand) <sup>4</sup>. Перевод фрагментов В. Нилендера, как сообщает автор перевода, сделан с издания Дильса <sup>5</sup> и предлагает аналогичный вариант – «с умом» <sup>6</sup>, тот же вариант находим и в переводе А. В. Лебедева <sup>7</sup>, автора наиболее полного отечественного издания переводов фрагментов досократиков, несмотря на то, что в переводе фрагментов Гераклита он основывался на издании Марковича <sup>8</sup>. М. Дынник, хотя и не оговаривает этого момента, полностью основывает свой перевод

---

<sup>4</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Griechisch und deutsch H. Diels. Elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. Zürich, Berlin: Weidmannsche verlagshandlung, 1964. V. I. S. 176.

<sup>5</sup> *Гераклит Ефесский*. Фрагменты / пер. В. Нилендера. М., 1910. С. viii.

<sup>6</sup> Там же. С. 41.

<sup>7</sup> Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1. 576 с.

<sup>8</sup> *Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Venezuela, 1967.

на издании Дильса, включая последовательность и нумерацию фрагментов, хотя и полностью опускает контекст цитатора и приложения (кстати, сохраненные в издании Нилендера); в качестве перевода Дынник предлагает слово «умно»<sup>9</sup>. А. О. Маковельский, также опираясь на издание Дильса, предлагает зачастую, помимо собственных, переводы, примечания и пояснения других исследователей<sup>10</sup>, но, к сожалению, никак при этом не комментирует фр. 114 DK; его перевод – «разумно»]<sup>11</sup>. Во всех этих вариантах, однако, утрачивается исходный смысл понятия *vóos* и вместе с ним та мысль, которая была вложена в это слово и этот фрагмент Гераклитом.

В западной традиции перевода понятия *vóos* у досократиков мнения разделились. Одна из ветвей этой традиции, как и отечественная, полагается, по-видимому, на перевод Дильса и переносит на это понятие более позднее содержание – классические и постклассические значения слова. Другая (ее отчетливо выразил один из ведущих представителей школы немецкой классической филологии прошлого века Курт фон Фритц<sup>12</sup>) будет рассмотрена ниже, она и представляется нам как выражающая концепцию, которая наиболее четко отражает содержание рассматриваемого понятия у Гераклита.

Как указал К. фон Фритц, этимологически слова *noos* и *noein* происходят, наиболее вероятно, от корня, означающего «нюхать» или «обонять», а последующее распознавание объекта приводит к реализации определенной ситуации, особенно в случае ситуации сильного эмоционального

---

<sup>9</sup> Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общая ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. М., 1955. С. 51.

<sup>10</sup> Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований: Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доктографического и биографического материала Александра Маковельского. Ч. I: Доэлеатовский период. Казань: Изд. книжного магазина М. А. Голубева, 1914. 211 с. А. Маковельский дает негативную оценку переводу Нилендера, заявляя, что «к сожалению, переводчики и истолкователи Гераклита нередко темнее, чем он сам (напр., В. Нилендер)». (Досократики, 1914. С. 147, сн. 1). Можно ли перенести эту же оценку на Дильса, переводом которого пользовался В. Нилендер?

<sup>11</sup> Досократики. 1914. С. 165.

<sup>12</sup> Понятию *noos* К. фон Фритц посвятил несколько статей, в которых подробно рассмотрел развитие понятия и его дериватов от Гомера до Анаксагора: *Nous and Noein in the Homeric Poems* // *Classical Philology*. 1943. V. 38. P. 79–93; *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy* // *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays* / Ed. by A.P.D. Mourelatos. Anchor Press. Doubleday; New York, 1974; *Der NOYΣ des Anaxagoras* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1964. № 9. S. 87–102.

потрясения и вообще любой важной ситуации<sup>13</sup>. Как кажется, исходное значение слова сопоставимо с русским «чутья» в контексте познания.

Это исходное значение получает разные производные, которые намечены у Гомера. Анализируя значения *noos* и *noein* у Гомера, К. фон Фритц выделяет шесть таких производных<sup>14</sup>, еще раз подытоживая свои выводы в статье 1974 г.<sup>15</sup> Первая производная соответствует тому, что можно назвать «специфической позицией»: разнообразные ситуации вызывают у разных персон различную реакцию, поскольку же все эти реакции для персон типичны, то и *noos* иногда понимается как «специфическая позиция». Вторая указывает, что *vóos* предполагает не только знание ситуации, но и соответствующее этому знанию планирование. Опасные ситуации влекут сильные аффекты и требуют плана немедленного развития будущей ситуации, основная функция *нуса* здесь – планирование и план. Планирование, как правило, предполагает волевой элемент, который обозначает чисто интеллектуальную функцию. Но у Гомера она, в отличие от Платона, не противопоставлена и не сдерживает сильных эмоций, а напротив, является скорее их опосредствующей причиной<sup>16</sup>. Далее, термин *vóos* предполагает более глубокое проникновение в объект, чем другие познавательные способности, и, оказываясь направленным на внешние, поверхностные явления, способен обнаружить реальную истину об исследуемом вопросе, с учетом той тонкости, которая потом станет ключевой для досократической философии – различие между миром явлений, явным, который мы воспринимаем нашими органами чувств, но который может быть обманчивым, и миром реальным, который может быть обнаружен за явлениями, – миром скрытого, но, повторим, реального бытия, который, по выражению самого фон Фритца, кажется «в некотором роде наивно ожидаемым»<sup>17</sup>. То есть, с одной стороны, предполагается чисто интеллектуальное действие (обнаружение реальной истины), но оно, с другой стороны, сопровождается некоторой интуитивной способностью. Поскольку уровень «наивно ожидаемого» не предполагает дискурсивных интеллектуальных усилий, доказательности и прочего, это заметно снижает ожидаемый статус *нуса* как «интеллекта».

Таким образом, К. фон Фритц допускает дальнейшее расширение значения *vóos* до того, что «делает отдаленные вещи присутствующими»<sup>18</sup>,

---

<sup>13</sup> *Fritz K. von.* Op. cit. P. 23.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 79–93.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 91.

иными словами, представляет собой воображение, с помощью которого мы можем визуализировать ситуации и объекты, отдаленные в месте и времени. Тем самым здесь ключевым аспектом для понятия становится не обоняние, а зрение.

К. фон Фритц особенно подчеркивает, что *noos* и *noein* у Гомера никогда не означают «разум» или «рассуждение» в чистом виде. Мы находим только тенденции в данном направлении, которые слабо намечаются. Истина всегда приходит как мгновенная интуиция, как увиденное, замеченное. Это, по мнению Фритца, «весьма существенный момент для полного понимания раннего греческого философского предположения, чтобы определить настолько точно, насколько это возможно, как далеко элемент дедуктивного рассуждения ясно и сознательно отличают от “интуитивного элемента” всюду, где философские открытия или реализация философской истины приписаны *noos*»<sup>19</sup>. Такое понимание слова сохраняется у Гесиода вплоть до Ксенофана и в какой-то мере у Гераклита<sup>20</sup>.

Что касается Гераклита, то, по мнению К. фон Фритца, практически верное понимание этого понятия находим у Секста, который начинает рассуждение о концепции *нуса* у Гераклита как об умозаключении и завершает его представлением о чувственном восприятии, однако в действительности это понятие означает нечто среднее между двумя указанными значениями и является более близким по содержанию ко второму<sup>21</sup>.

Продолжая вышеназванную традицию понимания νόος, английские переводы ξὺν νόῳ во фрагменте 114 DK М. Марковича<sup>22</sup> и Дж. Кирка<sup>23</sup> оказываются более точными, если следовать интерпретации К. фон Фритца: их вариант «with sense» в первую очередь указывает на познание посредством чувств, восприятий и ощущений.

Другая ветвь традиции перевода, как мы уже сказали, вероятнее всего, берет начало от предложенного Дильсом перевода mit Verstand, но в ней также существуют разночтения. У. Гатри, возражая против классического перевода, останавливается на варианте «with intelligence» (интеллект)<sup>24</sup>. Точки зрения двух других современных интерпретаторов учения Геракли-

---

<sup>19</sup> Fritz K. von. Op. cit. P. 26.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. P. 43.

<sup>22</sup> Marcovich M. Heraclitus.

<sup>23</sup> Kirk G. S. Heraclitus, the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. P. XVI, 424. (repr. with corrections, 1962).

<sup>24</sup> Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1962. V. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. P. 425–426.

та – немецкого исследователя Э. Куртца («mit Verstand») <sup>25</sup> и французского философа М. Конша, автора одного из последних комментированных критических изданий фрагментов Гераклита, («avec intelligence») <sup>26</sup> – также совпадают с переводом Дильса; эти авторы специально тему *нуса* в своих работах не рассматривают и свою позицию по этому вопросу не оговаривают.

Имеются еще две точки зрения, которые также можно вписать в обозначенную полемику, они достаточно интересны, но включают в содержание концепции Гераклита актуальную проблематику современной философии. Ч. Кан (Kahn) переводит «with understanding» и сводит значение *νόος* к познанию через понимание <sup>27</sup>. Дж. Лешер <sup>28</sup>, комментируя *νόος*, поначалу воздерживается от перевода слова, потом сочувственно цитирует М. Нуссбаум <sup>29</sup>. Ее точка зрения совпадает с той, которая полагает учение Гераклита первым образцом философии языка <sup>30</sup>. М. Нуссбаум переводит *νόος* как «insight» (проницательность; способность проникновения в суть; интуиция) и интерпретирует его как «качество хорошо функционирующей *ψυχή*», делая явное ударение на лингвистических коннотациях: познавательная способность души (= знание–«*поос*») есть знание языка <sup>31</sup>. Лешер, судя по всему, соглашается с этой точкой зрения <sup>32</sup>. В свою очередь, возражая против рассмотренного выше понимания *νόος* фон Фритцем как того, что может проникать в скрытую сущность явлений, он пишет, что это противоречит настойчивому требованию Гераклита о том, что подлинная

---

<sup>25</sup> Kurtz E. Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits. N. Y.: G. Olms Verlag Hildesheim, 1971. S. 95.

<sup>26</sup> Conche M. Heraclite. Fragments. Texte etabli, traduit, commente. P.: Presses Universitaires de France, 1986. P. 217.

<sup>27</sup> Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge University Press, 1979. P. 117–118.

<sup>28</sup> Leshner J.H. Heraclitus' Epistemological Vocabulary // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1983. Bd. 111, H. 2. S. 155–170.

<sup>29</sup> Nussbaum M. *Ψυχή* in Heraclitus (1–2) // Phronesis, 1972. V. XVII, N 1–2.

<sup>30</sup> Эта точка зрения не нова. Еще А. Маковельский в 1914 г., обсуждая стиль Гераклита, который называет «гиратическим» и «вдохновенным», и несмотря на данные предикаты, тем не менее подчеркивает, что Гераклит философствует в первую очередь о языке. «Недаром, – пишет он, – из школы Гераклита вышла первая философия языка» и добавляет в сноске мнение Шустера, что имя Гераклита должно стоять в начале истории западноевропейской грамматики (Досократики. Первые греческие мыслители... С. 118 и далее сноски).

<sup>31</sup> Nussbaum M. *Ψυχή* in Heraclitus (1–2) // Phronesis, 1972. V. XVII, N 1–2.

<sup>32</sup> Leshner J. H. Heraclitus' Epistemological Vocabulary. S. 155–170.

природа скрыта (ссылаясь на 8 Mch, 9 Mch) и потому такая трактовка неприемлема<sup>33</sup>. Позволим себе не согласиться с этой точкой зрения.

Мы указывали выше на то, что Гераклит задает возможность познания как переход от явного к скрытому. Даже если подлинная природа скрыта, то это не означает существование запрета на постижение неявного. Независимо от того, собираемся ли мы описать это неявное само по себе (пусть даже мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и тем самым перевести его в явное (если угодно, второго порядка), неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических процедур и прочее. Иными словами, ничего невыразимого быть не может.

Сошлемся на определения явного и скрытого у Секста Эмпирика, у которого категории *явное* и *скрытое* играют значительную роль в описании затруднений относительно критерия истины и который активно их использует (на наш взгляд здесь имеет место прямая дискуссия с Гераклитом)<sup>34</sup>: «...В вещах существует некое двойное различие, по которому одни вещи явны, а другие неявны (явны те, которые сами собой являются объектом для чувственных восприятий и рассудка, а неявны те, которые невосприимчивы на основании себя самих)» (VIII, 141), что ведет «к апории в области очевидного» (VIII, 142, 1); «...невозможно уверенно говорить относительно явлений, что они таковы же по природе, каковыми они являются» (VIII, 142, 2–4). «Из неявных вещей одни неявны *раз навсегда*, другие – *по природе*, третьи – *для известного момента*...» (VIII, 145, 1–2). Как нам кажется, определения в целом верны для обеих концепций, разница между позициями Секста и Гераклита состоит лишь в том, что Секст полагает, что явное – общепризнанно (σύμφωνον), неявное – спорное (со ссылкой на Ксенофана, что «лишь мнение доступно») (VIII, 327, 1–2)<sup>35</sup> и что тот, «кто возится с вопросом о неявных предметах, сравним со стреляющим во мрак в какую-нибудь цель» (VIII, 325). Гераклит же утверждает обратное. Он говорит, что люди обмануты явлениями, подобно слепому Гомеру. И это значит, что явное не отражает всей совокупности знания. Неявное

---

<sup>33</sup> Leshner J. H. Heraclitus' Epistemological Vocabulary. S. 155–170.

<sup>34</sup> Текст Секста Эмпирика приводится в переводе А. Ф. Лосева по изданию: Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 399 с.

<sup>35</sup> ὥστε εἰ μὲν τὸ πρόδηλον διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν ἐστὶ ἢ σύμφωνον, τὸ δὲ ἄδηλον διαπεφώνηται, δεήσει καὶ τὴν ἢ ἀπόδειξιν διαφωνουμένην ἄδηλον εἶναι. (Греческий текст цитируется по: Adversus mathematicos / Ed. by H. Mutschmann and J. Mau. Sexti Empirici opera, vol. 2 & 3 (2nd edn.). Leipzig: Teubner, 1914. Lib. 8 (Adversus dogmaticos 2) (= Adversus logicos 2). V. 2. P. 104–212).



тогда привносит в познание определенный проясняющий элемент. Именно с этой целью Гераклит и формулирует свой теоретико-познавательный метод *выявления неявного* и получения подлинного знания.

Итак, позиция Гераклита может быть выражена следующим образом: несмотря на то, что существует нечто «неявное», тем не менее, оно не относится к разряду непередаваемого и неопиываемого опыта (как, например, мистического), а мистический опыт, даже если фиксируется его существование, значимости для познания не имеет. Напомним, мы говорили о двух видах знания, которые выделяет Гераклит: одно – непосредственное, получаемое без приложения существенных рациональных усилий, *нусом*, и аналогичное ему в плане недискурсивности, базирующееся на повседневном опыте и здравом смысле. Примеры такого знания выражены им в емких фразах «кикеон расслаивается», «морская вода негодна для питья», «собаки лают на чужих», «всякая тварь бичом пасется»; такое знание не подвергается сомнению. Как говорит об этом варианте Секст: «Явные – невольно воспринимаемые из их представления и аффектации» (VIII, 316). Другое – знание выводимое, например, знание о начале всего, отличающееся от обычного здравого смысла. Такое знание требует, прежде всего, анализа речи: от ее фонетического уровня, простого звучания слов до их значения. При этом речь представляется таким универсальным принципом, посредством которого возможно установление истины, при условии, что это не частная речь каждого отдельного человека, и уж тем более не та, что произносится варварской, безлогосной душой, а именно универсальная, общая для всех и доступная, хотя и на определенных условиях, каждому.

Комментируя второй вид знания, Гераклит указывает, что обладает возможностью «объяснять слова и вещи и показывать вещи такими, как они есть» (1 Mch). Иными словами, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания, но разница его подхода с сенсуалистским состоит в том, что на основании одних только чувственных данных и «многознания» составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира, повторим, должны быть скрытыми и потому недоступны чувствам.

Таким образом, подводя итог, мы можем сказать, что *νóος* есть некая воспринимающая способность (чутье, воображение, пронизательность), действующая интуиция, и, поскольку она действует и направлена на объект с определенной целью, мы можем приписать ей и определенное волевое содержание. Важно еще раз подчеркнуть, что в основном содержании послегомеровского понятия *νóος* ставится акцент на чувственные данные и эмоциональную составляющую как характеристику чувств вообще. По-

пытка трактовать это понятие в досократических учениях как чистую интеллектуальную способность приводит к разного рода внутридоктринальным противоречиям и трудностям в интерпретации этих доктрин.

Итак, мы сказали, что с точки зрения Гераклита, одних данных только зрительных или слуховых восприятий недостаточно для подлинного познания вещей <sup>36</sup>, но, несмотря на это, познание возможно, если в его основании лежит *νόος*. Мы отмечали, что мудрость как абсолютное знание человеку недоступна, единственное, чем человек может обладать, это также *νόος*. Но *νόος* есть только основание и способно привести к знанию только при определенных условиях. Способы получения знания, вернее, условия для этого можно восстановить из анализа отношений понятия *νόος* с другими понятиями в системе Гераклита.

Вернемся еще раз к фрагменту 23 Mch (a):

(a) Те, кто собирается говорить с умом (*ξὺν νόῳ*), должны крепко опираться на общее (*ξυνῶν*) для всего именно так, как полис [опирается] на законы и даже более:

5 поскольку совокупность всех человеческих законов основана на одном, божественном; поскольку могущество свое он простирает, насколько желает, и достаточен для всех, и всесозидающий.

10 Вот почему должно следовать общему.

Но хотя речь есть общая,

Многие живут, как если бы свою личную имели рассудительность <sup>37</sup> (*τοῦ λόγου δ' ἔοντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ ὡς ἰδίαν ἔχοντος φρόνησιν*).

Гераклит считает, что те, кто намерен говорить, полагаясь на *νόος*, должны опираться на **общее**. И это сразу выводит нас на следующий аспект взаимоотношений эпистемологических понятий в теории познания Гераклита: познание, основывающееся или полагающееся в качестве своего основания только на *νόος*, является недостаточным, оно должно в качестве критерия проверки использовать общее (*ξυνῶν*).

---

<sup>36</sup> На том, что познание Гераклита опирается на чувственные данные (слух и зрение) настаивает, например, Притцль (*Pritzl K. On the Way to Wisdom in Heraclitus // Phoenix. 1985. V. XXXIX: 4. December. P. 303–316*), и это, как мы полагаем, спорная точка зрения.

<sup>37</sup> Далее, в главе V (§ 3) Е.В. Орлов, обсуждая рассудительность у Аристотеля, показывает, что не все люди рассудительны, более того, «правильные логосы» может получать только рассудительный человек, т. е. только на основании рассудительности. Не исключено, что Гераклит придерживается сходной точки зрения. Подробнее об Аристотеле см. соответствующий раздел монографии.

В этом фрагменте содержится знаменитая игра слов «ξὺν νόῳ» и «ξὺν ᾧ». Ее неоднократно отмечали исследователи наследия Гераклита. В частности, Маркович отмечает, что наиболее предпочтительным вариантом перевода этой распространенной фразы будет «здравый смысл», а в целом соотношение, выливаясь в игру слов, указывает на намерение Гераклита соотносить свою новую доктрину Логоса с уже существующей одобренной традицией и со здравым смыслом, иными словами, «полагаться на то, что общее для всех (людей) является одобренной традицией, полагающейся на здравый смысл»<sup>38</sup>. Указывает на наличие игры слов также Кирк<sup>39</sup> и др. Данная игра слов, на наш взгляд, подчеркивает в первую очередь взаимосвязь этих понятий в концепции Гераклита. Гераклит, по мнению ряда исследователей, полагал, что созвучие между словами, их фонетическая сторона могут дать гораздо больше для понимания истины, чем их значения. Изречения Гераклита многозначны, выражения двусмысленны – именно так понимает игру слов у Гераклита А. Маковельский<sup>40</sup>. Эта же игра слов позволяет утверждать, что фрагмент принадлежит именно Гераклиту. Позднее связь понятий могла сохраняться концептуально, но очевидность этой связи в последующем философском словаре утрачивается в связи с использованием в аттическом диалекте слова κοινόν вместо ξύνον.

Что значит для Гераклита опора на общее в познании? Он явно указывает на недостаточность только чувственного восприятия, более того, даже всей совокупности – «общих» данных – чувственного восприятия тоже (которое и представляет собой νόος).

Те, кто намерен высказываться, полагаясь на νόος, должны иметь в виду, что *нус* как познавательная способность не схватывает общего, а для правильного познания следует владеть знанием об общем, умением находить общее, т.е. нужно быть не только умным, но и схватывающим. Ἔβνεσις – не просто получение знания, а его осмысление, понимание через схватывание общего, или иначе, это сам процесс восприятия, который уже предполагает наличие общего.

Люди, полагаясь исключительно на чувственный опыт, узнают точно такие же слова и вещи, что и Гераклит (1 Mch), но лишены осознания собственных действий. С одной стороны, это происходит потому, что они не слышат логоса. С другой стороны, имеет место указание Гераклита на то, что можно соотносить с тем, что называется «слышать логос», или с правильными действиями для достижения понимания. Гераклит говорит: «Я

---

<sup>38</sup> *Marcovich M.* Heraclitus. P. 93.

<sup>39</sup> *Kirk G.S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. P. 49.

<sup>40</sup> Досократики. Первые греческие мыслители. С. 232–233.

объясняю те слова и вещи [те же самые, которые «все» люди узнают на опыте, но не понимают. – М. В.], взятые отдельно одно от другого, в соответствии с их реальным строением и затем показываю их такими, как они есть» (1 Mch). При этом он опирается на знание того общего (τὸ ἕνωδι) – Логоса, Истины, на основании чего ему и удалось постичь суть вещей. Схема применения знания об общем для познания частных, взятых по отдельности слов и вещей тут простая, она базируется на излюбленном гераклитовском приеме вывода «по аналогии». Есть некое исходное очевидное условие: «общее для всех» существует. И точно таким же, как общее для всех людей (исходный принцип), являются законы для граждан города (частный пример для исходного принципа). Именно поэтому для всякого человеческого закона есть общий источник – божественный закон (утверждение, связывающее общий и частный принципы). Таким образом, Логос или нечто общее есть источник для всех городских законов, которые в свою очередь являются общими для всех граждан и принципом руководства для каждого в отдельности.

В этом и заключается «разделение по природе» и высказывание слов и вещей «как они есть» – их подлинный смысл, явно данный в общем, может быть выведен из этого общего как некий частный пример по аналогии. И очевидно, что возможность *проникновения в суть* вещей и слов и *предсказания дальнейшего поведения* каждого отдельного рассматриваемого объекта (именно это мы и понимаем под νόος) появляется только при условии, что для рассматриваемых объектов *уже* установлено нечто общее, из чего будут выведены частные характеристики исследуемых объектов. Только при таких условиях можно сказать, что имеется знание о вещах.

## 2.2. О связи понятий νόος и μάθησις у Гераклита

Следующий наш шаг призван продемонстрировать взаимосвязь в теории познания Гераклита таких познавательных способностей, как νόος и μάθησις. Эти познавательные способности являются противоположностями (в гераклитовском значении этого слова), т. е. направлены на объект познания с противоположных сторон, где μάθησις направлен на явное (φανερός), νόος – на неявное (ἄφανές) в этом объекте. Наличие только одного из этих средств для познания вещей недостаточно, и результативными оказываются только их взаимные и скоординированные наличием «общего» (ξύνεσις) усилия. Такова наша реконструкция данного раздела учения Гераклита, ниже мы обратимся к изложению хода наших рассуждений.

Итак, мы пришли к выводу, что νόος (начиная с Гомера и вплоть до досократиков) есть некая воспринимающая способность, которую можно охарактеризовать как чутье, воображение, пронизательность или даже

действующую интуицию<sup>41</sup>. А поскольку она действующая и направлена на объект с конкретной целью, мы можем приписать ей и определенное волевое содержание. Важно подчеркнуть, что основным содержанием послегомеровского понятия *νόος* является акцент на чувственных данных и его эмоциональная составляющая как характеристика чувств вообще. Кроме того, поскольку *νόος* понимается *par excellence* как интуитивная способность (в указанном выше смысле) и поскольку таковая не предполагает пошаговых интеллектуальных усилий, доказательности и прочего, постольку это заметно снижает ожидаемый статус *нуса* как «интеллекта». Попытка трактовать это понятие в досократических учениях как чистую интеллектуальную, т. е. дискурсивную, способность приводит к разного рода внутридоктринальным противоречиям и трудностям в интерпретации этих доктрин. Иными словами, стандартный принятый перевод этого слова как *ум* некорректен для досократических учений, и, на наш взгляд, наилучшим способом будет оставить слово в транслитерации как *нус*.

Таким образом, мы пришли к выводу, что возможность *проникновения в суть* вещей и слов и *предсказания дальнейшего поведения* каждого отдельного рассматриваемого объекта (именно это мы и понимаем под *νόος*) появляется только при условии, что для рассматриваемых объектов *уже* (т. е. до того, как *нус* начнет свою деятельность) установлено нечто общее, из чего будут выведены частные характеристики исследуемых объектов; *нус* работает только тогда, когда наличествует нечто общее в отношении познаваемых объектов.

Связь вышерассмотренных понятий демонстрирует только обладание *нусом*. Далее не может не возникнуть вопрос: а возможно ли овладеть навыками *нуса*? Каким образом человек способен и способен ли он вообще целенаправленно получать и использовать *нус*? Раз это в каком-то смысле интуитивная способность, может ли она в таком случае претендовать на

---

<sup>41</sup> Мы не совсем убеждены в том, что перевод понятия *νόος* как интуиции абсолютно приемлем. Во всяком случае, он не приемлем в том случае, если под интуицией понимаются любые формы богооткровенничества или мистики. Говоря о *нусе*, мы должны в первую очередь иметь в виду его принципиально не дискурсивный характер, т. е. тот способ познания, который не требует последовательного логического вывода или обоснования, но, тем не менее, остается рациональным. По тем же причинам, комментируя понятие *нуса*, мы оставили такие понятия, как «озарение» или «insight», не разделяя при этом точки зрения о возможности такого прочтения этого понятия: с одной стороны, они слишком нагружены не-рациональными коннотациями, а с другой стороны, если эти коннотации будут отброшены, эти понятия дают дополнительную возможность для более тонкого понимания исходного значения (так же, как например, «озарение» светом Блага у Платона не подразумевает мистического содержания).

мистический способ овладения ею? (Нам кажется, что именно такого рода вопрос следует ожидать от сторонников профетического истолкования учения Гераклита, хотя выше мы оговорили, что для нас интуитивный не значит «богооткровенный» или «бессознательный»).

Отвечая на эти вопросы, мы обратимся к разбору тех фрагментов, в которых содержится понятие νόος в комбинации с дериватами понятия μάθησις. Стандартное значение слова μάθησις – то, что выучивается, учебная работа; учение, ученость, знание. Уточняя содержание этого понятия, немецкий филолог-классик прошлого века Бруно Снелл<sup>42</sup> показал, что μάθεῖν и его дериваты действительно изначально обозначали знание, навык или также некое свойство или состояние, которое достигается тренировками и которое может быть получено несколькими способами или посредством практического опыта и упражнений, даже в таких неожиданных случаях, когда человек «учится» быть осторожным или «учится» ненавидеть<sup>43</sup>. Затем только это понятие получило свое развитие от значения «обладать навыком» к значению знания о таких специфических объектах или группах объектов, о которых может быть получено подлинное, ясное и неоспоримое знание. Последнее влечет за собой еще один аспект значения этого слова, который содержится в том, что называют математикой<sup>44</sup>. На первый взгляд может показаться, что связь между первым (навык) и последним (математика) значениями крайне условна. Любопытное объяснение этой связи предлагает тот же Снелл. По его мнению, оба вышеприведенных значения (как навык, так и математика) «определяются объектом», а не субъектом. Иными словами, соглашаясь с комментарием этого момента К. фон Фритцем<sup>45</sup>, можно сказать, что результат как практического навыка, так и математического знания (мы бы назвали его «теоретический навык») будет представлять собой некоторую условную истину, в которую невозможно внести никаких субъективных условий или оценок, она принципиально независима от субъекта. Тогда получается, что и философ, и математик, и любой другой человек, получивший определенный навык, ограничены исключительно объектом этого навыка – будь то практический или сугубо умозрительный (в значении θεωρία) его аспект.

---

<sup>42</sup> Snell B. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie // Philologische Untersuchungen. Berlin, 1924. N 29.

<sup>43</sup> Snell B. Die Ausdrücke... S. 72.

<sup>44</sup> Snell B. Die Ausdrücke... S. 72 ff.

<sup>45</sup> Fritz K. von. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays // Ed. by A.P.D. Mourelatos. Anchor Press. Doubleday; New York, 1974. P. 23.

Как можно соотносить понятия *нуса* и матесиса? *Нус*, как мы помним, — это в первую очередь соотносимое с интуитивным схватывание объекта, который был дан посредством органов чувств, или непосредственное (в смысле «не требующее опосредования логическими шагами, подробным пошаговым обоснованием»<sup>46</sup>) знание о нем и умение «вдруг» предвидеть, прогнозировать, как поведет себя этот объект в будущем. *Μάθησις* же можно представить скорее как ситуацию, в которой, чтобы обладать определенным представлением, навыком в отношении конкретного объекта, необходимо не только воспринимать этот объект и воспроизводить его умозрительно, но и приложить определенное усилие, чтобы достичь постижения объекта во всех его аспектах. Причем это усилие будет носить не только практический характер (например, «усидчивость»), но и в какой-то мере интеллектуальный: «способность к» и «нормальное психическое здоровье» предполагаются здесь как исходные минимальные требования к познанию<sup>47</sup>. Мы также помним, что значение *νόος* допускает в ряде исключительных ситуаций (а вернее сказать, в ряде популярных реконструкций учения Эфесца) внесение некоторого оттенка не-рационального, если понимать его, например, как не-рациональную интуицию, мгновенное озарение или «insight» (как у М. Нуссбаум) и только в тех случаях, когда не осуществляется последующая рефлексия над произошедшим. Напротив, *μάθησις* исключает любой аспект не- и иррационального, не дискурсивного. *Μάθησις* не дается и не открывается «вдруг», сиюминутно, мгновенно в отличие от интуитивного восприятия. Он требует направленного усилия и в первую очередь рационального усилия, поскольку знание об объекте — это не просто порядок и многократное чередование определенных действий, но и обоснованное возобновление этих действий, особенно в том случае, когда предполагается передача способов освоения объекта другому

---

<sup>46</sup> При необходимости это обоснование может быть дано «задним числом», как рефлексия над *нусом*, но сам *нус* в момент осуществления собственной деятельности в таком обосновании или предварительном просчитывании логических вариантов развития событий не нуждается.

<sup>47</sup> Когда мы говорим, что постижение объекта *нусом* является непосредственным и не требует усилий, мы ни в коей мере не имеем в виду, что при этом не осуществляется никакая интеллектуальная работа. Напротив, поскольку мы полагаем *нус* все-таки рациональной способностью, то интеллектуальная работа имеет место, но она отлична от стандартно понимаемой дискурсивной; иными словами, остается «невной», не сопровождается никакими рефлексивными актами логического перебора всех возможных способов реализации событий с последующим выбором наилучшего из них. Именно отсутствие дискурсивности и подразумевается нами, когда мы употребляем фразу «не требует усилия».

лицу (процесс обучения и воспроизведения навыков и знаний другим лицом), следовательно, подразумевает рационалистические критерии в обработке чувственных данных, рациональный способ формирования или получения знания, сразу же выводя из области исключительно чувственного восприятия действительности.

Таким образом νόος и μάθησις представляют собой в какой-то мере противоположные познавательные усилия: νόος направлен на объект, и если чем-то и ограничен, то только самими познавательными способностями познающего субъекта. Причем в эту познавательную систему могут вовлекаться представления о других сопутствующих объектах, субъектах, ситуациях и проч., дополняющих познаваемый объект. Μάθησις же, напротив, указывает на то, что только объект познания ограничивает (а чтобы избежать разного рода негативных ассоциаций, лучше сказать, задает границы или определяет) само познание; схватывая, получая знание посредством *ματесисα*, человек ограничен рамками в первую очередь самого познаваемого объекта, независимо от уровня собственных познавательных способностей.

В каком-то смысле мы можем отождествить μάθησις с технологией; зная конкретные предписания для выполнения определенной деятельности, невозможно с помощью самого только μάθησις применить этот навык в отношении к другим объектам (случаям): владея определенным ремеслом, нельзя претендовать и на овладение в равной мере другими ремеслами, ухватить, интуитивно прочувствовать, как освоить другие ремесла; доказывая определенную теорему, невозможно претендовать на параллельное доказательство другой теоремы тем же самым способом. То есть, μάθησις можно трактовать как познание объекта в идеальных условиях, когда имеется только сам познаваемый объект без его возможного окружения. Для таких вариантов, когда конкретных предписаний или методов не имеется, необходимо вмешательство *нуса*. Именно нус осуществляет выход на максимальную широту объектов познания, за пределы одного объекта, на предвидение того, как поведет себя объект в других условиях, относительно другого объекта.

Один из фрагментов, к которому мы обратимся, это 16 Mch, где понятие μάθησις присутствует в его значении *πολυμαθίη* (напомним, что обычный перевод этого слова – многознание): «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеом (*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταίον*)»<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Перевод фрагментов дан по изданию: Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1.



Гераклит полагает, что *μαθῆσις* может считаться источником знания только с определенными ограничениями. Навыков, пусть даже в области умозрительного, теоретического знания, равно как и количества этих навыков (*πολυμαθίη*), недостаточно.

Мы согласны с точкой зрения Притцла<sup>49</sup>, который говорит, что Гераклит предпочитает исходить в познании из *μάθησις*, но противопоставленного *πολυμαθίη*. Притцл же, в свою очередь, ссылается на Снелла<sup>50</sup>, полагающего, что у Гомера используется префикс *πολυ-*, что означает оценку знания в терминах количества, а не интенсивности. Это, например, способность видеть больше, но не лучше, дальше и т. п. «Гераклит провозглашает (i) сокрытость истины и (ii) нерелевантность широко распространенного опыта. Мудрость является одним объектом, и достижение этого единичного требует свидетельства глаз и ушей, но не много-видения и широкого опыта»<sup>51</sup>. Мы, разумеется, согласимся с тем, что *πολυ-* означает количественную сторону знания, но, на наш взгляд, совершенно неправомерно утверждение, что, если Истина или Мудрость одна, то и познание ее не может осуществляться за счет чего-либо *πολυ-*. Ниже мы подробно развернем нашу позицию, показав, что из сказанного Гераклитом не следует отрицания необходимости широкого опыта.

Итак, первое, что говорит Гераклит, – нельзя научиться *νῦσῳ* через знание о многих вещах. Далее же Гераклит утверждает, что (7 Mch) «ἐὺ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. – Многого знатоками должны быть любознательные мужчины»<sup>52</sup>. Есть ли противоречие между этими двумя фрагментами, 7 Mch и 16 Mch: с одной стороны, знание о многом *νῦσῳ* не научает, но, с другой стороны, «философствующие мужчины» должны знать о многом?

Ранее анализ фрагмента 23 Mch дал нам ответ на вопрос о том, что может претендовать на источник знания: возможность вычленять общее из полученных многочисленных фактов и теорий. Многомудрые мужчины, о

---

<sup>49</sup> Pritzl K. On the Way to Wisdom in Heraclitus // Phoenix. 1985. V. XXXIX: 4 December. P. 303–316.

<sup>50</sup> Snell B. The Discovery of the Mind. Cambridge, Mass., 1953. P. 220.

<sup>51</sup> Pritzl K. On the way to wisdom in Heraclitus. P. 308. Притцл здесь имеет в виду фрагмент 5 Mch: «ὄσον ὄψις ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. – Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю».

<sup>52</sup> Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1. Некоторые исследователи признают подлинными только два слова фрагмента: *πολλῶν ἱστορας*, отвергая аутентичность *φιλοσόφους ἄνδρας* для этого фрагмента, но не для ионийской традиции V в. в целом (в частности, это позиция М. Марковича (р. 27)).

многознании которых Гераклит так резко отзывается, – Гесиод, Пифагор (занимавшийся собиранием сведений более других, по словам Гераклита (17 Mch)), Ксенофан и Гекатей – это ἱστοροῦντες, т. е. те, кто занимается разузнаванием, собиранием различных фактов, исследованием разнообразных мнений. Аристотель так и охарактеризовал этот вид деятельности – ἡ λέγει ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον (история говорит о единичном, т. е. об отдельных, конкретных предметах). Гесиод обладал знанием сельского хозяйства и был хорошо сведущ в мифологии (теогонии), отличался здравым смыслом, что и проявил в своей поэме «Труды и дни». Пифагор (конечно, в той мере, насколько мы можем судить об исторической личности) был известен как математик, вероятно, музыкант и, вероятно, был большим знатоком человеческих характеров (как сказали бы мы сегодня, психологом), что позволило ему в свою очередь занять социальную нишу божественного и всеведущего авторитетнейшего мужа, которая еще долго после его смерти принадлежала ему. Гекатей был сведущ в истории, географии и исторической географии и этнографии (снова позволим себе современный термин). И наконец, Ксенофан был известным поэтом, путешественником, философом и просто человеком с богатейшим жизненным опытом, знатоком жизни (и это было, пожалуй, то, в чем он был авторитетнейшим мужем своего времени). Гераклит утверждает, что этого всего для того, чтобы *обладать знанием*, недостаточно.

В этой связи любопытно свидетельство Полибия, который утверждает (6 Mch): «Это характерная черта нынешнего времени, когда любое место сделалось доступным благодаря судоходству и дорогам. Теперь уже более не подобает полагаться на свидетельство поэтов и мифографов о неведомом, как во многих случаях поступали наши предшественники, ссылаясь на “не заслуживающих доверия поручителей” сомнительных сведений, по слову Гераклита, но следует постараться убедить читателей в достоверности [сведений] самим историческим исследованием». По всей видимости, Гераклит настаивает на том, что всякие представления должны быть не только получены на основании собственного эмпирического опыта, но и должны носить эмпирически подтверждаемый характер, должны быть проверены. Та же мысль прослеживается и в 17 Mch: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество»<sup>53</sup>. Собственная мудрость не является результатом накопления и усвоения многочисленных сведений, собранных другими.

---

<sup>53</sup> Перевод фрагментов дан по изданию: Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. Ч. 1.

Видимо, по мнению Гераклита, факты о том или ином предмете, даже полученные лично, часто коллекционируются ради самих этих фактов и не служат ничему иному, кроме подтверждения каких-то исходных собственных точек зрения. Именно этот момент отражен в 3 Mch: «Ибо большинство не понимают того, что им встречается, да и по обучении (μαθόντες) не разумеют, но самим им кажется (будто они знают)». Как пишет Ч. Кан, комментируя точку зрения Гераклита в этом фрагменте, «...опыт, даже выстраданный, ничему людей не учит. У них нет ума распознать, что с ними происходит. То понимание, которое люди находят в поэмах Гомера, Гесиода и Архилоха, ничто иное как “вера в их собственные мнения”: достаточная мудрость для удовлетворения их собственной глупости»<sup>54</sup>. Видно, что Гераклита смущает здесь именно наличие доксы, отсутствие общего, тождественного с подлинным устройством космоса, мнения всех – тяготея к многознанию, люди попросту ищут подтверждения собственным частным мнениям, не стремясь отыскать общую для всех истину.

В 7 Mch как раз представлена другая сторона ἱστορίη и того знания, которое это понятие отражает – πολυμαθίη. Как полагает Маркович, этот фрагмент подчеркивает необходимость сбора множества чувственных данных как первого условия для распознавания Логоса<sup>55</sup>. Так, как оно понимается в первом случае, в случае накопления представлений ради множественности самих представлений либо нахождения точек соприкосновения с личными позициями, πολυμαθίη стерильно, поскольку не предполагает никакого нового видения мира, но единственно умножение фактов доксы.

Излюбленный пример Гераклита для людей, лишенных стремления к знанию и истине, т. е. общему – сопоставление их со спящими. Самому Гераклиту удалось распознать подлинную природу вещей и услышать логос, «что ж касается остальных людей, – как говорит он сам (1 Mch), – то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие». О том же свидетельствует и Плутарх, ссылаясь на Гераклита: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный» и, добавим, «хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (φρόνησιν)»<sup>56</sup>.

Итак, наличие общего (ξυνόν) – это главный принцип организации мира и человеческого общества, и крайне важно видеть, слышать и пости-

---

<sup>54</sup> Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge University Press, 1979. P. 103.

<sup>55</sup> Marcovich M. Heraclitus. P. 28.

<sup>56</sup> Перевод фрагментов дан по изданию: Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева.

гать именно общее. В каком отношении «философствующие мужи» должны быть многого знатоками? В накоплении фактов для отыскания в рамках этих фактов «общего для всех». И здесь снова мы находим подтверждение важности многознания. Только из перебора множества фактов и представлений можно отыскать главное. Ч. Кан выявил эту любопытную деталь, объединив ряд фрагментов Гераклита в отдельную группу по следующему принципу: в них упоминаются трудности отыскания чего-либо, а также трудности познания со стороны объекта (VII – X (нумерация Kahn) соответственно 11, 10, 7 и 8 Mch). «Награда мудростью, – говорит Ч. Кан, – отыскивается философским золотоискательством, ее нельзя взять просто так»<sup>57</sup>.

Таким образом, мы подошли к следующим выводам. Для того чтобы νόος мог использоваться как познавательный инструмент, необходим логически предшествующий ему μάθησις – сначала мы познаем все содержание объекта, а потом распространяем это знание на окружение объекта. По всей видимости, говорить о хронологическом предшествовании *нуса матесису* (или наоборот) в процессе *подлинного познания*<sup>58</sup> нет смысла, потому что и *нус*, и *матесис* – это необходимые условия познания, которые требуют взаимного соотнесения и обоюдного присутствия. Здесь следует подключить и *πολυμαθίη*, но исключительно с целью установить общее в вещах, а не ради самого многознания. Таким образом, познание без взаимодействия νόος и μάθησις невозможно. Невозможно оно и потому, что эти понятия представляют собой в каком-то смысле противоположности. Μάθησις – это объект-субъектное отношение, где объект познания накладывает ограничения на само познание субъектом. Νόος же, напротив, субъект-объектное отношение, где сам субъект (его познавательные возможности) накладывает ограничения на познание объекта и того, что лежит за его «явными» пределами. Таким образом, μάθησις направлен на явное, а νόος – на постижение неявного за познаваемым объектом.

\* \* \*

Итак, согласно нашей реконструкции теоретико-познавательных взглядов Гераклита, знание способно возникнуть только при условии овладения определенными способами познания в совокупности, и только так человек приобретает способность приблизиться к мудрости (σοφίη) и пони-

---

<sup>57</sup> Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge University Press, 1979. P. 105.

<sup>58</sup> Мы намеренно выделяем эти слова, потому что в концепции Гераклита обобщается именно такой тип познания, все остальные познавательные практики могут осуществляться каким угодно образом, но к знанию фактически не приводят.

мать услышанную речь (логос), а вернее, ее истинное содержание. Логос при такой трактовке должен пониматься как нечто неявное: с одной стороны, он дан всем непосредственно, и это указывает, что логос не принадлежит никакой другой реальности, он отнюдь не является трансцендентным, но, с другой стороны, он и не дан непосредственно, даже если у людей есть иллюзия, что они «слышат», тем не менее, к пониманию услышанного *непосредственно* они не придут. Так, логос оказывается неявным, но доступным рациональному постижению, дискурсивно, и тогда очевидно, что для его постижения не требуется прибегать к мистической практике (а именно так – как нечто мистическое и познаваемое посредством откровения – зачастую понимается Логос в реконструкциях приверженцев истолкования учения Гераклита как мистического и иррационального), и путь познания логоса представляется сугубо рационалистическим. Другими словами, фрагменты донесли до нас метод познания неявного, что должно указывать на то, что сам Гераклит пришел к этому выводу отнюдь не через откровение, а непосредственно промыслив сам все этапы (на что указывает и отсылка на себя, на свою собственную деятельность самопознания).

То, что Гераклит говорил о своих согражданах «слушая, не слышат», явно указывает на то, что он различал речь, которая оказывается явной для всех, и наличие в ней некоторого скрытого содержания. То, что это скрытое содержание *выявляется* посредством набора рациональных процедур (упорядочивания (μάθεσις), обобщения (ξύνεσις), использования рассудительности (φρόνησις) и мышления, которое может стоять за словом νόος), на наш взгляд, свидетельствует о том, что для Гераклита уже видна определенная связь между когнитивными и лингвистическими процессами, и он, скорее всего, осознавал связь и существенную разницу между суждением как логически правильной формой выражения мысли и языком как средством выражения мысли, чем сам активно пользовался. Можно видеть, что схема «реальность – речь – мышление» для Гераклита уже принципиально важна, так как, выстраивая свою гносеологическую систему, он, очевидно, учитывает отношения в рамках этой схемы, иначе его призывы не просто слушать речь, но постигать ее значение, тем самым достигая истины, оказались бы бессмысленными. Выбрав концепт *логоса* для выражения основной своей идеи, Гераклит тем самым очень точно подобрал и само слово, и саму концепцию: *логос* как концепт одновременно отсылает нас и к индивидуальной речи как чему-то субъективному, и зачастую ложному и бессмысленному, и к содержанию речи как чему-то объективному, поскольку любое суждение обладает объективным содержанием, и к чему-то универсальному в самом прямом смысле этого слова, потому что *логос* – это еще и закон, мера, т. е. нечто такое, что охватывает мир в целом как набор вещей и процессов в нем.

Что еще важно, Гераклит сумел показать, что подлинного знания о мире мы достигаем не чувствами, а в первую очередь посредством языка, речи и мышления, и картина мира, тем самым, оказывается не только логически оформленной, приобретая свой истинный характер, но также может быть и оформленной в языке, в мнении, где каждая вещь может стать парадоксальной, и этим он еще раз подчеркивает разницу между мышлением и словесным выражением. Приведем только один пример. Когда в 1 Mch Гераклит говорит, что «(2) ведь хотя все совершается в соответствии с этой вот речью, [люди] ведут себя словно незнающие, пытаясь осуществить и слова, и дела, (3) тогда как я рассказываю, по природе различая каждое [среди слов и дел], и объясняю его как оно есть», он имеет в виду, что большинство людей, осуществляя свои дела или произнося слова, не занимают хорошо отрефлексированной в отношении истины позиции. Сам же Гераклит призывает различать каждое из произносимых слов или совершаемых дел в соответствии с их истинным значением, истинным положением вещей, тем самым закладывая основания для поиска совершенного или универсального языка. Эфесец приводит такой пример (39 Mch): «Имя лука – жизнь, дело его – смерть» (τῶι οὖν τόζωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος). Действительно, не различай мы значений, то эти два одинаковых слова, указывающих на два разных действия, мы не смогли бы отличить друг от друга: в речи, на словах, и слышим, и произносим мы одно и то же, но при этом подразумеваем разные вещи, разные действия. Иными словами, различаем мы эти два имени не в самой речи, не на уровне чувств, а когнитивно, посредством мышления. Это только один пример, но большинство парадоксальных высказываний Гераклита, в которых тем или иным способом задействованы противоположности, также призваны проиллюстрировать это же самое отношение. Здесь, на наш взгляд, Гераклит очень близко подошел к постановке еще одной философской проблемы, в рамках которой следует различать отношения суждения к действительности или отношения говорящего к содержанию высказывания, то есть к различению модальностей *de re* и *de dicto*. Разумеется, рассуждениям Гераклита еще очень далеко до разработки той или иной теории модальности, но как кажется, определенные шаги в этом направлении были им сделаны.

Подводя итог, обратимся к еще одному фрагменту: «Тупой человек всякой речи изумляться любит» (βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ) (109 Mch). Его мы тоже можем истолковать двояко. В одном случае перевод ἐπτοῆσθαι как изумляться подчеркивает, что глупому или дураку<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Такого резкого перевода не побоялся А. В. Лебедев. – Фрагменты ранних греческих философов.

неважно, какая именно речь звучит – отражающая истинное положение вещей или нет, он одинаково будет радоваться любой речи, и таковых, по мнению Гераклита, большинство. Тот перевод, который более близок к оригинальному греческому значению слова ἔπτοῦσθαί – пугаться, отражает скорее ту историческую ситуацию, в которой оказался Гераклит. Большинство людей воспринимает всякое новое речение (учение) очень негативно, с чем, очевидно, столкнулся и Гераклит. Именно поэтому, скорее удрученный непониманием слушателей, чем желанием придать своим словам статус божественных речений, Гераклит помещает свою книгу в храм «до лучших времен», а содержание фрагментов, до нас дошедших, хорошо показывает, что его сограждане так и не освоили предложенный им метод.

### ГЛАВА III

## СПОСОБЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПАРАДОСАЛЬНОСТИ САМОРЕФЕРЕНТНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ У ПАРМЕНИДА

### Вступительные замечания

Цель настоящей главы – основываясь на современных историко-философских исследованиях, в которых анализируются предполагаемые предпосылки Парменида и последовательность опирающегося на них его рассуждения, представить такую *логически возможную* интерпретацию этого рассуждения, которая намечала бы способы устранения, по мере возможности, упрёков в непоследовательности, делаемых Пармениду современными учёными<sup>1</sup>. Тем самым мы намерены внести посильный вклад в достижение задач, поставленных в настоящей монографии, – в выявление специфики рациональности раннегреческой философии. Действительно, понимание специфики рациональности Парменида, на наш взгляд, весьма важно, поскольку его способ рассуждения представляет собой своеобразный образец для последующих способов рассуждения, так что многое в истории философии может быть объяснено либо через принятие этого образца, либо через отклонение от него на тех или иных основаниях.

Во избежание недоразумений хотелось бы сразу же указать на конкретность цели нашей работы. В настоящей главе мы намерены предпринять логический анализ рассуждения Парменида, с привлечением некоторых современных историко-философских исследований. Для того чтобы яснее продемонстрировать логическую структуру аргументации Парменида, мы намерены оттенить его позицию, сопоставив его концепцию с некоторыми альтернативными – по отношению к Парменидовской – концепциями существования (вплоть до современных), исследовать преимуще-

---

<sup>1</sup> См., например: *De Rijk L.M.* Did Parmenides Reject the Sensible World? // *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR. Papers in Medieval Studies 4* / Ed. Lloyd P. Gerson, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 29–53; *Owen G.E.L.* Eleatic Questions // *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 3–26.



щества и недостатки этих концепций. Мы надеемся показать, что ряд логических парадоксов, которые отдельные современные исследователи находят у Парменида, свойственны также многим позднейшим концепциям – вплоть до концепций существования в современной аналитической философии. Более того, оказывается, что позицию Парменида можно представить так, что некоторых выявленных в современной аналитической философии парадоксов не возникает, так что в определенных отношениях учение Парменида о существовании может смотреться даже более выигрышно, чем его современные «конкуренты». Подчеркнем, что в настоящей главе мы ограничиваемся почти исключительно логическим анализом рассматриваемых концепций мышления и существования, не касаясь вопроса о том, насколько описываемые представления о мышлении и познании соответствуют реальному человеческому познанию.

Следуя за авторами анализируемых публикаций о Пармениде, мы практически не рассматриваем предположения о культурных и исторических основаниях рассуждения Парменида. Вступая в заочный диалог с современными авторами, склоняющимися к жанру «аналитической (рациональной) реконструкции» в рамках истории философии, мы не можем не играть по их правилам. Исходя из того, к чему Парменид приходит, и также исходя из хода его рассуждения, рассматриваемого как дедуктивный вывод, мы реконструируем, из каких посылок он мог бы исходить. Рассуждение Парменида берётся таким, каким оно представлено в дошедших до нас фрагментах из текста поэмы; комментарии и замечания других античных авторов могут привлекаться в качестве только вторичного источника, они могут рассматриваться как некоторые из многих возможных разъяснений к тем или иным положениям поэмы, как указания на недостатки рассуждения, помогающие представить доказательство Парменида в более строгом виде, но сами по себе в число положений, привлекаемых для реконструкции посылок Парменида, не входят. Более того, следует заметить, что, рассматривая рассуждение Парменида именно как *доказательство*, мы вынуждены ограничиться не всей поэмой, а наиболее ясной в логическом отношении её частью: В 2 – В 8. 49 DK<sup>2</sup>. Вопрос о том, противоречат ли «путь истины» (В 2 – В 8. 49 DK) и «путь мнения» (дальнейший текст В 8 DK и все последующие фрагменты) друг другу, не входит в задачи настоящей главы.

Следует особо подчеркнуть, что настоящая глава не преследует цель дать реконструкцию учения Парменида. Наша задача является очень узкой.

---

<sup>2</sup> Ссылка DK означает: *Diels H., Kranz W., ed. Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; Elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. Zürich; Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964. Bd. I.*

Мы намерены лишь разобраться, имеется ли *принципиальная* возможность рассматривать ту предпосылку, которая предположительно подразумевается Парменидом в В 2. 3 ДК, *осмысленной* (в широком смысле). А именно, нас интересует вопрос о том, не является ли она противоречащей остальной части рассуждения – хотя в данной главе мы лишь намечаем подходы к интерпретации этого рассуждения; для того чтобы получить окончательный ответ на приведенный вопрос, необходимо осуществить законченную интерпретацию рассуждения, выявляющую все скрытые предпосылки и разбирающую корректность каждого шага в умозаключении, что, очевидно, является темой отдельного развернутого исследования. Можно сказать, что настоящая глава может рассматриваться как одно из предварительных замечаний к такому исследованию, но не более того.

Кроме того, мы полагаем, что даже если некое суждение будет признано не противоречащим ни самому себе, ни явным образом другим суждениям Парменида из очерченной нами области, то Пармениду и в этом случае может быть предъявлена следующая претензия: рассуждение недопустимо не из-за явной противоречивости, а из-за того, что предполагаемые ходы и предпосылки в рассуждении Парменида (в частности, предполагаемая в В 2. 3 ДК посылка) в ходе философских дискуссий в последующих веках показали свою полную непригодность для использования – либо из-за того, что, в свою очередь, подразумевают противоречащие себе и друг другу посылки или бессмысленные понятия, либо по каким-либо иным причинам. Поэтому мы кратко укажем некоторых последующих (вплоть до современных) авторов, которые явно или неявно использовали предполагаемую предпосылку Парменида из В 2. 3 ДК, или обсуждали эту посылку, отрицали её, пытались от неё уйти, однако не преуспели в этом, ибо «уход», как оказалось, может порождать новые трудноразрешимые проблемы. Таким образом, осмысленность предполагаемой посылки Парменида обосновывается нами тем, что дискуссии по поводу её приемлемости не стихли до сих пор, а значит, окончательно обосновать отсутствие у неё права на существование не удалось.

Подчеркнём, что мы не намерены делать обзор всех школ и направлений, когда-либо имевших место в истории философии. Мы упомянем только нескольких авторов, для иллюстрации присутствия предпосылки Парменида в современной философии, и практически не затронем тех, которые с Парменидом категорически не согласны или рассуждения которых не имеют отношения к рассматриваемой теме. Наша задача – не доказать *истинность* взгляда на мир Парменида, а всего лишь показать, что утверждение, предположительно содержащееся в В 2. 3 ДК (и многих последующих фрагментах), имеет право на существование. Мы не наме-

рены утверждать также, что упоминаемые философы являются счастливыми обладателями истинного взгляда на мир и что автор статьи во всем с ними согласен. Истинность их или чьих-либо иных воззрений нас здесь вообще не интересует – скорее, нас интересуют хотя бы более-менее вразумительные основания для принятия позиции Парменида, отражённой в В 2. 3 DK. Мы используем наличие философских дискуссий по интересующей нас тематике (т. е. по поводу осмысленности утверждения, предположительно содержащегося в В 2. 3 DK) исключительно для построения умозаключения: если тема до сих пор дискуссионна, то мы не можем обвинять Парменида в том, что его утверждение, выражаемое в В 2. 3 DK, является бессмысленным.

Рассмотрение тех предполагаемых теоретических затруднений и мировоззренческих оснований, которые могли бы трактоваться как вызвавшие к жизни рассуждение Парменида, а также рассмотрение *исключительно логических* и действительно имевших место в истории философии последствий рассуждения Парменида, мы в настоящей главе не предпринимаем. Мы лишь постараемся прояснить некоторые аспекты аргументации Парменида, такой, какой она, при некоторых допущениях, *могла бы* быть, пытаясь соблюдать максимальную доброжелательность по отношению к этому философу. В ходе нашей работы мы намерены придерживаться «проблемного подхода к истории философии»<sup>3</sup>.

\*\*\*

Мы намерены подробно обсудить несколько фрагментов, на основании которых рассматриваемые нами исследователи говорят об изъянах в аргументации Парменида, и рассмотрим, возможна ли их более согласованная интерпретация и какими в этом случае *могли бы* быть предпосылки рассуждения Парменида. Основная проблема, обсуждаемая в настоящей главе – каковы эти предпосылки и насколько вообще возможно представить рассуждение Парменида в согласованном виде. Интерес к этой проблеме у современных исследователей обусловлен тем, что с первого взгляда кажущиеся предпосылками положения «сущее существует» и «не-сущее не существует» затруднительно интерпретировать как что-то отличное от простых тавтологий, а значит, они не могут служить единственными посылками для дедуктивного вывода «признаков сущего», утверждения о присущности которых сущему, как кажется, не являются простыми тавтологиями. Всё

---

<sup>3</sup> См.: Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // SCHOLE: Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 201–246.

это породило множество интерпретаций рассуждения Парменида; кроме того, оказалось, что чем более строго современные исследователи пытаются изложить ход рассуждения Парменида, тем определённое они говорят о его некорректности. В качестве примера такой некорректности можно указать на ту «непоследовательность», которая приписывается Пармениду Л. М. Де Рийком<sup>4</sup>, когда последний толкует В 2. 3 ДК, см. ниже.

\* \* \*

Общий план настоящей главы состоит в следующем. Сначала мы отметим, что в качестве одной из ключевых предпосылок рассуждения Парменида может рассматриваться положение «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*». Мы укажем, что некоторые попытки отрицать наличие этой предпосылки у Парменида, отвергать ее «с ходу» как ложную или бессмысленную оказываются сомнительными.

Далее мы кратко укажем на то, что многие затруднения – вплоть до современной философии – связаны или с такими непарменидовскими интерпретациями предпосылки (которой, как мы будем пытаться обосновать, мог придерживаться Парменид) «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*», которые, явно или неявно, допускали бы возможность двух способов существования – в мышлении и вне мышления, – что породило множество зафиксированных в истории философии не вполне удачных попыток обосновать возможность абсолютно адекватного мышления внемысленных объектов<sup>5</sup>.

Далее мы перейдём к разбору нескольких из такого рода затруднений, хотя они ещё не были рассмотрены ранее, но, на наш взгляд, удачно оттеняют позицию Парменида и иллюстрируют как достоинства его подхода, так

---

<sup>4</sup> *De Rijk L. M. Did Parmenides Reject the Sensible World. P. 29–53.*

<sup>5</sup> Под «внемысленными объектами» мы понимаем здесь объекты, существующие «реально», «действительно» или «в действительности». Им противопоставляются объекты, существующие «в мышлении, но не в действительности», или «мыслимые объекты». «Мыслимые объекты» также могут именоваться «мыслимыми предметами» или «предметами мышления». Выражение «существовать в качестве предмета мышления» используется нами как эквивалентное более кратким выражениям «существовать в мысли», «существовать в мышлении», «существовать в уме». В тех случаях, когда это необходимо, мы различаем «мыслимые объекты» и «актуально мыслящиеся объекты». Первые суть те объекты, которые только могут быть помыслены, иначе говоря, те объекты, при мышлении которых не возникает противоречий. Вторые суть те объекты, которые не только могут быть помыслены, но и *действительно* мыслятся (сейчас или в некотором вневременном смысле) некоторым субъектом.

и границы его применимости. Для этого нам придётся поместить Парменида в контекст некоторых проблем, обсуждающихся в том числе в жанре аналитической философии, и иногда прибегать к использованию современных технических терминов, которых нет и не могло быть у Парменида.

Для помещения Парменида в контекст современных дискуссий мы намерены указать на различия в трактовках «экзистенциального обобщения» у Парменида (если бы Парменид использовал такой способ выражения своих мыслей) и у некоторых последующих философов, что проистекает из различия в понимании «существования». Мы попытаемся выявить некоторые затруднения, возникающие в подходах, альтернативных подходам Парменида. Аналогично, используя понятия «интенционал», «экстенционал», а также привлекая «парадокс сингулярного существования», мы продолжим эксплицировать затруднения альтернативных подходов. Однако оказывается, что несомненно необходимое Пармениду положение «не-сущее не мыслимо» может рассматриваться как влекущее парадокс, сходный с «парадоксом сингулярного существования». Попытки преодолеть эту парадоксальность с использованием различия трактовок «существования», входящего в формулировку «принципа экзистенциального обобщения», оказываются неэффективными. И тогда мы предлагаем рассмотреть *логическую* возможность преодоления парадоксальности положения «не-сущее не мыслимо» через допущение двух способов мышления.

Наш анализ приводит к заключению, что, в принципе, преодолеть указанную парадоксальность таким способом возможно, хотя цена этого оказывается слишком высока. Например, обычное, дискурсивное мышление способно мыслить не-сущее и неспособно адекватно представлять себе то, что мыслится «правильным» мышлением, которое никогда не мыслит не-сущее. В определенном смысле этот подход открывает путь для иррационализма. Однако оказывается, что некоторые современные историки философии полагают, что Парменид в своей поэме вполне мог подразумевать два различных способа мышления. Кроме того, при всех негативных моментах этого различия оказывается, что оно способно удовлетворительно ответить на некоторые из тех упреков Пармениду – со стороны как античных, так и современных авторов – которые традиционно считались наиболее весомыми. Как бы там ни было, если так можно выразиться, парменидовское прочтение «принципа экзистенциального обобщения» оказывается в логическом смысле не хуже, чем современные попытки оперирования с этим принципом.

## § 1. Интерпретация Л. М. Де Рийком В 2. 3 ДК

Л. М. Де Рийк полагает, что в строке В 2, 3 (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) <sup>1</sup> имеется некорректное *умозаключение*, ибо он понимает это изречение так: «нечто может мыслиться только как сущее, следовательно, оно [т. е. то, что является актуально мыслящимся. – И. Б.] существует» <sup>2</sup>. И если В 2. 3 ДК понимать именно так, то это умозаключение, как пишет Л. М. Де Рийк, содержит ошибку: нечто всегда мыслится только как сущее, и никогда – как не-сущее, но это не означает, что мыслимое существует в действительности. «Рассматривать нечто как реальную природу некоторой вещи» – не тождественно «видеть актуально реальную природу некоторой вещи». Парменид, по Л. М. Де Рийку, ошибался, полагая, что из первого следует второе <sup>3</sup>.

Л. М. Де Рийк хочет сказать следующее. Примем, что, если нечто является актуально мыслящимся, то оно является актуально мыслящимся как существующее. Тем не менее, если *нечто мыслится только как существующее (или не может мыслиться как несуществующее), то это не означает, что оно действительно существует*. Таковую же посылку, как и в В 2. 3 ДК, Л. М. Де Рийк усматривает также и в В 8. 34 ДК: «ведь одно и то же – мыслить и мыслить, что (οὐνεκεν) объект мысли есть» <sup>4</sup> (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόησον хотя, как отмечает Л. М. Де Рийк, здесь, в отличие от В 2. 3 ДК, отсутствует некорректный вывод положения: «*всё то, что актуально мыслится, существует*» <sup>5</sup>. Аналогичная критика представлена таким автором, как G. Nuchelmans, который указывает, что важная дистинкция между «стремлением помыслить что-либо или указать на что-либо» и «успешной реализацией этих попыток» была пропущена Парменидом <sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Нумерация фрагментов, нумерация их строк и греческий текст фрагментов Парменида соответствуют изданию DK. Номера строк указываются после запятой вслед за номером фрагмента.

<sup>2</sup> *De Rijk L. M. Did Parmenides Reject the Sensible World? // Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR. Papers in Medieval Studies 4 / Ed. Lloyd P. Gerson, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 34.*

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Перевод Л. М. Де Рийка.

<sup>5</sup> *De Rijk L. M. Op. cit. P. 34.*

<sup>6</sup> *Nuchelmans G. Theories of Proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity. Amsterdam; London, 1973. P. 9–10.*

Насколько мы понимаем, цель претензии Л. М. Де Рийка состоит в том, чтобы показать, что существование любого мыслимого объекта не доказано у Парменида; вычеркивание же предполагаемой Де Рийком парменидовской предпосылки «*всё то, что актуально мыслится* (если такое имеется), *существует*», делает дальнейшее доказательство невозможным – это мы покажем несколько ниже. Таким образом, если Л. М. Де Рийк прав, то доказательство Парменида разрушено; такое важное следствие побуждает нас присмотреться к позиции Де Рийка несколько подробнее.

## § 2. Замечание к интерпретации Де Рийком В 2. 3 ДК

Бросается в глаза, что греческий текст не даёт никаких оснований для того чтобы рассматривать эту строку В 2. 3 ДК как умозаключение – т. е. как претензию на то, что из одного суждения *следует* другое суждение. Если переводить это изречение буквально, то здесь имеется *всего лишь* конъюнкция «*любое актуально мыслящееся кем-либо нечто существует*» & «*любое актуально мыслящееся кем-либо нечто не может не существовать*»<sup>1</sup>. Второй конъюнкт представляет собой более сильное ут-

---

<sup>1</sup> Большинство исследователей видит в В 2. 3 не импликацию, а конъюнкцию. Действительно, в буквальном переводе импликацию усмотреть трудно: «[Один путь]– что [любое актуально мыслящееся кем-либо нечто] существует и невозможно [для этого любого актуально мыслящегося кем-либо нечто] не существовать» (перевод наш. – И. Б.). А. В. Лебедев переводит: «Один [путь] – что [нечто] есть и что невозможно не быть» [*Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 287]. Г. Оуэн переводит: «[Пропущенный субъект] существует и *должен* существовать» [*Owen G. E. L.* Eleatic Questions // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 11]. А. Маковельский переводит: «Первый [путь исследования заключается в том. – А. М.], что [бытие. – А. М.] есть и не может не существовать» [Досократики (Дозлеатовский и элеатовский периоды) / Перевод с древнегреческого, общая редакция и комментарии А. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. С. 458]. Там же А. Маковельский приводит переводы П. Таннери и Г. Церетелли: «... что бытие есть, а небытия нет». П. Керд переводит: «Первый [путь исследования заключается в том. – И. Б.], что оно [«то, что есть» = «what is». – И. Б.] есть и ему [«тому, что есть» = «what is». – И. Б.] невозможно не быть» (the one that it is and that it is not possible not to be) [*Curd P.* The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Pub., 2004. P. 58–59]. Кроме Л. М. Де Рийка, из названных исследователей только Г. Оуэн [*Owen G. E. L.* Op.cit. P. 3–26.] рассматривает В 2. 3 в свете поиска посылок рассуждения Парменида, поэтому обратиться к его переводу мы считаем весьма полезным, но поскольку этот перевод следует рассматривать в контексте всего понимания Г. Оуэном рассуждения в поэме Парменида, этот вопрос заслуживает отдельного обстоятельного исследования.

верждение, чем первый. Именно второй конъюнкт дает нам намек на то, как он может быть обоснован.

Действительно, поскольку нам говорится, что *любое нечто, которое мы актуально мыслим, не может не существовать*, то наиболее естественная попытка опровергнуть это утверждение – попытаться актуально помыслить хоть что-нибудь, заведомо не существующее. Однако, по Пармениду, любая такая попытка обречена на провал, ср.: «нельзя не высказать, ни помыслить, будто бы [пропущенный субъект] не существует»<sup>2</sup> (οὐ γὰρ φάτον οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι) (В 8. 8–9 DK). Предположим, у Парменида пропущенным субъектом здесь является «любой актуально мыслящийся кем-либо объект»; тогда можно сказать, что в В 2. 3 DK и В 8. 8–9 DK Парменид имеет в виду в качестве подразумеваемого допущения: *«любой актуально мыслящийся кем-либо объект существует, по крайней мере, в мышлении того, кто его мыслит, и в этом смысле – не может не существовать»*. Иначе говоря, мы имеем необходимое для дальнейшего обоснования «признаков сущего» положение *«всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует»*.

Теперь рассмотрим, могут ли иметься у Парменида веские доводы в пользу принятия указанного допущения. Пусть некто мыслит некий полагаемый им *полностью* несуществующим объект, скажем, сирену. Поскольку он полагает, что эта мыслимая им сирена является *полностью* несуществующей, то можно сказать, что он полагает, что она не существует *во всех возможных аспектах*. Иначе говоря, он принимает посылку: «полностью (= во всех возможных аспектах) не-сущая сирена актуально мыслится». *Полностью* не-сущая сирена (= сирена, не существующая *во всех возможных аспектах*), в соответствии с приведённым выше допущением, не существует также и в его собственной мысли. В силу дополнительного допущения *«то, что не существует в мысли, не мыслится актуально»*, полностью не-сущая сирена не мыслится актуально. Таким образом, мы пришли к противоречию с исходной посылкой: «полностью не-сущая сирена актуально мыслится»; значит, эта посылка оказалась недопустимой и должна быть отброшена.

Заметим, что приведённое выше дополнительное допущение *«то, что не существует в мысли, не мыслится актуально»* исходит из того, что «акт мышления сирены (= мысль о сирене) есть сирена, существующая в мысли». Может ли последнее быть оспорено? Имеем ли мы право говорить об «объекте, существующем в мысли» вообще? Заметим, что оспорить тождество «мысли о сирене» и «сирены, существующей в мысли» можно

---

<sup>2</sup> Перевод наш. – И. Б.



*только* в том случае, если мы согласимся, что некоторый объект может существовать не в мысли, и только в этом последнем случае корректно называть объект «существующим». Однако текст поэмы не даёт ясных свидетельств того, что Парменид «на пути Истины» допускал такой способ существования, хотя это, конечно, очень трудный вопрос, требующий анализа обширной современной полемики. Не касаясь вопроса о том, насколько адекватна и исторична трактовка Парменида как допускающего существование только в мысли, заметим, что допущение существования вне мысли делает его рассуждение противоречивым (см. ниже).

Итак, «любой актуально мыслящийся кем-либо объект», если он актуально мыслится *полностью* несуществующим, не может быть *полностью* несуществующим. Это значит, что любой актуально мыслящийся объект существует, по крайней мере, в мышлении или как мысль<sup>3</sup>, из чего и следует искомое положение «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*».

\* \* \*

Приведённое обоснование выглядит довольно надежным, но в ходе рассуждения была неявно использована посылка: «акт мышления объекта (= мысль об объекте)<sup>4</sup> есть объект, существующий в мысли». Заметим, что для успеха вышеприведённой аргументации вовсе не требуется допущение: *один и тот же объект может существовать и «вне мысли» и «в мысли»*, не переставая быть тем же самым объектом. Для указания на то, что «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует* (хотя бы в мысли того, кто его мыслит)», нет необходимости утверждать, что объект имеет и первый, и второй из указанных способов существования; поскольку без объекта, существующего в мысли, рассуждение об этом объекте невозможно, то утверждение существования объекта «в мысли» явля-

---

<sup>3</sup> Следует заметить, что, если именно таким был ход рассуждения Парменида, то он является крайне востребованным в последующей философии. Укажем только один пример: «Я не в состоянии отрицать то, что не существует» (*Фреге Г.* Логические исследования / Сост., общ. ред., вступ. ст. и ком. В. А. Суровцева. Томск: Водолей, 1997. С. 55). В современной аналитической философии необходимость полагать существующим то, существование чего потом отрицается – как условие осмысленности операции отрицания, приводит к так называемому парадоксу сингулярного существования (см. ниже).

<sup>4</sup> Ниже мы намерены подробно разобрать, что именно представляет собой «акт мышления объекта» и можно ли считать, что «акт мышления объекта» совпадает с «объектом мысли».

ется необходимым. *Необходимость же существования некоторого объекта «вне мысли» из наличия некоторого акта мышления не следует.*

\* \* \*

Позволим себе небольшое отступление, иллюстрирующее осмысленность последнего тезиса (о том, что мы не можем не признавать существования объекта «в мысли», но не «вне мысли») для некоторых гораздо более близких к нам по времени философов. Для того чтобы показать осмысленность приведённого выше тезиса, можно апеллировать к типичному для Нового времени ходу мысли. Например, в *Началах философии*, § 13, у Декарта мы явно видим утверждение, что суждения, не выходящие за пределы «внутреннего мира», более достоверны, чем те, которые рискуют коснуться «внешнего мира». Наша душа, по Декарту, «находит в себе идеи о некоторых вещах; пока она их просто созерцает, не утверждая и не отрицая существование вне себя чего-либо подобного этим идеям, ошибиться она не может»<sup>5</sup>. Примерно такую же мысль мы обнаруживаем на протяжении всей последующей истории философии у множества авторов самых разных направлений, например у Г. Фреге, сыгравшего роль «отправной точки» для аналитической философии: «... мы обнаруживаем во внутреннем мире достоверность, в то время как с переходом во внешний мир сомнение никогда не покидает нас полностью»<sup>6</sup>.

Ср. также с Б. Больцано: «...имеются представления, не имеющие никакого предмета, например, представление “ничто”, “круглый квадрат” и другие... Или, например, представление, которое передаётся выражением “страна без гор”, где указываются части [горы], на самом деле не входящие в состав предмета представления...»<sup>7</sup>. И далее: «Под таким представлением [“ничто”. – *И. Б.*] понимается само мыслимое представление, сама мысль... Этим представлениям [“круглый квадрат” и “зелёная добродетель”. – *И. Б.*] не может соответствовать никакой предмет, поскольку приписываемые предмету свойства являются противоречивыми. Но имеются также представления, которые являются беспредметными по другой причине, например: гора из золота...»<sup>8</sup>.

Также и Ф. Brentano полагает, что имманентный сознанию предмет, имеющий «интенциональное внутреннее существование», «не нуждается в дополнительном существующем во внешнем мире вещном корреляте. ...

---

<sup>5</sup> Декарт Р. Избранные труды. Луцк: Вежа, 1998. С. 169.

<sup>6</sup> Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. С. 44.

<sup>7</sup> Больцано Б. Учение о науке (Избранное). СПб.: Наука, 2003. С. 92.

<sup>8</sup> Там же. С. 96.

При анализе феноменов сознания можно отвлечься от объективного существования вещей окружающего мира и работать с предметами или «содержимостями» актов в модусе их «*интенционального существования*»<sup>9</sup>. Кроме того, по Ф. Brentano, мы не можем считать, что *только* суждения о существующих вне мысли объектах могут быть истинными или ложными, так как в этом случае суждения «не-сущее не существует», «сирены не существуют» и т. п. не могут быть объявлены истинными<sup>10</sup>. Пытаться сохранить их осмысленность можно лишь через отказ от допущения, что *только* суждения о внемысленных объектах имеют истинностное значение. А это значит, что признание «реального» существования объектов мышления в принципе не важно для логических операций, т. е. для функционирования мышления, иными словами, из наличия акта мышления не следует внемысленное существование того, на что направлена мысль.

Эту позицию Ф. Brentano разделяет и Э. Гуссерль. С его точки зрения, тот факт, что объекты референции не могут рассматриваться как существующие «реально», не служит препятствием для построения логической теории, поскольку «для объекта, данного сознанию, не имеет большого значения, существует ли он, или он выдуман, или полностью абсурден»<sup>11</sup>. Объекты трактуются Э. Гуссерлем как специфицированные данным понятием, и вопрос об их реальном существовании не имеет, с его точки зрения, никакого отношения к логическому исчислению<sup>12</sup>. Все объекты нашего представления суть, так сказать, гипотетически предполагаемые, и эти объекты «имеют одни свойства и не обладают другими точно так же, как если бы данное представление было безусловно истинным»<sup>13</sup>. С точки зрения Э. Гуссерля, «ноэма» как объект интенции сознания не является объектом референции. С одной стороны, ноэма есть внутренний объект, порождаемый самим сознанием; таким образом, по Э. Гуссерлю, этот объект рассматривается в рамках (индивидуального) *сознания как такового*, вне зависимости от внешнего мира<sup>14</sup>. Таков изначальный смысл понимания ноэмы Э. Гуссерлем. С другой стороны, ноэма, будучи смыслом (а не референтом!) понятия

---

<sup>9</sup> Лаврухин А. В. Учение Brentano об «интенциональном внутреннем существовании» объекта и его критическое переосмысление у К. Твардовского и Э. Гуссерля // Вестн. Самар. гос. ун-та. 2005. № 1 (35). С. 6.

<sup>10</sup> Бессонов А. В. Теория объектов в логике. Новосибирск: Наука, 1987. С. 18–19.

<sup>11</sup> Pietersma H. Husserl's Concept of Existence // Synthese. 1986. Vol. 66/2. P. 315.

<sup>12</sup> Ibid. P. 314.

<sup>13</sup> Husserl E. Aufsätze und Rezensionen (1890–1910). The Hague, 1979. S. 329.

<sup>14</sup> Бессонов А. В. Теория объекта в логике. С. 19–20.

или имени, имеет интерсубъективное существование<sup>15</sup>. Однако в рамках некоторого индивидуального сознания она вполне может рассматриваться как его собственное порождение, «внутренний объект сознания».

В итоге, можно сказать, что в первом, исходном для Э. Гуссерля аспекте, ноэма не есть «ноэма (= мысль) о референте», но определяется, понимается и существует в рамках сознания, как «объект, существующий в сознании и производимый им»<sup>16</sup>.

Кроме того, к выводу о том, что допущение существования внемысленных объектов является излишним для обеспечения возможности построения «науки о мышлении», подводит теория Т. Парсонса, который создаёт для её формализации особый язык  $O$ <sup>17</sup>: «Но в теории  $O$  недоказуемо утверждение о том, что имеются существующие [вне мышления. – *И. Б.*] объекты... Кроме того, доказательство непротиворечивости исчисления  $O$  – это наиболее полное решение логической проблемы логического объекта. Оно прямо доказывает, что несуществующие (чувственно невоспринимаемые) объекты не противоречат логике, что логика – наука о мышлении – вполне совместима с мысленными объектами»<sup>18</sup>.

### § 3. «Принцип экзистенциального обобщения» vs. позиция Парменида

В современной аналитической философии «экзистенциальным обобщением» именуется приписывание существования всему тому, на что акт мышления направлен. Если попытаться уточнить смысл предыдущего положения, то мы получим, что в логике первого порядка принципом или законом экзистенциального обобщения может именоваться следующая операция:

$$F(a);$$

следовательно,

$$\exists(x)F(x).$$

Иначе говоря, если некоторое  $a$  имеет предикат  $F$ , то уж точно существует некоторый (хотя бы один)  $x$ , который имеет предикат  $F$ <sup>1</sup>.

---

<sup>15</sup> Бессонов А. В. Теория объектов в логике. С. 21.

<sup>16</sup> Позиция Э. Гуссерля излагается по: Бессонов А. В. Теория объекта в логике. С. 21.

<sup>17</sup> См. подробнее: Parsons T. Nonexisting Objects. L., 1980. P. 24.

<sup>18</sup> Позиция Парсонса излагается по: Бессонов А. В. Теория объекта в логике. С. 130–131.

<sup>1</sup> Подробнее об «экзистенциальном обобщении» см., например: Propositions and Attitudes / Ed. by N. Salmon and S. Soames. Oxford: Oxford University Press, 1988; Bealer G. Quality and Concept. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Учитывая это, можно сказать, что «принципом экзистенциального обобщения» именуется следующее утверждение: «всё то, на что акт мышления направлен, существует». Поскольку, при попытке предцифровать ка-  
ѐй ё-ёёаі ї ђаёёађ ђађађђ ђађаі ёђ, *этот* субъект и *этот* предикат должны мыслиться, то можно сказать, что существование приписывается всему тому, чему приписывается какой-либо предикат, а также самому этому предикату. Можно сказать, что та предпосылка Парменида, которую мы считаем заключенной в В 2. 3–5 ДК; В 3 ДК; В 4. 1–2 ДК; В 6. 1–2 ДК и В 8. 34–36 ДК – «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*», – как раз и отражает принцип экзистенциального обобщения. Можно сказать, что до сих пор это положение в большинстве случаев признаётся с большими или меньшими оговорками. Однако содержание понятия «существование» в нашей интерпретации Парменида и у тех авторов, которых можно было бы отнести к современной аналитической философии, не совпадает. При всём разнообразии понимания «существования» этими авторами у них можно выделить одну общую черту, которая и позволяет противопоставить их позицию нашей гипотетической интерпретации Парменида, и именно эта черта нас сейчас интересует.

Об этом различии можно кратко сказать следующее. *‘То, на что акт мышления направлен’* из В 8. 34 ДК *достаточно* интерпретировать как предмет мышления, создаваемый самим актом мышления. Поэтому можно не пытаться прочертить отношение предмета мышления с существующим вне и независимо от мышления объектом мышления, который для этого следует полагать существующим. Если так, то можно и не указывать основания для полагания объекта существующим. Сама по себе эта интерпретация и посылка «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*» не ведут к противоречиям или парадоксам. И *только если* посылку «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*» дополнить признанием различия между актуально мыслящимся предметом и внемысленным объектом, при том что предмет все-таки как-то соответствует объекту, и объявить, что объект, в отличие от предмета, все-таки может быть актуально мыслящимся (т. е. быть *‘тем, на что акт мышления направлен’*), но не существовать, мы получим в результате противоречие с посылкой «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*». Это противоречие лежит в основании парадоксальности тех рассуждений, в которых последняя посылка принимается совместно с допущением о различии актуально мыслящегося предмета и внемысленного объекта – как показывают споры по поводу так называемого парадокса сингулярного существования (см. ниже).

В современной аналитической философии (например, у Б. Рассела) существование явно не понимается как «существование в мышлении». Предполагается, что оно «приписывается» не предмету мышления (как у Парменида), но лишь объекту мышления – т. е. тому, что существует вне мышления. Таким образом, эта позиция является явно «непарменидовской» – в вышеприведённом нашем истолковании Парменида.

При такой интерпретации *‘того, на что́ направлен акт мышления’* у тех, кто придерживается «непарменидовской» позиции, возникает **первое затруднение**, а именно: существование может быть приписано тому и только тому, что существует вне мышления. К любому суждению приписывается в качестве конъюнкта утверждение о существовании (вне мышления) того, о чем идет речь в этом суждении. Тем не менее, имеется большой соблазн все-таки допустить какой-нибудь мысленный способ существования актуально мыслящихся предметов, например, как понятий.

Действительно, для Б. Рассела суждения «золотая гора существует», «золотая гора не существует» «золотая гора состоит из металла», «золотая гора состоит из угля» оказываются одинаково ложными. Таким образом, любое суждение о золотой горе оказывается ложным. Но, поскольку последнее суждение есть суждение о золотой горе, то оно, в соответствии с Расселовской теорией типов, чтобы избежать самореферентности, требует еще одного суждения, объявляющего его ложным, и т. д. до бесконечности.

Такой подход может показаться странным или неудобным, но это не единственная трудность. Дело в том, что Б. Рассел, предписывая добавлять к каждому суждению о золотой горе конъюнкт «золотая гора существует (вне мышления)», полагает этот конъюнкт осмысленным суждением, допускающим проверку, которая позволяет установить, является этот конъюнкт истинным или ложным. Это значит, что мы можем *проверить*, имеет ли место вне мышления денотат термина «золотая гора».

Возможность проверки подразумевает, что при обнаружении золотой горы мы сможем отличить её от других внемысленных объектов. И ещё до того, как мы её найдём, только пытаясь обнаружить золотую гору, мы должны хоть как-то представлять себе, что же именно мы ищем. Иначе говоря, мы должны уметь проверить, подпадает ли некоторый внемысленный объект под понятие (представление, идею и пр.) о нём. Это значит, что указанная проверка считается состоявшейся, если установлено *соответствие* между интенционалом языкового выражения «золотая гора» и экстенционалом (или денотатом) языкового выражения «золотая гора». Разумеется, утверждать или отрицать указанное соответствие понятия и объекта можно только в суждении. Но любое суждение о понятии, по Б. Расселу, будет ложным, поскольку понятие, по определению, не существует вне мышле-

ния. Следовательно, содержание понятия оказывается невыразимым, мы не можем дать понятию какое-либо определение. Следовательно, любое утверждение, связывающее понятие и объект, в силу невыразимости понятия, становится просто непонятным. А непонятное утверждение вряд ли возможно проверить и оценить на истинность и ложность. Именно эти соображения могут склонить нас к тому, чтобы всё-таки допустить какой-нибудь мысленный способ существования (например, для актуально мыслящихся понятий). Этот способ существования отбрасывается Б. Расселом, но, как мы полагаем, признаётся Парменидом.

Заметим, что в случае принятия «парменидовской» позиции (как мы её интерпретируем) проблемы оценки на истинность как на соответствие «реальности» какой-либо мысли вообще не возникает, ввиду отсутствия у Парменида признания внемысленной «реальности». Так что здесь позиция Парменида кажется более выигрышной, чем позиция Б. Рассела. Кроме того, сторонникам указанной «непарменидовской» позиции приходится признавать несуществование математических объектов, что делает непонятным, как же мы всё-таки говорим о них как о *наличествующих* для направленного на них акта мышления. Ниже мы коснёмся затруднений этого типа более подробно.

Пока же мы можем сделать следующий предварительный вывод. Парменид, в отличие от Б. Рассела, не принимает *a priori*, что «существование» может использоваться в одном и только одном смысле. Его рассуждения можно интерпретировать как демонстрирующие, что допущение «внемысленной реальности» ведёт к проблемам при попытке её помыслить (мы будем часто возвращаться к обсуждению этой гипотетической парменидовской демонстрации), но до обсуждения никакой из «способов существования» Парменидом, судя по всему, не отбрасывается. Он изначально говорит о *просто* существовании, о том общем, что имеется для «существования в мышлении» и «существования вне мышления». Предшествующий анализ выявил (пока) некоторые преимущества такой «исходной позиции», но осталось ещё много неосвещённых моментов.

**Вторым затруднением** у тех, кто придерживается «непарменидовской» позиции, является необходимость прочертить связь между предметом мышления, содержанием понятия как *‘тем, что существует в мышлении’* и объектом мышления, референтом как *‘тем, что существует вне мышления’*, однако попытка *помыслить* эту связь является проблематичной.

Второе затруднение проще всего проиллюстрировать позицией Канта, которая также основывается на признании двух способов существования. Заметим, что позицию Канта можно трактовать как попытку избавиться от проблемы: как помыслить отношение между *‘тем, что существует в*

мышлении' и 'тем, что существует вне мышления'? Действительно, по Канту, следует отказаться рассматривать внемысленное существование в качестве существенного предиката: «бытие, очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чём-то таком, что присоединяется к понятию вещи»<sup>2</sup>. Внемысленное существование вещи в этом случае непосредственно схватывается чувственным созерцанием<sup>3</sup>. Следовательно, сколько бы мы ни рассуждали о вещи, мы никогда не сможем узнать, существует она вне мысли или нет. В представленном виде эти рассуждения Канта в *логическом* (а не в историческом) смысле можно трактовать как попытку уйти от обрисованной выше проблемы *принципиальной немыслимости* связи между 'тем, что существует в мышлении' и 'тем, что существует вне мышления' следующим образом: если адекватно мыслить внемысленные объекты оказалось невозможным, то следует отказаться как от мышления существования внемысленных объектов, так и от надления их предикатом «существование» вообще.

Мы видим здесь, что Кант различает два способа существования – существование вещей (например, талеров) в возможности и существование их в реальности, причём последнее нельзя приписывать вещам на том основании, что они имеют первое<sup>4</sup>. Но, к сожалению, помимо этого из позиции Канта следует, что мы не мыслим, но лишь чувственно созерцаем «реальные» талеры. Но это означает, что эта «присущность» сама по себе является *не мыслящейся*, а чувственно воспринимающейся – поскольку она дана *исключительно* в чувственном восприятии, а значит, является *немыслимой*. При мышлении вещи, по Канту, мы не мыслим «существование» ни как необходимое, ни как приводящее свойство *вот-этой вещи*, или мыслимого нами «понятия вещи»; хотя мы и можем образовать понятие «реальное существование», нельзя использовать его в качестве «реального предиката», т. е. нельзя сочетать его с мыслящимся нами понятием *вот-этой вещи*. Но как мы могли бы определить или хотя бы понимать, или хотя бы просто *мыслить* «существование *вне* мысли»? Никакие ухищрения не спасут нас от примерно такого заявления: «существование вне мысли есть то, что присуще *исключительно* чувственно созерцаемым вещам». Следовательно, существование вне мысли следует мыслить как

---

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993. С. 354 = В 626.

<sup>3</sup> «Итак, какового бы ни было наше понятие о предмете, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать ему существование. Для предметов чувств это достигается путём связи с каким-либо из моих восприятий согласно эмпирическому закону;...» (Кант И. Указ. соч. С. 356 = В 629).

<sup>4</sup> Как говорит Кант, «сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» (Кант И. Указ. соч. С. 355 = В 627).



то, что присуще не тому, что актуально мыслится; но последнее выражение, вероятно, является парадоксальным.

Очевидно, что рассуждения Канта имеют своей целью подкрепить положение: «в определение вещи нельзя включать положение о ее существовании». Это положение является бесспорным; как хорошо известно, Кант использует его в своей критике «онтологического доказательства». Тем не менее, по ходу рассуждения Канта возникают «возможные талеры» (т. е. существующие в мышлении) и «действительные талеры» (т. е. существующие вне мышления), что заставляет нас поставить вопрос об отношении между ними, и именно попытка именно *помыслить* (а не *воспринять* посредством чувственного созерцания!) это отношение оказывается затруднительным.

Подводя промежуточный итог нашему предшествующему обсуждению, сведем рассмотренные выше аргументы к следующей демонстрации.

1. Если мы мыслим *только* то, что существует в мышлении (= предмет мышления), то объект мышления, как существующий вне мышления, никогда не будет входить в число мыслящихся нами предметов мышления. Невозможно избежать этого вывода, заявив, что предмет как-то соотносён с объектом, ибо в этом случае, мысля отношение объекта к предмету, пришлось бы помыслить объект. Но это противоречит нашему исходному допущению, ибо мы приняли, что объект не мыслится, и соответствует допущению, что мыслятся *и* объект, *и* предмет (либо одним актом мышления, либо различными актами мышления), т. е. соответствует случаю 3 (см. ниже).

2. Если мы мыслим *только* объект мышления, т. е. то, что существует вне мышления и только его, без предмета мышления, то основанием для нашей уверенности в том, что мы мыслим именно то, что мы мыслим, может быть только акт мышления, которым объект мышления на некоторых основаниях мыслится как соответствующий предмету мышления. Таким образом, оказывается, что мы должны мыслить не только объект, но также и предмет (либо одним актом мышления, либо различными актами мышления), что противоречит исходному допущению и соответствует случаю 3 (см. ниже).

3. Если же, наконец, мы мыслим *и* объект мышления, *и* предмет мышления (либо одним актом мышления, либо различными актами мышления), то предмет мышления рассматривается как дающий некоторое представление об объекте мышления. Иначе говоря, предмет мыслится как некоторым образом соотносённый с объектом, так что их соотносённость является основанием нашей уверенности в том, что мы мыслим именно тот объект, который мы решили помыслить. Можно также сказать, что предмет, на некоторых основаниях, мыслится как соответствующий объекту. Все

это говорит о том, что если каким-то актом мышления мыслятся и объект, и предмет (так же как если объект и предмет мыслятся различными актами мышления), то необходим некоторый акт мышления, каким-то образом соотносящий объект с предметом. Но чтобы соотнести объект с предметом, нужно помыслить объект – как конститuent того акта мысли, именуемого суждением, которым эта соотнесенность мыслится. Чтобы помыслить объект, опять нужен акт мышления, посредством которого объект соотносится с предметом, и т. д. до бесконечности.

Таким образом, допущение направленности мышления на внемысленный объект ведет к существенным трудностям при попытке описать акт мышления, направленный на такой объект – вне зависимости от того, удастся ли нам сформулировать само это допущение так, чтобы избежать парадоксальности<sup>5</sup>.

Кроме того, если попытаться последовательно рассуждать в духе позиции Канта, то окажется, что *‘существование вне мысли’* не может быть *помыслено* в качестве вида *‘существования просто’* – наряду с таким видом *‘существования просто’* как *‘существование в мысли’*. Действительно, чтобы *x* мыслился как вид некоего рода, необходимо, чтобы *x* мыслился как обладающий мыслящимся видовым отличием или отличительным признаком, выделяющим его в качестве именно этого вида. Но Кант пишет, что *‘существование вот-этой вещи вне мышления’* постигается *исключительно* чувственным созерцанием, а значит, его единственным отличительным признаком является то, что оно принадлежит внемысленному объекту. Однако выше мы видели, что допущение направленности мышления на такой объект ведёт к трудностям. Таким образом, можно сказать, что «реальное» существование не имеет такого отличительного признака, который мог бы быть с успехом помыслен. Несколько ниже мы разберём возможное возражение против такого вывода, но сейчас, во избежание недоразумений, мы сделаем небольшое отступление, поясняющее понимание «мышления» в использованной аргументации, и связь его с пониманием «мышления» у Парменида.

\* \* \*

Заметим, что приведённое рассуждение привязано к терминологии и к способу понимания понятий, суждений и чувственно созерцаемого предмета у Канта. Он жестко разводит то, что «дано» в чувственном созерцании и то, что мыслится рассудком в понятии о том, что дано в чувственном созерцании. В результате возникают вопросы (1) о критерии соответствия

---

<sup>5</sup> О попытке избавиться от парадоксальности в подобных положениях через введение двух способов мышления см. ниже, § 6 настоящей главы.

понятия о чувственном созерцании и чувственного созерцания, а также (2) о критерии соответствия понятия о чувственном созерцании и того, что обуславливает чувственное созерцание.

Вопрос (1) в принципе можно было бы убрать, если активность сознания рассматривать как некую единую активность, так что восприятие является одним из видов мышления, что мы видим, например, у Декарта (но не у Канта). Однако вопрос (2) неизбежен, если признавать нечто, существующее вне мышления (вне сознания, вне нашей ментальной активности). Мы, в этом случае, не только не в состоянии указать критерий, на основании которого что-то из области мыслящегося соответствует чему-то из области того, что существует вне мышления, мы также не можем, как было показано, корректно помыслить понятие «существование вне мышления» из-за трудностей, возникающих при допущении акта мышления, направленного на внемысленный объект.

Таким образом, трудности с введением внемысленного объекта мышления не зависят от конкретного понимания мышления у того или иного философа. Они возникают у любого философа, признающего (а) интенциональность мышления, т. е. направленность мышления на что-то, хотя бы каким-то способом существующее, и признающего (б) возможность для мышления быть направленным на то, что существует вне мышления, иначе говоря, допускающего возможность мыслить о внемысленных объектах.

Все остальные характеристики мышления – такие как признание чувственного восприятия видом мышления (Декарт<sup>6</sup>) или нет, признание различия между осознанием восприятия и восприятием (Лейбниц<sup>7</sup>) или нет, а также признание или нет разведения дискурсивного и недискурсивного мышления, признание или нет разведения мышления понятий, мышления суждений<sup>8</sup> и мышления умозаключений – нерелевантны для приведённой

---

<sup>6</sup> Декарт писал в *Началах философии* (§ 9): «Под словом “мышление” (cogitatio) я разумею всё то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк: Вежа, 1998. С. 166).

<sup>7</sup> Лейбниц писал в *Монадологии* (§ 14): «Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется *восприятием* (перцепцией), которое нужно отличать от *атперцепции*, или *сознания*, как это будет выяснено в следующем изложении» (*Лейбниц Г. В.* Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 415).

<sup>8</sup> Об интерпретации Парменида, в которой разводятся дискурсивное мышление и недискурсивное мышление, а также разводятся мышление понятий и мышление суждений, см. ниже, § 6 настоящей главы.

аргументации в пользу невозможности ответить на вопрос (2). Тогда как Парменид, признавая (а), но не признавая (б), избавлен от необходимости отвечать на вопрос (2), и в этом смысле имеет преимущество перед теми, кто признаёт и (а), и (б). Также Парменид избавляет себя от необходимости отвечать на вопрос (1) из-за отказа провозглашать чувственное восприятие видом мышления и вообще признавать хоть какую-то значимость чувственного восприятия для решения вопроса о том что именно представляет собой предмет «правильного» мышления (как явно провозглашается в В 7 DK), характеристики какового предмета анализируются в В 8 DK.

\* \* \*

Обозначив выше необязательность жесткого кантовского разведения рассудка и чувственного созерцания, далее мы на некоторое время вернёмся к признанию этого разведения, ибо может показаться, что без признания этого разведения Парменид не мог бы декларировать отказ от «чувственного созерцания» в В 7 DK.

На приведённый выше вывод о немыслимости отличительного признака для «реального» существования можно было бы возразить следующим образом. То, что реально существующий объект дан чувственному созерцанию, а не непосредственно мышлению, отнюдь не исключает способность также и мыслить его на основании его данности чувственному созерцанию и именно как данного мыслящему существу в его чувственном созерцании. Поэтому из того, что нечто чувственно созерцается, ещё не следует, что оно не мыслится. Следовательно, чувственно созерцаемое «реальное» существование может также мыслиться как мыслимый отличительный признак.

Во-первых, следует заметить, что приведенное возражение использует посылку, противоречащую позиции Канта, предпосылки которого мы здесь используем, ибо нельзя сказать, что для Канта (по крайней мере, в случае «реального» существования) «из того, что нечто чувственно созерцается, еще не следует, что оно не мыслится», ведь для Канта, как мы видели, «реальное» существование вот этой вещи постигается *исключительно* чувственным созерцанием, а вовсе не мышлением. Следовательно, это возражение нельзя признать эффективным.

Во-вторых, то, что представленное возражение на самом деле не преодолевает немыслимость чувственно воспринимаемого (по Канту) *‘существования вне мысли’* в качестве вида *‘существования просто’*, можно показать следующим способом. Пусть акт мышления направлен непосредственно на предмет мышления (а ни на что другое он и не может быть непосредственно направлен, просто по определению акта мышления).

Особо подчеркнём, что это положение соответствует положению Парменида «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует (хотя бы в мышлении)*». Пусть имеется, кроме того, некоторый внемысленный или «реальный» объект, которому соответствует мыслимый предмет, и пусть этому объекту соответствует также и некоторый чувственно-воспринимаемый предмет. При этом чувственное восприятие есть чувственное восприятие непосредственно этого чувственно-воспринимаемого предмета. В приведённом возражении показывается, что *один и тот же* «реальный» объект может и восприниматься чувствами, и мыслиться, следовательно, одно и то же может и восприниматься чувствами, и мыслиться = быть и предметом (рассудочного) мышления, и предметом чувственного восприятия (чувственного созерцания). Как известно, если  $a = x$  и  $b = x$ , то  $a = b$ <sup>9</sup>. Поэтому можно сказать, что в приведённом выше возражении подразумевается, что предмет (рассудочного) мышления может быть тождественным предмету чувственного восприятия (чувственного созерцания).

Очевидно, что из принятого соотношения понятий («предмет мышления» – то, что *непосредственно* (рассудочно) мыслится, а не его «реальный» коррелят или прообраз; «предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания)» – то, что *непосредственно* воспринимается чувствами, а не его «реальный» коррелят или прообраз) *не следует*, что предмет (рассудочного) мышления тождествен предмету чувственного восприятия. Более того, можно привести веские доводы в пользу того, что если предмет мышления и предмет чувственного восприятия не принимаются тождественными *заранее*, то они не могут быть отождествлены.

Действительно, для того чтобы соотнести (в том числе отождествить) предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания) с чем-либо (например – с предметом (рассудочного) мышления), его надо помыслить, ибо соотнесение осуществляется в акте мышления, именуемом суждением, над актами мышления, именуемыми понятиями. Но о предмете чувственного восприятия (чувственного созерцания) нам известно только то, что он чувственно воспринимается (чувственно созерцается). Таким образом, чтобы соотнести предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания) с предметом (рассудочного) мышления, необходимо помыслить этот предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания). Но условием возможности того, что мыслится именно предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания), а не что-либо иное, является соотнесенность предмета чувственного восприятия (чувственного созерцания) с предметом (рассудочного) мышления. Таким образом, для того чтобы

---

<sup>9</sup> В данных выражениях знак « $\Leftrightarrow$ » означает «тождественно».

пытаться соотнести некоторый предмет (рассудочного) мышления и некоторый предмет чувственного восприятия (чувственного созерцания), необходимо *уже* соотносить их.

Значит, в рамках обрисованного выше жесткого разведения предметов (рассудочного) мышления и предметов чувственного созерцания (*sinnliche Anschauung*), явно прописываемого Кантом, помыслить *собственно* что-то чувственно-воспринимаемое, строго говоря, оказывается невозможным. Для того чтобы убедить себя в том, что мы мыслим именно то, что воспринимаем чувствами, мы должны (безосновательно) провозгласить тождество *‘того, что дано в чувственном созерцании’* и *‘того, что мыслится рассудком’*.

Но главная проблема заключается даже не в безосновательности подобного провозглашения, а в том, что для того чтобы осуществить это провозглашение, необходимо помыслить суждение, в котором мыслится предмет чувственного восприятия, который до того был признан нами воспринимаемым чувствами, и более нам о нем ничего не известно. Таким образом, для того чтобы провозгласить тождество предмета мышления и предмета чувственного восприятия, должны *уже* полагать их тождественными. Однако тезис об их тождественности не очевиден и не следует из разведения рассудка и чувственного созерцания, а значит, должен быть провозглашён, но, как мы видели, когда бы мы его захотели провозгласить, он должен быть провозглашён *до* этого. Кроме того, всего лишь задаваясь вопросом «В каком отношении находятся предметы рассудка и чувственного созерцания?», мы вынуждены предполагать, что предметы чувственного созерцания нами мыслятся, т. е. ещё *до* того, как мы начали исследование их отношения, мы вынуждены *уже* предполагать, что их отношением является тождество.

Таким образом, если мы различаем рассудок и чувственное созерцание, то тождество их предметов оказывается некоей абсолютной, необходимой или априорной истиной. Столь высокий статус этого тождества выглядит совершенно неоправданным. Если нам этот вывод не нравится, то (абстрагируясь от внелогических способов проверки знания на истинность) мы либо (первая альтернатива) признаём немыслимость предметов чувственного созерцания, либо (вторая альтернатива) отказываемся говорить о чувственном созерцании. Вторая альтернатива является как раз тем, что + и пытается обосновать Парменид в В 7 ДК.

Если же мы, на основании вышеизложенного, согласимся с первой альтернативой, т. е. примем, что невозможно помыслить собственно *‘то, что дается в чувственном созерцании’*, то из этого следует, что невозможно помыслить также и *‘существование вот-этой вещи вне мышления’* – при

условии, что принимается положение Канта: ‘*существование вот-этой вещи вне мышления*’ постигается *исключительно* чувственным созерцанием<sup>10</sup>. Также можно заметить, что сходное обоснование непознаваемости «вещей в себе» можно провести, если не противопоставлять рассудочное мышление и чувственное созерцание так жестко, как это делал Кант. И именно такого итога удаётся избежать Пармениду.

Основываясь на вышеизложенном, заметим, что гипотетический начальный этап рассуждения Парменида, т. е. этап, предшествующий выводу «знаков сущего», можно представить в следующем виде. Пусть некто допускает разведение предметов рассудка и чувственного созерцания. Тогда ему следует иметь в виду, что допущение возможности *чего-либо* помимо предмета какого-либо акта «правильного» мышления – т. е. *чего-либо* такого, утверждение о существовании чего не эквивалентно утверждению о направленности на него этого акта мышления – ведёт к затруднениям<sup>11</sup>. Результат этого рассуждения представляет собой отказ говорить о предметах чувственного созерцания как о том, что может отличаться от предметов рассудка, что и отражено в В 7 ДК.

Однако принятие первой альтернативы таит в себе и ещё одну опасность. Дело в том, что провозглашение невозможности помыслить собственно ‘*то, что даётся в чувственном созерцании*’ является самопротиворечивым суждением. При этом мы не можем преодолеть эту самопротиворечивость с помощью разведения двух типов мышления<sup>12</sup> так, что вторым может быть помыслено то, что не может быть помыслено первым. Дей-

---

<sup>10</sup> Смысл этого рассуждения можно более просто изложить следующим образом. Пусть  $a$  = предмет мышления есть что-то иное по отношению к  $b$ , каковым  $b$  может быть предмет другого способа познания (например, предмет другого способа мышления или предмет чувственного восприятия), а также «реальный» объект. В силу взаимности отношения «быть чем-то иным по отношению к», имеем:  $b$  есть что-то иное по отношению к  $a$ . Допустим, что  $a=b$ . Тогда, подставляя выражение для  $b$ , имеем:  $a$  есть что-то иное по отношению к  $a$ . Но последнее невозможно. Следовательно, от допущения  $a=b$  следует отказаться.

<sup>11</sup> Этим «*чем-либо*» могут быть не-сущее, «вещи сами по себе», предметы других, по отношению к рассматриваемому «правильному» мышлению, когнитивных актов (например, предметы чувственного созерцания, воображения, памяти). Ниже (см. § 6 настоящей главы и далее) мы обсудим те проблемы, которые вызываются этим подходом Парменида. Мы увидим, что эти проблемы возникают, главным образом, из-за того, что «неправильное» мышление, которым описывается предмет «правильного» мышления, для того чтобы выполнять это описание, вынуждено не соблюдать указанную эквивалентность (см. основной текст).

<sup>12</sup> См. подробнее ниже, § 6 настоящей главы.

ствительно, этот способ преодоления самопротиворечивости эффективен, только если имеется хотя бы один способ мышления, которым может быть помыслено то, относительно чего утверждается, что оно не может быть помыслено другим способом мышления. Тогда как мы хотим выразить, что *'то, что даётся в чувственном созерцании'* не может быть помыслено никаким способом мышления.

\* \* \*

Итак, если мы всё-таки попытаемся определить «существование вне мысли» как понятие, то придём только к такому результату: «то, что присуще исключительно чувственно созерцаемым вещам, т. е. тому, что не является понятием, выделяемым по мыслимым отличительным признакам, ощущается, а не мыслится». Таким образом, мы опять вернулись к тому, с чего начали: попытка осмыслить, что такое есть «объект вне мысли» или «существование вне мысли» приводит к затруднениям, связанным с необходимостью «помыслить неммыслимое».

Сходные рассуждения могут быть приведены с целью обоснования *неммыслимости* связи между «персональной суппозицией» некоторого термина и «простой суппозицией» этого же термина (если использовать терминологию У. Оккама<sup>13</sup>), или неммыслимости связи между экстенционалом термина и интенционалом термина<sup>14</sup>. Однако сначала следует сделать небольшое терминологическое замечание. Стремясь поместить рассуждение Парменида в контекст современной философии, мы постоянно будем использовать понятия «экстенционал» (объём понятия, референт, денотат) и «интенционал» (содержание понятия, смысл). При этом следует учитывать, что имеются некоторые различия в трактовке этих понятий различными философами. Для наших настоящих целей важно подчеркнуть, что экстенционал термина не есть то, что *обязательно* существует вне акта мышления. Можно говорить об экстенционалах терминов *лишь* как о денотатах, т. е. о том, на что производится указание – вне зависимости от того, принадлежит ли денотат исключительно области того, что актуально мыслится (или области того, что вообще может быть помыслено), либо денотат имеет место «в действительности». Поэтому не следует говорить, что экстенционал термина есть то, что указывает только на действительный объект (или на мно-

---

<sup>13</sup> Оккам У. Избранное / пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева, предисловие и общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 30–33. (Серия Bibliotheca Scholastica; Вып. 3).

<sup>14</sup> Наше употребление терминов «интенционал» (intension) и «экстенционал» (extension) основывается на работе: Gallin D. Intensional and Higher-Order Modal Logic. Amsterdam: North Holland, 1975.



жество объектов), т. е. на то, что обязательно имеет место вне акта мышления. Если принять, что «персональная суппозиция» = «экстенционал», а «простая суппозиция» = «интенционал», то именно это хочет сказать Оккам, хотя и без использования современной терминологии:

«Персональная суппозиция вообще имеет место, когда термин подставляется вместо обозначаемого им (*supponit pro suo significato*), будь это обозначаемое вещью вне души, или словом, или интенцией души, будь оно написанным или чем-то воображаемым; таким образом, когда субъект или предикат высказывания подставляется вместо обозначаемого им (*supponit pro suo significato*), так что он берется как обозначающий, имеет место персональная суппозиция. Пример первого [...]: “Всякий человек есть живое существо”, где “человек” подставляется вместо [тех вещей, которые] обозначаются им (*supponit pro suis significatis*) [...].

Из этого ясно, что недостаточно описывают персональную суппозицию утверждающие, что персональная суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо вещи (*supponit pro re*). Определение же её таково: персональная суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо обозначаемого им и [берётся] в обозначающем аспекте (*supponit pro suo significato et significative*).

Простая суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо интенции души (*supponit pro intentione animae*), но не берётся в обозначающем аспекте (*non tenetur significative*). Например, скажу так: “Человек есть вид”...»<sup>15</sup>.

Ещё один принимаемый нами аспект разведения интенционала и экстенционала некоторыми современными философами заключается в том, что все употребляемые в любом суждении термины должны иметь смысл, содержание, интенционал (по крайней мере, если они не сводятся по своим функциям к собственным именам, рассмотрение которых не нужно для наших настоящих целей), вне зависимости от того, имеют ли они значение, референт, денотат, объём, экстенционал в действительном мире или во всех возможных мирах. Экстенционал задаётся на основании интенционала (в семантике возможных миров – является функцией от интенционала в заданном мире, в другом мире значение функции может быть другим<sup>16</sup>).

---

<sup>15</sup> Оккам У. Указ. соч. С. 30–33. (Мы не касаемся здесь «материальной суппозиции» у Оккама).

<sup>16</sup> См. о семантике возможных миров: *Lewis D. K. On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986; *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974; *Плантинга А. Бог, свобода и зло / пер. с англ. В. В. Целищева*. Новосибирск: Наука, 1993.

Можно сказать, что понимание или мышление интенционала является необходимым условием для речи об экстенционале.

Вернёмся теперь к проблематичности осмысления связи между интенционалом и экстенционалом. Если «существовать» возможно *единственным* способом и существует только референт термина, экстенционал, а содержание понятия, используемого в качестве термина в суждении, интенционал, не существует, то, по-видимому, сказать «не существует интенционал» означает признать отсутствие акта мышления, которым интенционал мыслится, и каковой акт мышления может пониматься либо как *всегда* направленный на свой предмет (а значит, и не существующий при отсутствии интенционала), либо как тождественный интенционалу. Здесь используется предпосылка «интенциональности мышления», гласящая, что акт мышления, ни на что не направленный, невозможен<sup>17</sup>. Следовательно, если интенционал

---

<sup>17</sup> Эта предпосылка была явно провозглашена в знаменитой работе Ф. Brentano в 1874 г., и с тех пор схоластический термин «интенция» (*intentio*) (а также его производные) стал весьма популярным техническим термином:

«Каждый ментальный феномен характеризуется тем, что схоластики Средних веков называли интенциональным (и также ментальным) внутренним существованием (*inexistence*) объекта, и тем, что мы, хотя и с некоторой двусмысленностью в выражении, могли бы назвать отношением к содержанию, направленностью (*direction*) на объект (который здесь не понимается как реальность), или имманентной объектностью (*immanent objectivity*)» (*Brentano F. Psychology from an Empirical Standpoint*. P. 88). Мы перевели «objectivity» как «объектность», поскольку кажется довольно естественным, что «имманентная объектность» указывает на объекты, имеющиеся в сознании, тогда как «имманентная объективность» кому-нибудь может показаться оксюмором.

Мы уже писали о том, что понятие «интенциональность», характеризующее обязательную направленность ментального акта на что-то, вне зависимости от того, является ли это «что-то» «реальным», или существующим вне сознания, было подхвачено Э. Гуссерлем и др. Парменидовская «приверженность мышления сущему» (*Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides*. P. 170–176) в силу того, что Парменид рассматривает не всякий «ментальный акт», но только лишь мышление, отбрасывая чувственное восприятие в В 7 DK, ближе не феноменологическому подходу, а признанию того, что *‘то, над чем проводятся логические операции’* может рассматриваться (в современной философии логики, например, у Т. Парсонса) как существующее исключительно в мышлении (позиция Т. Парсонса излагается по: *Бессонов А. В. Указ. соч. С. 130–131*).

Сами лагинские схоластики, следуя арабским философам, возводили «*intentio*» к «*νόημα*» Аристотеля. И здесь уместно заметить, что в этом же смысле термин «*νόημα*» употреблялся у Парменида в В 8. 34 DK.

Помимо этого, очевидно, что «интенциональность мышления» можно возводить к Платону, для которого здесь, как и для Парменида, мышление является подразумеваемым условием возможности речи:

не существует, то направленный на него или тождественный ему акт мышления не существует. Но несуществование интенционала (хотя бы в мышлении) подрывает возможность мыслить и говорить об исключительно мысленных конструкциях, например, о «возможном», «возможных мирах», в некоторых интерпретациях – о математических объектах вообще. Также это делает невозможными утверждения о соответствии или несоответствии интенционала экстенционалу, ибо для этого потребовался бы акт мышления, мыслящий интенционал, тогда как интенционал признан отсутствующим.

Помимо этого, суждение<sup>18</sup> «все интенционалы не существуют» является парадоксальным: если я мыслю это суждение, т. е. мыслю тот смысл, который предполагается соответствующим пятнам краски на бумаге, то я мыслю содержание понятия «интенционал», т. е. я мыслю интенционал, который не существует. Следовательно, у моего акта мышления отсутствует содержание. Но для акта мышления невозможно не иметь содержания, ибо акт мышления есть всегда акт мышления о чём-то (в силу предпосылки «интенциональности мышления»). Следовательно, акт мышления, направленный на термин «интенционал» в суждении «все интенционалы не существуют», не существует. Но чтобы существовал акт мышления суждения, должны иметься акты мышления, направленные на все те термины, которые входят в это суждение. Поскольку для одного термина это условие не выполнено, акт мышления суждения «все интенционалы не существуют» не существует. Следовательно, я не мыслю это суждение, что противоречит

---

«Следовательно, говорящий ни о чём-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит» (*Soph.* 237e);

«Речь, когда она есть, необходимо должна быть речью о чём-либо: ведь речь ни о чём невозможна» (*Soph.* 262e);

«Ведь, не относясь ни к чему, она и вообще не была бы речью. Мы доказали, что невозможно, чтобы речью была ни к чему не относящаяся речь» (*Софист* 263c).

Платон также в некотором смысле признаёт парменидовское положение о немыслимости не-сущего (*Theaet.* 189b; *Soph.* 238c; *Soph.* 239a), но всё-таки признаёт также, что не-сущее присутствует во всех «величайших родах» (*Soph.* 256e). Тем самым не-сущее наделяется мыслимостью. Учение о «величайших родах» как контрдовод против учения Парменида – слишком большая и самостоятельная тема, чтобы мы могли её здесь рассматривать. Гораздо более простым был бы разбор краткого довода Платона против Парменида из *Soph.* 244c8–9 (см. ниже), каковой довод, впрочем, лежит в основании рассуждений во второй гипотезе диалога *Parm.* Платона.

<sup>18</sup> Мы традиционно рассматриваем здесь суждение как мысль, в которой что-то утверждается или отрицается. Следовательно, выражение «акт мышления суждения» представляется нам корректным.

исходной предпосылке «интенциональности мышления» – «акт мышления, ни на что не направленный, невозможен».

Аналогичную парадоксальность содержит в себе суждение «все интенционалы мыслятся несуществующими». Действительно, его можно переписать в виде «кто-то мыслит, что все интенционалы не существуют». Последнее суждение содержит парадоксальное (как было показано выше) положение «все интенционалы не существуют», которое не следует принимать на основании этой парадоксальности, которая состоит в том, что я его не мыслю, если я его мыслю. Любое суждение, содержащее такое парадоксальное суждение, также будет не мыслящимся, если мыслятся все его конститuenty, следовательно, суждение «все интенционалы мыслятся несуществующими» также оказывается парадоксальным и в силу этого неприемлемым.

Мы пришли к выводу, что положение «все интенционалы не существуют» принимать не следует, а значит, следует признать существование интенционалов, признать существование мыслящихся понятий, суждений, умозаключений – всего того, что мыслится. Таким образом, указанная парадоксальность суждения «все интенционалы не существуют» и является доводом в пользу признания положения «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует*». Заметим, что *помыслить* различие между интенционалом и экстенционалом также можно только в случае признания указанного положения.

Допустим теперь, что интенционал и экстенционал существуют, но разными способами. В этом случае можно привести доводы в пользу того, что *связь* между ними остается *немыслимой*, так что непонятно, почему и интенционал, и экстенционал *относятся* к чему-то одному и тому же – к одному и тому же термину.

Пусть интенционал является содержанием некоего понятия, и, как содержание понятия, он мыслится через отличительные признаки. Пусть экстенционал как референт задаётся другим способом – например, остенсивно, через указание или обозначение (ср. с *significatio* у Оккама выше) и пр. Если указанное обозначение не есть мыслительный акт, то тем самым признаётся, что *сам по себе* экстенционал не мыслится (даже если он является объектом возможного, мыслимого мира, он обозначается, но смысл обозначаемого не мыслится). Следовательно, для того чтобы соотнести интенционал с экстенционалом, мы должны соотнести интенционал (который, очевидно, мыслится, ибо, по принятому нами определению, он есть *мыслящийся* через отличительные признаки) с чем-то (согласно изложенным представлениям) *немыслимым*, для чего пришлось бы помыслить *немыслимое*, что невозможно.

Мы видим, что, так же как и в предыдущем случае, попытка *помыслить* различие или какое-либо отношение между существующими различными способами интенционалом и экстенционалом приводит к парадоксальному суждению вида «интенционал соотнесён с экстенционалом» = «интенционал соотнесён с чем-то невысказанным». При этом даже принятие отрицания последнего суждения не улучшает ситуации, ибо в суждении «интенционал не соотнесён с чем-то невысказанным» нам точно так же предлагают помыслить невысказанное, как и в предыдущем случае.

Если же «significatio», «указание» или «обозначение» всё-таки является мыслительным актом, то мы имеем два способа мышления: мышление, направленное на содержание понятия vs. на объём понятия, на персональную суппозицию vs. простую суппозицию у Оккама. Оба противопоставляемых способа во всех перечисленных парах являются несводимыми друг к другу или невыразимыми друг через друга. В этом легко убедиться, попытавшись высказать что-нибудь о вот этом, задаваемом через указание, человеке передо мной, не используя в качестве субъекта суждения ничего, кроме «животное разумное». Все высказывания будут только о том понятии, которое выражено в приведённом определении. Аналогично, все высказывания о человеке передо мной (как бы мы его ни обозначили) будут именно о нём, а не о понятии «человек». Собственно, как раз это простое наблюдение и побудило У. Оккама различать «персональную суппозицию» и «простую суппозицию». Очевидно, что следствием несводимости друг к другу названных способов мышления будет «недостижимость» одного способа из другого, невысказанность одного со стороны другого. Действительно, попытка помыслить одним способом предмет другого была бы попыткой помыслить невысказанное. Таким образом, как и в предыдущем случае, различие или какое-либо соотношение между интенционалом и экстенционалом оказывается невысказанным.

Указанные рассуждения, как мы указали выше, были проведены при допущении, что интенционал является содержанием понятия, и он может мыслиться совершенно независимо от того, что может быть как-то связано с ним. Интенционал в этом случае – вполне самодостаточен, он *сам по себе* ни на что не указывает. Это понимание интенционала можно было бы назвать платоническим, ибо для Платона идея (или её образ, мыслимый нами) мыслится именно так. Как мы видели, понимание Оккамом «простой суппозиции» весьма близко к этому пониманию интенционала. Проблемы, которые здесь возникают, связаны с попыткой всё-таки использовать так понимаемый интенционал для указания на что-либо или с попыткой соотносить интенционал с чем-то иным по отношению к нему самому. Помимо вышеприведённых формулировок этих проблем, можно вспомнить и знаме-

нитый «аргумент третьего человека», разбираемый как самим Платоном, так и Аристотелем. Итогом всех этих аргументов является демонстрация проблематичности соотнесения с чем-либо иным содержания понятия, а значит, проблематичности указания с помощью содержания понятия на что-либо иное. Различие или какое-либо соотношение между интенционалом и экстенционалом оказывается немыслимым.

Конечно, это не единственный способ понимания интенционала. Можно сказать, что в современной аналитической философии более популярным является рассмотрение и интенционала, и экстенционала как указывающих на что-то. В этом случае описанные выше проблемы, связанные с «платоновской» трактовкой интенционала и основывающиеся на трудностях, возникающих при попытке соотнести «указание» и «не-указание», не возникают. Конечно, чтобы избежать *немедленного* обвинения в том, что в этом случае предлагается помыслить немыслимое, следует допустить, что оба способа указания или обозначения являются актами мысли. Тем не менее, полностью избавиться от указанного обвинения довольно трудно. Ведь в этом последнем случае также можно обнаружить «несводимость» друг к другу обоих типов указания, что опять приводит к проблематичности помыслить различие или любое другое отношение между интенционалом и экстенционалом из-за того, что мышление акта, осуществляющего одно указание, со стороны акта, осуществляющего другое указание, оказывается мышлением немыслимого.

Эта несводимость отражена в разведении «смысла» и «значения» у Г. Фреге, а также в противопоставлении непреодолимо «смутного» интенционального контекста «ясному» экстенциональному контексту – ср. с трактовкой У. Куайна «не-экстенциональных контекстов» как «референтно смутных» (*referentially opaque*)<sup>19</sup>. У Оккама аналогом такого разведения является уже не разведение «простой суппозиции» и «персональной суппозиции», но «персональной общей суппозиции» (*suppositio personalis communis*) и «персональной дискретной суппозиции» (*suppositio personalis discreta*)<sup>20</sup>. Только в последнем случае термин указывает на индивидуальную вещь и только на нее<sup>21</sup>, а не на множество вещей, имеющих общую характеристику, как в случае «персональной общей суппозиции». Эти две суппозиции несводимы друг к другу, как и две суппозиции, разобранные выше. Мы не можем

---

<sup>19</sup> *Quine W.V.* Three Grades of Modal Involvement / The Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

<sup>20</sup> *Оккам У.* Указ. соч. С. 38–41.

<sup>21</sup> При этом, по Оккаму, в качестве термина используется собственное имя или указательное местоимение, взятое в своей обозначающей функции.

*однозначно* задать индивидуума (например, Цезаря) с помощью универсалий (человек, римлянин и пр.) – если речь идёт о всех возможных мирах. Соответственно, твердый десигнатор «Цезарь» *однозначно* указывает на индивидуума, но ничего не говорит о его характеристиках. Тем самым опять полагаются два способа мышления, такие, что, строго говоря, предмет каждого из них не может быть помыслен со стороны другого.

Действительно, здесь ситуация аналогична уже разобранному выше случаю Канта. Тогда мы видели, что один когнитивный акт (мышление) не может, строго говоря, постичь предмет другого, *отличного* от первого, когнитивного акта (чувственного восприятия), *если различие двух актов подразумевает различие их предметов*, вне зависимости от того, признаём ли мы, что за двумя этими актами стоит одна и та же «реальная» вещь. В самом деле, для того чтобы, например, первый акт мог постичь предмет второго акта, первому акту пришлось бы постигать не свой собственный предмет, а предмет второго акта. Но это, строго говоря, возможно только при тождестве предметов обоих актов. Однако это тождество отрицается изначально, при разведении двух актов. Очевидно, что при попытке постичь *‘не свой предмет’* или *‘не то, что им постигается’*, любой когнитивный акт вынужден постигать непостижимое для субъекта, осуществляющего этот акт, а в случае, если когнитивный акт есть мыслительный акт, – мыслить немислимое. Легко видеть, что эта аргументация обобщается на рассматриваемые здесь случаи путем замены, например, «акта мышления» на «акт мышления интенционала», а «акта чувственного восприятия» – на «акт мышления экстенционала» и т. д.

Мы видим, что использование современной терминологии оставляет в силе те затруднения, которые мы фиксировали выше: *мысленное* отрицание «существования в мышлении» (или существования в качестве предмета мышления, содержания мыслимого понятия, смысла, интенционала, «простой суппозиции» термина), а также разведение в *мышлении* «существования в мышлении» и «существования вне мышления» в качестве двух видов существования являются одинаково проблематичными.

#### § 4. «Парадокс сингулярного существования»

Вернемся к затруднению, связанному с допущением, что существование может быть приписано тому и только тому, что существует вне мышления. Обратим внимание на то, что в современной аналитической философии проблемы, связанные с оперированием двумя способами существования (в мышлении и вне мышления), лежат в основании так называемого

«парадокса (или аномалии) сингулярного существования»<sup>1</sup>. Парадокс возникает из специфической, непарменидовской интерпретации того, «на что акт мышления направлен», как внемысленного объекта *и только его*. Иначе говоря, в соответствии с «непарменидовской» версией экзистенциального обобщения, в которой «существовать» трактуется как «существовать вне мышления», нечто признается существующим вне мышления, если оно мыслится, а это происходит всегда, когда ему приписывается некоторый предикат. Теперь, *для* описания объекта как не существующего вне мысли (= для отрицания существования объекта вне мысли = для мышления его в качестве того, чему присущ предикат «не существует») мы вынуждены *сначала* объявить его существующим.

Мы видим, что парадокс возникает при отрицательном ответе на вопрос: согласны ли мы *мысленно* различать «существование в мысли» и «существование вне мысли»?

Если мы (первый «рог» дилеммы) не желаем различать два способа существования – т. е. «существование в мысли» и «существование вне мысли», – то из этого следует, что мы не можем утверждать, что то, что реально не существует, существует в мысли. Следовательно, мы не можем отрицать существование чего-либо (как в мысли, так и вне мысли), что (по крайней мере, в случае существования вне мысли) крайне неудобно. Именно этот «рог» дилеммы и именуется «парадоксом сингулярного существования».

Если же мы (второй «рог» дилеммы) согласны различить два способа существования, то в этом случае мы сталкиваемся с описанными выше трудностями. Как мы увидели из аргументации, приведённой выше, которую можно было бы назвать аргументацией Секста – Беркли – Канта, при признании *одного и того же объекта* представленным (или имеющим «проявления»<sup>2</sup>) в двух областях – области того, что существует вне мысли, и области того, что существует в мысли, – встает следующий вопрос: каким образом мы можем *мысленно* соотнести два указанных проявления *одного и того же объекта*? В соответствии с вышеизложенной аргументацией эта операция соотнесения является проблематичной. Ведь у нас не может быть оснований утверждать, что два проявления объекта относятся к *одному и тому же объекту*. Тем не менее, неприемлемость «первого «рога»

---

<sup>1</sup> Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск: Наука, 1976. С. 38–39; Бессонов А. В. Теория объектов в логике. Новосибирск: Наука, 1987. С. 111–112.

<sup>2</sup> Термин «проявление» здесь используется нами в специфическом контексте «семантики возможных миров». Предполагается, что одна и та же «вещь» может присутствовать или иметь проявления не только в «реальном мире», но и в некоторых «возможных мирах». – См.: Плантинга А. Бог, свобода и зло / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 1993.



дилеммы» столь очевидна, что большинство попыток выпутаться из парадокса сингулярного существования относятся ко «второму “рогу” дилеммы».

\* \* \*

Среди тех философов, которые признают только один способ существования – существование вне мышления (удостоверяемое, в конечном итоге, на основании чьих-либо чувственных данных), – весьма распространена попытка провозгласить любое суждение вида « $x$  не существует» бессмысленным. Но тогда синтетически истинные суждения вида «драконы не существуют» также окажутся бессмысленными, что крайне неудобно<sup>3</sup>.

Как известно, Б. Рассел полагал, что следует приписывать истинностное значение «ложь» суждениям вида «золотая гора не существует». Делать это следует на том основании, что, по Б. Расселу, для каждого упоминаемого в каком-либо суждении  $x$  (здесь  $x$  = «золотая гора») к исходному суждению должно добавляться в качестве конъюнкта суждение « $x$  существует» – что можно трактовать как следствие принципа экзистенциального обобщения. Если такой подход интерпретировать как попытку преодолеть «парадокс сингулярного существования», то такая попытка вряд ли может быть признана удачной. Действительно, слишком много суждений, обычно полагаемых несомненно истинными, объявляются Б. Расселом ложными. Это приводит, например, к серьезным трудностям для человека, пожелавшего написать биографию Бертрана Рассела: как бы ему ни хотелось, он не сможет написать предложение «Б. Рассел писал о золотой горе», ведь, в соответствии с подходом Б. Рассела, это суждение ложно<sup>4</sup>. Также возникают трудности и с математическими объектами.

Помимо этого еще одна трудность заключается в том, что первый конъюнкт «золотая гора существует» объявляется отнюдь не бессмысленным, а ложным суждением. Если мы понимаем это суждение, то мы понимаем термин «золотая гора». Если этот конъюнкт ложен, то мы утверждаем, что экстенционал термина «золотая гора» отсутствует. Но поскольку это суждение не является бессмысленным, то предполагается, что мы понимаем, что такое «золотая гора» – иначе мы не смогли бы оценить на истинность суждение «золотая гора не существует». Это значит, что мы мыслим экстенционал термина «золотая гора». Но, как мы видели выше, если принимается только один способ существования – способ существования экстенционала, то не существует никаких актов мышления, а это противоречит

---

<sup>3</sup> Бессонов А. В. Указ. соч. С. 18–19.

<sup>4</sup> Там же. С. 119.

признанной выше обязательности мышления интенционала. Наконец, из позиции Б. Рассела также следует положение «все интенционалы не существуют», которое, как мы видели выше, парадоксально.

Насколько мы можем судить, существует множество других попыток обойти этот парадокс. Например, предлагается (Р. Баркан-Маркус) новое прочтение квантора существования: не «существует», а «при подстановке некоторого термина»<sup>5</sup>. В этом случае трудностей, связанных с «экзистенциальным обобщением» (т. е. трудностей с приписыванием существования каждому предмету мысли), казалось бы, не возникает. Действительно, в этом случае выражение «золотая гора не существует» будет интерпретироваться не как «если переменная  $x$  принимает значение ‘золотая гора’, то существует  $x$  такой, что  $x$  не существует», но мы должны говорить: «при подстановке некоторого, имеющегося, например, в языке, термина ‘золотая гора’ на место переменной  $x$ ,  $x$  не существует»<sup>6</sup>. Как видим, во втором случае удалось избежать противоречия. Однако при упоминании термина «золотая гора» мы вынуждены говорить, что этот термин «имеется» в языке или хотя бы в индивидуальном сознании говорящего, ведь отсутствующий термин не может быть подставлен на место переменной  $x$ . Получается, что, хотя изначально наличие существования в мышлении (наряду с существованием вне мышления) и отрицалось, мы оказались вынужденными неявно его признать.

Как ещё один способ преодолеть «парадокс сингулярного существования» можно трактовать разработку интенциональной логики, а также разведение интенционального и экстенционального контекстов. В первом случае в суждении, в которое входит некоторый термин, подразумевается содержание понятия (интенционал), обозначаемого этим термином. Во втором случае подразумевается объем понятия (экстенционал, референт, денотат), обозначаемого этим термином. В суждениях, термины которых оказываются в интенциональном контексте, не действует принцип экзистенциального обобщения<sup>7</sup>. Очевидно, что необходимым условием для возникновения «парадокса сингулярного существования» является признание «принципа экзистенциального обобщения», поэтому можно было бы надеяться, что разведение контекстов поможет преодолеть этот парадокс.

На наш взгляд, эти надежды не оправдываются, и обосновать это можно с помощью тех же самых аргументов, которые мы приводили при

---

<sup>5</sup> *Barcan-Marcus R. Interpreting Quantification // Inquiry. 1962. V. 5. P. 252–259.*

<sup>6</sup> *Бессонов А. В. Указ. соч. С. 74.*

<sup>7</sup> *Propositions and Attitudes / Ed. by N. Salmon and S. Soames. Oxford: Oxford University Press, 1988.*

анализе позиции Б. Рассела. Все суждения, в которых упоминаются драконы, супермен, феникс, золотая гора и пр., относятся именно к интенциональному, а не к экстенциональному контексту (ввиду очевидного отсутствия экстенционала), и о том, что указанные вещи существуют в том же самом смысле, в котором существуют денотаты терминов, относящихся к экстенциональному контексту, не говорится. Тем не менее, фиксировать наличие таких понятий, как «дракон», «супермен», «нынешний король Франции», «золотая гора», и пр. в нашем мышлении необходимо хотя бы для того, чтобы можно было проверить наличие вне мышления соответствующих им референтов. Таким образом, мы все равно вынуждены утверждать интенциональность нашего мышления, его направленность на интенционал входящего в суждение термина, который в каком-то смысле дан нашему мышлению или существует для него, вне зависимости от того, существует ли экстенционал<sup>8</sup>. Мы видим здесь такое же, как и выше, неявное признание двух способов существования, что изначально отрицалось.

Таким образом, мы видим, что многие рассмотренные попытки «непарменидовского» решения парадокса основываются на (явном или неявном) признании и *мысленном* выделении или различении двух способов существования – существования в мышлении и существования вне мышления. В свою очередь, это признание является вынужденным, и возникает оно из-за того, что принцип экзистенциального обобщения и закон запрещения противоречия не позволяют предсцинировать «несуществование»

---

<sup>8</sup> Очевидно, что в «семантике возможных миров» (по крайней мере, по Lewis D. K. *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986) в мыслимых или возможных мирах допустимы такие «обитатели», которые являются исключительно предметами мышления, но не имеют коррелята в виде «реального» объекта. Ср. с позицией Г. Фреге, согласно которому «имена могут не иметь референции, но не обладать смыслом они не могут» (как изложена позиция Фреге в работе: Бессонов А. В. Указ. соч. С. 15), и с уже упоминавшимися нами ранее позициями Ф. Brentano, Э. Гуссерля и Э. Парсонса. Сходные рассуждения присутствуют у А. Мейнонга (*Meinong A. On Object of Higher Order and Their Relationship to Internal Perception*. The Hague, 1978. P. 141–143), который очень широко понимает «объект мысли»: объектами мысли могут быть «физические тела, вызываемые ими ощущения, конкретные предметы и абстрактные свойства; объекты могут быть существующими и несуществующими, возможными и невозможными и даже немислимыми» (Бессонов А. В. Указ. соч. С. 25). Конечно, А. Мейнонг отрицает наличие «существования» у невозможных и немислимых объектов, но из этого ещё не следует, что он противоречит положению Парменида «не-сущее не мыслимо» = «всё мыслимое существует», ибо А. Мейнонг полагает, что *даже* такие объекты мысли обладают *Sosein*, т. е. «бытием в качестве такого-то» (*Meinong A. Op. cit.* P. 150; Бессонов А. В. Указ. соч. С. 28).

чему-либо, но, поскольку под «существованием» изначально понималось «существование вне мышления», то запрет на предикцию несуществования чему бы то ни было кажется неприемлемым. Действительно, обычно полагается (и в рассматриваемой здесь аналитической традиции это мнение по большей части разделяется), что «реальные» вещи могут существовать, а могут и не существовать, и мы можем удостовериться в их существовании с помощью чувственного восприятия. Исключение составляют такие сущности, как, например, эйдосы платиновского мира Ума, поскольку Ум допустимо интерпретировать как совокупность всего мыслимого, которая существует и не может не существовать – ср. с парменидовским положением из В 2. 3 DK: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι<sup>9</sup>. Однако оценка платиновского подхода к мышлению и сущему в сопоставлении с подходом Парменида представляет собой отдельную тему для исследования.

Будет ли решением проблемы сказать, что «существование в мысли», которое передаётся квантором, и «существование вне мысли», которое передаётся предикатом – разные существования? Назовём первое существование, например, «экзистированием», а второе – «субсистированием». В этом случае самопротиворечивое суждение «существует *x* такой, что *x* не существует» будет читаться без противоречия, например, так: «экзистировует *x* такой, что *x* не субсистировует». Однако само *мысленное* выделение этих двух видов или способов существования приводит к отмеченному выше затруднению.

Если мы хотим сделать это затруднение более очевидным, изложим аргументацию в наиболее общем виде – так, чтобы она могла быть применима как к ранее рассматривавшейся позиции Канта, так и ко всем тем, кто признает два способа существования. Пусть имеются два вида или способа существования («существование в мысли» и «существование вне мысли»). Пусть один из них («существование в мысли») характерен для того, что актуально мыслится, другой же («существование вне мысли») – для *‘чего-то иного по отношению к тому, что актуально мыслится’*, т. е. для чего-то иного по отношению к предмету мышления<sup>10</sup>. Пусть также

---

<sup>9</sup> Переводы и трактовки см.: *Вольф М. Н.* Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.; *Mourelatos A. P. D.* 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: Parmenides Pub., 2008. P. 71.

<sup>10</sup> В качестве пояснения заметим, что, если эти допущения принимаются, то

имеется *‘то, что актуально мыслится’* кем-то, обязательно обладающее своим способом существования, а также имеется *‘что-то из иного по отношению к тому, что актуально мыслится’* кем-то, обязательно обладающее своим способом существования.

Из приведённых допущений следует, что «существование вне мысли» есть *‘то, что присуще чему-то из того, что не мыслится актуально’*. Попытка помыслить последнее неизбежно потерпит фиаско, ведь для этого мне пришлось бы помыслить *‘не то, что я мыслю’* или *‘то, что я не мыслю’*, что выглядит невозможным. Следовательно, мы никогда не сможем помыслить «существование вне мысли» – поскольку мы понимаем это понятие через *‘то, чему оно присуще’*, а последнее оказалось немыслимым. Однако помыслить «существование вне мысли» необходимо, чтобы развести два способа существования. Следовательно, *мысленное* выделение двух способов существования не смогло бы состояться.

Итак, «парадокс сингулярного существования» оказывается серьёзным парадоксом, и тривиального выхода из него, по-видимому, не существует. Нетривиальность этого парадокса видна также из его связи с разобранными выше затруднениями относительно «способов существования», которые имеют весьма длинную историю.

---

само по себе «существование вне мысли» характерно для такого объекта, который существует «реально», вне мышления, в «действительном мире», вне зависимости от того, предполагаем мы или нет соответствующий этому «реальному» объекту имеющийся в мышлении предмет мышления. Этот предмет мышления сам по себе полагается, в свою очередь, существующим в мышлении, вне зависимости от того, полагаем мы или нет, что вне мышления имеется соответствующий ему «реальный» объект – см. предыдущую сноску. Нет необходимости принимать в качестве дополнительных допущений два следующих положения: «предмет существует в мышлении и только там» и «объект существует вне мышления и только там». Если предмету присуще существование вне мышления, то ему присуще то, что характерно для иного по отношению к предмету, следовательно, предмет оказывается иным по отношению к самому себе. Аналогично, если объекту как чему-то иному по отношению к мыслимому предмету, существующему в мышлении, присуще существование в мышлении, то ему присуще то, что характерно для иного по отношению к объекту. Тогда объект оказывается иным по отношению к самому себе. Следовательно, два указанных положения выводятся из принятых выше допущений. Однако все это приводится лишь в качестве пояснения, в дальнейшем рассуждении эти два положения не фигурируют, обходятся они и без понятия «объект».

## § 5. Предпосылки «парадокса сингулярного существования» vs. позиция Парменида

Кажется очевидным, что позиция Парменида не может привести к парадоксу сингулярного существования. Действительно, предпосылками, необходимыми для возникновения *этого* парадокса, являются допущения:

- (а) «*допустимо предсцицировать несуществование чему-либо*» и
- (б) «*предсцицировать что-либо (в акте мышления) можно только существующему объекту*».

Последнее допущение можно сформулировать также следующим образом: «то, что не существует, не может иметь свойств»<sup>1</sup>. Это положение восходит к знаменитой средневековой формулировке: *Nullius nulla sunt praedicata*. Посылка (b) довольно тесно связана с текстом поэмы Парменида (В 6. 1–2 DK; В 8. 34 DK и другие фрагменты). Если мышление рассматривать как необходимое условие для акта предсцицирования, то предпосылка, которую мы рассматривали в качестве базовой для доказательства Парменидом признаков сущего – «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует (хотя бы в мысли того, кто его мыслит)*», является необходимым условием для (b). Другим необходимым условием для (b) является отсутствующее в явном виде у Парменида допущение «предсцицирование есть наделение актуально мыслящегося субъекта суждения актуально мыслящимся<sup>2</sup> предикатом» – хотя это допущение может показаться вполне осмысленным. Но посылка (a) в поэме тоже отсутствует – причём Парменид явно настаивает не только на ее не-необходимости, но и на ее невозможности («*немыслимости*» и «*неизречимости*» – см., например, фрагмент В 8. 7–9 DK, цитируемый ниже); и именно поэтому *такого* парадокса у Парменида не возникает.

Разумеется, формулировать предпосылку (b) можно различными способами, например, можно сказать: «предмет мышления является необходимым условием для акта мышления». Могло бы показаться, что вторая формулировка гораздо лучше первой, потому что во второй формулировке мы отбрасываем экзистенциальное суждение, из-за чего она выглядит проще и, самое главное, не ввергает нас в утомительный спор о правомерности использования экзистенциальных суждений в данном случае. Тем не ме-

---

<sup>1</sup> *Целищев В.В.* Логика существования. Новосибирск: Наука, 1976. С. 30.

<sup>2</sup> Напоминаем, что мы разводим 'то, что мыслится актуально, действительно, в данный момент' и 'то, что может быть помыслено, но не обязательно мыслится актуально'. Только последнее мы можем для краткости иногда именовать «мыслимым».

нее, избавиться от экзистенциального контекста таким простым способом, вероятно, не удастся. Ведь замена в В 8. 35–36 ДК выражения «не найти мышления без сущего» (ἄνευ τοῦ ἔόντος) на выражение «не найти мышления без предмета» аналогична замене «без существующего предмета» на «без предмета», т. е. такая замена есть просто переход от явного экзистенциального утверждения к подразумеваемому.

Похоже, что невозможность отрицательных экзистенциальных суждений вида «х не существует» в случае признания (b) (весьма беспокоящая аналитических философов, стремящихся удержать (a) совершенно не заботила Парменида. Для него невозможность мыслить не-сущее (и высказывать суждения вида «х не существует») является просто ещё одной формулировкой всё той же предпосылки «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует* (хотя бы в мысли того, кто его мыслит)», – каковую предпосылку можно кратко записать как «не-сущее не мыслимо» и ее же А. Мурелатос формулирует как «мышление привержено [некоторому] сущему» или как «[некоторое] сущее является необходимым объектом акта мышления»<sup>3</sup>.

Однако может показаться, что не допускающее исключений принятие положения «не-сущее не мыслимо» представляет опасность также и для внутренней согласованности рассуждения Парменида. Действительно, против принятия этого положения можно выдвинуть несколько довольно сильных доводов, что делает понятным принятие (a) в современной философии и требует объяснения того, почему Парменид всё-таки не пошёл по этому пути. Укажем на некоторые из этих доводов.

Известно, что Платон в *Soph.* подмечает, что из позиции Парменида следует невозможность ложных суждений, ибо «мнить или высказывать несуществующее – это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и речах» – *Soph.*, 260 с. Но рассматривать суждения как истинные или как ложные можно, только если мы принимаем разведение двух способов существования, ибо только в этом случае «мыслящееся» соответствует или не соответствует «внемысленному». Если же мышление «привержено» сущему, всегда мыслит сущее и только сущее, то ложные суждения становятся невозможными. Более того, отсутствие разнообразия в мыслимом сущем (что Парменид пытается вывести с использованием положения «не-сущее не мыслимо») можно рассматривать как влекущую невозможность мышления суждений вообще.

---

<sup>3</sup> *Mourelatos A. P. D.* 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: Parmenides Pub., 2008. P. 172, 175.

Кроме того, это же отсутствие разнообразия делает невозможным различие между именем «сущее» и тем сущим, которое этим именем именуется; лишь признание этого различия Парменидом позволяло бы упрекнуть его в том, что он либо вносит в сущее не допускаемую им самим множественность, либо признает мышление не-сущего (также неприемлемое, с его собственной точки зрения). Поэтому упреки Платона, казалось бы, не выявляют несогласованности у Парменида, но лишь показывают, что самому Платону выводы Парменида чем-то неудобны.

Однако Парменид все-таки отличает истинный путь от неистинного, немыслимого, безымянного – В 8. 17–18 DK. Возникает вопрос: каким образом можно мысленно отличить мыслимый путь от немыслимого? Каким образом мы можем предиктировать первому пути «мыслимость», а второму – «немыслимость», если, в силу отсутствия в сущем как в предмете мышления различий из-за того, что оно «всюду однородно» (В 8. 22 DK), сущему невозможно предиктировать различные предикаты, и вообще, невозможно ничего предиктировать в силу неизбежного отличия субъекта от предиката в акте предиктирования предиката субъекту? Эти вопросы кажутся вполне законными, ведь при всем разнообразии способов перевода кажется несомненным, что Парменид неоднократно настаивает на «однородности» или «одинаковости» сущего (В 8. 22–25 DK):

(22) οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, *ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον*<sup>4</sup>,

(23) οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,

(24) οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἕόντος.

(25) τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἕόντι πελάζει.

(22) «И [‘то, что есть’] неделимо, так как все [‘то, что есть’] существует повсюду равным образом,

(23) И в одном аспекте [‘то, что есть’] существует не в большей степени, – что препятствовало бы его связности [= непрерывности], –

(24) И [в другом аспекте ‘то, что есть’ существует] не в меньшей степени, но всё наполнено сущим,

(25) Всё непрерывно. Ведь сущее плотно примыкает к сущему».

И ещё одно указание на «одинаковость» сущего можно усмотреть в В 8. 45–48:

---

<sup>4</sup>Перевод выполнен нами в соответствии с рекомендуемым Гвайлимом Оуэном (Owen G. E. L. *Eleatic Questions // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 13) прочтением строки 22. Чтение в DK: «[...], ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον» – «т. к. [‘то, что есть’] всё есть подобное».



- (45) οὐτε τι βαϊότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.  
 (46) οὐτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 (47) εἰς ὁμόν, οὐτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη ἐόντος  
 (48) τῆ μάλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστι ἄσυλον.

- (45) «[Сущему] не должно присутствовать *здесь* [= в одном аспекте] менее, чем *там* [= в другом аспекте].  
 (46) Ведь не существует не-сущее, которое сдерживало бы примыкание [сущего]  
 (47) К одинаковому с ним [сущему], подобно тому, как сущее не существовало бы  
 (48) Здесь [= в одном аспекте] более, а там [= в другом аспекте] – менее, так как [сущее] всё есть неумаляемое».

Некоторые другие претензии, которые могут быть предъявлены Пармениду, допустимо рассматривать как переформулирование уже изложенных. Например, если сущее действительно однородно, то нельзя сказать и помыслить, что оно не есть что-то, а также нельзя сказать и помыслить, что оно есть не-что-то. Поскольку «не-сущее» также нельзя ни высказать, ни помыслить (В 8. 8–9 DK), то можно заключить, что у Парменида *полностью* запрещается употребление «не», отрицания. Тогда Парменид может столкнуться с другим затруднением – с попыткой объяснить себе или восхищенному слушателю – на *своем* языке, в котором запрещено употребление отрицаний – что отрицания *нельзя* употреблять. Таким образом, положения вида «не-сущее не мыслимо» являются парадоксальными: чтобы помыслить это суждение, надо помыслить не-сущее, а оно не мыслимо.

Может показаться, что снять парадоксальность суждения «не-сущее не мыслимо» можно следующим образом. В суждении *P* «не-сущее не мыслимо» имеется в виду, что то, что не существует «реально», вне мышления, не может быть помыслено. То есть имеется в виду экстенционал (или референт) термина «не-сущее» – не-сущее. Тогда как при умозаключении «если я мыслю *P*, то я мыслю не-сущее» под «не-сущим» понимается интенционал (или содержание) термина «не-сущее» – €не-сущее<sup>5</sup>. Тогда то, что €не-сущее не мыслимо, не влечёт немыслимости ~не-сущего, а значит, нет нужды утверждать, что только что помысленное суждение «~не-сущее не мыслимо» не могло быть помыслено. Казалось бы, что указанным способом парадоксальность успешно устранена.

Однако присмотримся к предложенному рассуждению более пристально. Конечно, умозаключение «если я мыслю суждение “не-сущее не мыслимо”, то я мыслю €не-сущее» можно рассматривать как правильное,

<sup>5</sup> Обозначения для интенционала термина ‘€’ и экстенционала термина ‘~’ даются в соответствии с работой: Gallin D. Intensional and Higher-Order Modal Logic. Amsterdam: North Holland, 1975.

поскольку для того, чтобы помыслить любое суждение, надо знать или мыслить входящие в него термины. Но в исходном, по предположению, суждении “не-сущее не мыслимо” что-то утверждается именно об экстенционале. Поэтому, если я мыслю  $P$ , я вынужден и мыслить не-сущее, тем самым подразумевая, что не-сущее мыслимо, и, в соответствии с  $P$ , утверждать, что не-сущее не мыслимо. Таким образом, рассмотренный способ снять парадоксальность суждения «не-сущее не мыслимо» оказывается неэффективным. Кроме того, сама попытка *мысленно* различить употребление термина «не-сущее» в интенциональном ( $\epsilon$ не-сущее) и экстенциональном ( $\sim$ не-сущее) смыслах, как мы видели выше, проблематична – из-за того, что собственно мыслится интенционал, а не экстенционал; на последний можно указать, но указание не есть мыслительный акт.

Теперь вспомним, что выше именно самопротиворечивость суждения «все интенционалы не существуют» рассматривалась как довод в пользу признания положения «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует*». Теперь же мы видим, что положение «никакое не-сущее не есть актуально мыслящееся», которое имеем из предыдущего положения по правилу контрапозиции и которое можно записать как «не-сущее не может быть помыслено» или как «не-сущее не мыслимо», также является самопротиворечивым. И, как мы видели, убрать эту противоречивость только лишь различие не-сущего и  $\epsilon$ не-сущего не помогает.

Прокомментируем это следующим образом. В каком бы смысле мы ни истолковывали «не-сущее» в суждении «не-сущее не мыслимо» – интенциональном или экстенциональном, мы не сможем избавиться от парадоксальности. Это связано с тем, что в случае экстенционального контекста акт мышления должен быть направлен на объект, а то, на что невозможно направить акт мышления (т. е. не-сущее, в силу его отсутствия), всё-таки обретает какое-то существование, если мы понимаем положение «не-сущее не мыслимо». Таким образом, предпосылкой парадокса здесь является положение «акт мышления всегда направлен на экстенционал мыслящегося термина», т. е. интенциональность акта мышления. В случае же интенционального контекста не существующее не-сущее, так же как и в предыдущем случае, обретает существование, ибо акт мышления, которым мыслится интенционал или содержание понятия «не-сущее», должен включать содержание понятия. Таким образом, предпосылка парадокса здесь – «акт мышления всегда направлен на интенционал мыслящегося термина», т. е. опять-таки интенциональность акта мышления.

Таким образом, оказывается, что для возникновения парадокса не имеет значения, что́ имеется в виду под «не-сущим» в положении «не-сущее не мыслимо» –  $\epsilon$ не-сущее или  $\epsilon$ не-сущее – хотя Парменид, совершенно

очевидно, имеет в виду  $\sim$ не-сущее. В любом случае, схема возникновения парадокса одна: (1) в любом суждении вида « $S$  есть  $P$ » субъекту  $S$  предикцируется предикат  $P$ , тем самым субъект  $S$  мыслится в качестве субъекта, что противоречит утверждению немыслимости  $S$ ; (2) в любом суждении вида « $S$  есть  $P$ » субъекту  $S$  предикцируется предикат  $P$ , тем самым субъект  $S$  существует в качестве субъекта, что противоречит утверждению о несуществовании  $S$ . Видно, что здесь используется предпосылка: необходимым условием для реализации акта предикцирования предиката  $P$  субъекту  $S$  является (1) мышление  $S$  или (2) существование  $S$ .

Помимо того, что признаваемое Парменидом положение «не-сущее не может быть помыслено» является парадоксальным, оно, очевидно, используется при выводе «знаков сущего» в В 8 DK. Не касаясь сейчас деталей этого вывода, относительно хода и согласованности которого имеются различные мнения, всё-таки можно указать на то, что является бесспорным для всех историков философии: положение «не-сущее не мыслимо» явным образом трактуется как основание ( $\gamma\alpha\rho$  в В 8. 8 DK) для вывода нерождённости сущего и всей группы знаков, указывающих на отсутствие у сущего темпоральных характеристик. См., например:

- (6) ... τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
 (7) πῆ πόθεν ἀύξηθῆν; οὐδ' ἐκ μὴ ἑόντος ἑάσσω  
 (8) φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 (9) ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

- (6) ... Ибо откуда рождение найдёшь ему?  
 (7) Как и откуда [*'то, что есть'*] выросло? Не разрешу «из не-сущего»  
 (8) Тебе ни сказать, ни мыслить, ибо [что-то] неизречимое и немыслимое  
 (9) Есть, что [*или*: как] [пропущенный субъект] не есть [= а) не существует; б) не является чем-либо].

Выше мы писали, что в современной аналитической философии «парадокс сингулярного существования» возникает при признании одновременно двух положений:

- (а) «допустимо предикцировать несуществование чему-либо»,  
 (б) «предикцировать что-либо (в акте мышления) можно только существующему объекту».

Теперь же мы видим, что Парменид, как кажется, принимает положения, близкие к (а) и (б), и так же, как и они, – несовместимые друг с другом:

- ( $\sim$ а') « $\sim$ не-сущее мыслимо», и  
 ( $\sim$ б') « $\sim$ не-сущее не мыслимо».

Принять ( $\sim$ б') необходимо Пармениду для вывода нерождённости и пр., тогда как ( $\sim$ а') является следствием ( $\sim$ б') и положения: «все термины в осмысленном суждении должны быть мыслимы». Таким образом, для того

чтобы понять ( $\sim b'$ ), необходимо помыслить  $\sim$ не-сущее, т. е. необходимо ( $\sim a'$ ). Если же ( $\sim b'$ ) не является осмысленным, то оно не может быть основанием для вывода чего-либо, а также для принятия отрицания ( $\sim b'$ ), ибо отрицание бессмысленного суждения тоже будет бессмысленным.

Казалось бы, выпутаться из этого затруднения может помочь отказ от ( $\sim a'$ ) с помощью следующего переформулирования положения, необходимого для вывода «знаков сущего»: ( $\sim a''$ ) «попытка помыслить  $\sim$ не-сущее обречена на провал». Можно предложить и другие варианты: ( $\sim a'''$ ) «акт мышления  $\sim$ не-сущего можно начать, но нельзя завершить»; ( $\sim a''''$ ) «любое высказывание о  $\sim$ не-сущем является бессмысленным». Число возможных замен для ( $\sim a'$ ) можно множить и далее, но все они не достигают своей цели – не вступать в противоречие с ( $\sim b'$ ). Действительно, условием возможности мыслимости и осмысленности каждого из суждений ( $\sim a''$ ), ( $\sim a'''$ ) и ( $\sim a''''$ ) является ( $\sim a'$ ).

Заметим, что положение ( $\in b'$ ) «*не-сущее не мыслимо*», условием возможности мыслимости которого является ( $\in a'$ ) «*не-сущее мыслимо*» (хотя Парменид, если исходить хотя бы из приведенной цитаты В 8. 6–9 ДК, под «не-сущим» ( $\mu\eta\ \xi\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ ) в В 8. 7 ДК явно имел в виду  $\sim$ не-сущее, а не  $\in$ не-сущее), как мы уже замечали выше, также является парадоксальным. Точно так же, как и в предыдущем случае, когда мы разбирали ( $\sim b'$ ), в силу необходимости осмысленности, а значит, и мыслимости всех терминов, входящих в ( $\in b'$ ), из ( $\in b'$ ) следует ( $\in a'$ ) «*не-сущее мыслимо*», несовместимое с ( $\in b'$ ).

Помимо этого, может возникнуть и такой вопрос: если Парменид утверждает немислимость не-сущего как экстенционала, а не как интенционала, то как это совместимо с нашими предыдущими рассуждениями о том, что для Парменида не обязательно признание существования вне ума? Однако на этот вопрос ответить просто, достаточно вспомнить, что выше мы уже условились рассматривать экстенционал как то, что обозначается термином, в отличие от интенционала как содержания термина, например, того, что входит в его *definiens*. При этом мы специально отметили, что обозначаться может не только то, что существует вне мышления, но также и то, что присутствует исключительно в мышлении. Если это так, то последней проблемы не возникает, но парадоксальность положения «не-сущее не мыслимо» все равно сохраняется.

## § 6. Логическая возможность устранить парадоксальность у Парменида

Следует ли нам из этого заключить, что рассуждение Парменида скрывает в себе непреодолимый парадокс? На наш взгляд, здесь полезно было бы подчеркнуть, что положение ( $\in b'$ ) парадоксально именно в силу

его самопротиворечивости. Самопротиворечивость здесь заключается в том, что в (~b') запрещается мыслить что-то, но, поскольку *любое суждение является актом мышления*, это что-то все-таки мыслится при мышлении суждения (~b'). Распишем это более подробно. Парадокс возникает при добавлении к (~b') положения (I) «суждение (~b') мыслится кем-то и как-то». Положение (I) отражает факт чтения и промысливания суждения (~b') кем-то. Кроме того, используется положение (II) «все термины в любом мыслящемся кем-то суждении являются мыслимыми кем-то и как-то». Теперь, из двух последних положений следует (~a) «*не-сущее мыслимо [кем-то и как-то]*», что противоречит (~b').

Теперь мы видим, что для устранения парадокса можно отказаться признавать (I) и/или (II). Имея это в виду, поставим вопрос: является ли тип того акта мышления, которым мыслятся положения (~b') «*не-сущее не мыслимо [кем-то и как-то]*», (I) и (II) тем же самым, что и тип того акта, которым мыслится только сущее, а не-сущее – не мыслится? Разведение способов мышления может быть ключом к выходу из затруднения, ведь тогда можно было бы сказать, что одним способом мышления не-сущее может мыслиться, а другим – нет. При этом не важно, понимаем ли мы  $\zeta\acute{\alpha}\nu\eta\iota\ \acute{\iota}\ \acute{\alpha}\langle\ \acute{\alpha}\text{-}\acute{\rho}\eta\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota\ \rangle$  не-сущее или €не-сущее – разведение способов мышления можно провести в обоих случаях. Тот же эффект могло бы дать разведение мыслящих субъектов, но, если один субъект может мыслить не-сущее, а другой – нет, тогда это может быть объяснено только через различение способов мышления. Разведение способов мышления оказывается в любом случае обязательным, а разведение мыслящих субъектов – нет.

Поясним предлагаемый способ более подробно. Вспомним, что положение «не-сущее не есть мыслящееся» можно переписать в виде «все мыслящееся существует». Здесь имеется в виду именно то мышление, которое направлено на свой предмет и только на него, которое не мыслит в своем предмете множественности, изменения и пр., которое не различает «себя» как акт мышления и «то, ради чего этот акт существует», т. е. свой предмет – см. В 8. 34 DK:  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \nu\omicron\acute{\epsilon}\iota\ \nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\text{-}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \nu\acute{\omicron}\eta\mu\alpha$ . Именно для этого акта мышления невозможно мышление не-сущего, невозможно различать субъект и предикат, невозможно предиктировать что-либо чему-либо. Назовем такое мышление мышлением 1-го типа. Мышление же, которым мыслится любое суждение – в том числе «не-сущее не мыслимо», – не удовлетворяет представленному описанию мышления 1-го типа и поэтому может быть названо мышлением 2-го типа. Поэтому можно сказать, что наше описание мышления-1 с помощью мышления-2 в виде «мышлением-1 не мыслится не-сущее» не имеет следствием, что тот акт мышления, которым мыслится положение «мышлением-1 не мыслится не-сущее», – а

именно, акт мышления-2 – вынужден сам *не мыслить* не-сущее. Для того чтобы помыслить суждение «мышлением-1 не мыслится не-сущее» актом мышления-2 мыслится не-сущее, но, поскольку запрет мыслить не-сущее распространяется только на мышление-1, парадокса не возникает.

Более просто этот ход может быть объяснен через разведение двух мыслящих субъектов  $X$  и  $Y$  (хотя, строго говоря, это и не обязательно – можно говорить о двух актах мышления различных типов, принадлежащих одному и тому же мыслящему субъекту), таких, что  $X$  мыслит с помощью мышления-1, а  $Y$  – с помощью мышления-2.  $Y$ , с помощью мышления-2, мыслит тот акт мышления-1, которым  $X$  мыслит предмет *своего* мышления-1.  $Y$  думает, что этот акт мышления-1 не мыслит свой предмет возникающим, преходящим, разнородным и т. д.  $Y$  вообще полагает, что этот акт мышления-1 ничего не предсказывает своему предмету. Помимо прочего,  $Y$  полагает, что предмет акта мышления  $X$  существует, так что  $X$  не мыслит не-сущее посредством своего акта мышления-1. При этом, поскольку  $Y$  считает, что мышление-1, принадлежащее  $X$ , ничему ничего не предсказывает,  $Y$  полагает также, что  $X$  не отдаёт себе отчёта в том, что он мыслит только сущее или не мыслит не-сущее. Очевидно, что в таком изложении никаких противоречий ни в мышлении  $X$ , ни в мышлении  $Y$  нет. Два типа мышления здесь оказываются фактически двумя различными познавательными способностями. Следовательно, если, с точки зрения принадлежащего  $Y$  мышления-2, принадлежащее  $X$  мышление-1 не может быть направлено на не-сущее, то этим ничего не говорится о мышлении-2, принадлежащем  $Y$ , и основание для парадокса исчезает.

Введение двух мыслящих субъектов (или двух способов мышления) имеет много общего с современными интенциональными логиками – теми, в которых кажущееся нарушение «закона подставимости тождественных» в интенциональных контекстах объясняется через объявление терминов нетождественными через их рассмотрение каждого термина в том виде, в котором его мыслит именно тот субъект, который его мыслит. Так что на самом деле закон не нарушается, поскольку интенционалы мыслимых различными субъектами терминов не обязаны быть тождественными друг другу. Вариантом этого подхода является разведение интенционала термина и экстенционала термина таким способом, что первый есть то, что фиксированный мыслящий субъект понимает под этим термином, а второй – то, на что этот термин указывает «объективно». Для выполнения этого разведения, чтобы сделать понятия зависящими от мыслящего их субъекта, вводятся символы для интенционала ‘ $\epsilon$ ’ и экстенционала ‘ $\sim$ ’<sup>1</sup>, или вводятся подстро-

<sup>1</sup> В соответствии с работой: Gallin D. *Intensional and Higher-Order Modal Logic*, Amsterdam: North Holland, 1975.

ные индексы под понятием, содержащие информацию о мыслящем это понятие субъекте<sup>2</sup>.

Тем не менее, при изложении указанного разведения двух способов мышления надо быть очень аккуратным, иначе мы рискуем опять столкнуться с тем же самым парадоксом, от которого стремились избавиться. Поясним сказанное через следующее рассуждение, в начале которого зададимся вопросом:

– Разве можно говорить, что мышление-2 мыслит предмет мышления-1?

– Конечно, нет, ведь, по определению, предмет мышления-1 – то, что мыслится посредством именно мышления-1, а не мышления-2. Мышление-1 мыслит свой собственный предмет, а мышление-2 – свой, совпадение этих предметов ни из чего не следует.

– Но каким образом тогда мышление-2 может высказываться о предмете мышления-1: говоря, что «мышление-1 не мыслит не-сущее» = «мышление мышлением-1 своего предмета не подразумевает мышления мышлением-1 не-сущего»?

– Разумеется, мышление-2 высказывается о предмете мышления-1 только как о *‘том, что предстает мышлению-2’*, а не о *‘предмете мышления-1 самом по себе’*. С точки зрения мышления-2, мышление-1, когда оно мыслит свой предмет, не мыслит *‘то, что не существует’*, *‘то, что рождено’* и пр. Здесь нет речи о *‘мышлении-1 самом по себе’* и о *‘предмете мышления-1 как он мыслится мышлением-1’*, но речь идёт лишь о *‘мышлении-1 как оно мыслится мышлением-2’* и о *‘предмете мышления-1 как он мыслится мышлением-2’*. Если так, то очевидно, что из того, что «*‘предмет мышления-1 как он мыслится мышлением-2’* обладает такими-то характеристиками», не следует, что «*‘предмет мышления-1 как он мыслится мышлением-1’* обладает для мышления-1 этими же характеристиками».

Например, не следует такое положение: «мышлением-1 мыслится, что его предмет обладает этими характеристиками». Это значит, что не следует утверждать, что мышление-1 наделяет свой предмет какими-либо предикатами, осознает их, мыслит суждения и пр. Вообще, любое суждение о предмете мышления-1 со стороны мышления-2 оказывается недопустимым, если принимается, что «*‘предмет мышления-1 сам по себе’* немислим посредством мышления-2».

Казалось бы, здесь мы имеем тот же самый парадокс, от которого стремились избавиться: «*Z* не мыслимо», где под *Z*, как явствует из изло-

---

<sup>2</sup> Anderson C. A. General Intensional Logic / Ed. D. Gabbay and F. Guentner. Handbook of Philosophical Logic. Dordrecht: Reidel, 1984. V. 2. P. 355–85; Zalta E. N. Intensional Logic and the Metaphysics of Intensionality. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

женного выше, можно понимать *‘то, что существует вне мышления’*, *‘вещь в себе’*, *‘то, что не существует’*, а теперь понимается *‘предмет мышления-1 сам по себе’*.

Тем не менее, заключение о выделении двух способов мышления приносит парадоксальность, поэтому оно является поспешным. Дело в том, что парадоксальное положение *«предмет мышления-1’* немыслим посредством мышления-2» на самом деле не следует из предыдущих рассуждений. Это становится очевидным, если более аккуратно сформулировать все предпосылки, которые принимаются при разведении двух способов мышления.

(1) *«Предмет мышления-1, как он мыслится со стороны мышления-2’*, – то, что мыслится посредством *‘мышления-1, как оно мыслится со стороны мышления-2’*».

(2) *«Предмет мышления-2’* – то, что мыслится посредством мышления-2».

(3) *«Мышление ‘предмета мышления-1 как он мыслится мышлением-2’* не подразумевает мышления *‘того, что не существует’* со стороны мышления, мыслящего *‘предмет мышления-1 как он мыслится со стороны мышления-2’*».

В таких формулировках (1), (2) и (3) очевидно, что нет речи о мышлении-1 и его предмете *самих по себе*. Следовательно, заключения о последних невозможно вывести из (1), (2) и (3), а значит, и парадоксальное положение *«предмет мышления-1’* немыслим посредством мышления-2» – что бы оно ни значило, осмысленно оно или бессмысленно, – нет необходимости принимать, и вообще, у нас нет никаких оснований для того, чтобы начать его рассматривать. И при этом истолкования положения *«не-сущее не мыслимо»* в виде положения (3) вполне достаточно для снятия парадоксальности положения *«не-сущее не мыслимо»*.

Представленный путь избавления от парадокса возможен для нашей интерпретации учения Парменида и невозможен в современной аналитической философии из-за того, что в последней не-сущее в (b) объявляется немыслимым обычным, «дискурсивным» мышлением-2, а не некоторым загадочным «недискурсивным» мышлением-1. Мышление сущего в аналитической философии оказывается обязательно связанным с предикцированием, тогда как в нашей интерпретации Парменида это не так. Гипотетическое разведение двух способов мышления Парменидом может позволить провести интересное сопоставление этого подхода с разведением «дианоэтического» и «ноэтического» мышления Платоном и Плотинином, что, возможно, позволит по-новому оценить философскую аргументацию в пользу такого разведения.



## § 7. Фатальные недостатки допущения о разведении двух способов существования у Парменида

Следует отметить, что преодоление парадокса – это всего лишь преодоление парадокса, а не объяснение того, что именно представляет собой недискурсивное мышление. С точки зрения мышления-2, мышление-1 не мыслит не-сущее; но каково мышление-1 само по себе, мы оказываемся не в силах узнать. Мышление, конструируемое как не мыслящее не-сущее, оказалось полностью непознаваемо для «обычного» мышления. Таким образом, попытка «спасти» Парменида от обвинений в непоследовательности на самом деле оборачивается приписыванием ему иррационалистической тенденции – если связывать «рацио» с дискурсивным мышлением-2. Это наблюдение (наряду с приводимыми ниже) побуждает нас воздержаться от заявления, что Парменид «на самом деле» придерживался описанного нами различения двух типов мышления.

Помимо этого очевидно, что в тексте поэмы нет ни намек на сознательное разведение дискурсивного и недискурсивного мышления. Скорее, наоборот, у Парменида мышление часто связывается с высказыванием, речью, именованим – см., например, В 1. 32; 2. 7–8; 6. 1; 7. 5–6; 8. 8, 8. 17; 8. 35–36; 8. 38; 8. 53 DK и пр. – т. е. у Парменида мышление всюду кажется вполне дискурсивным мышлением-2. Интересно, что, несмотря на это, А. Мурелатос в своей интерпретации Парменида все-таки разводил (по крайней мере, в 1970 г.) несколько способов мышления (см. ниже), но теперь (2008 г.) вполне признает и указанное связывание Парменидом мышления, речи и именованного<sup>1</sup>. Помимо этого, А. Мурелатос связывал (в 1970 г.) мышление у Парменида не с дискурсивным мышлением, а именно с «интуицией»<sup>2</sup>, следуя в данном случае Курту фон Фритцу<sup>3</sup>, у которого «интуиция» (приверженная, по А. Мурелатосу, сущему и только сущему) в нашей терминологии, соответствует именно мышлению-1, а не мышлению-2<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition, with a New Introduction. Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Pub., 2008 P. 328.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 68–70.*

<sup>3</sup> *Fritz K. von. NOOS, NOEIN and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) I // Classical Philology, 1946. V. 41. P. 12–34.*

<sup>4</sup> Говоря о «правильном» мышлении у Парменида как об «интуитивном» и «недискурсивном», мы хотим подчеркнуть, что этим мышлением не мыслятся дефиниции и пропозиции. Предмет этого мышления рассматривается не просто как оказывающийся мыслящимся весь и сразу, но как такой, в котором «части» не просто не упорядочены друг по отношению к другу, а как такой, в котором «части» вообще

Также можно заметить, что то мышление единого (ἕν), которое описывается в первой гипотезе платоновского *Парменида* (137с–142а), где единое в заключительных строках этой гипотезы признается дискурсивно немыслимым, тоже соответствует мышлению-1. Итак, можно привести некоторые, более или менее убедительные, доводы в пользу того, что у Парменида используется как дискурсивное, так и недискурсивное мышление. Однако для нашего аргумента требуется, чтобы Парменид не просто использовал то одно, то другое понимание мышления, но намеренно разводил их, причем указывал, что то, что допустимо для одного способа мышления, недопустимо для другого. Но вывести это из текста поэмы непосредственно представляется крайне затруднительным.

Еще одно замечание по поводу предложенного способа преодоления парадоксальности положения «не-сущее не мыслимо» через разведение мышления-1 и мышления-2, заключается в том, что описанный способ, разумеется, может быть автоматически распространён на преодоление парадоксальности всех положений вида «*Z* не мыслимо» (см. выше). Однако философы, высказывавшие подобные положения, зачастую стремились утверждать, используя нашу терминологию, что *Z* как то, на что направлено мышление-1, существует *на самом деле*, а не является *всего лишь конструктом* мышления-2. Например, И. Кант рассматривал вещь в себе именно так, т. е. как существующую. Поэтому, как кажется, «спасти» Канта от парадоксальности предлагаемым способом невозможно – это означало бы сделать его *последовательным* идеалистом, или, как принято уточнять в России, *субъективным идеалистом*, каковым он, вероятно, не был. Предложенный рецепт «спасения» влечет колоссальные издержки: мы лишь рисуем правильное мышление с точки зрения своего, не слишком правильного; причем рисуем отнюдь не с натуры, ибо мы не должны ничего

---

не выделяют. Мы полагаем, что приведенное понимание акта мышления (νοεῖν) у Парменида во многом соответствует одной из познавательных способностей, выделяемых многими античными авторами, в том числе – Гераклитом и Аристотелем. Эта способность может рассматриваться многими авторами как базовая (хотя и не как единственная «правильная» способность, как было у Парменида), т. е. являющаяся необходимым условием для функционирования других познавательных способностей, а значит, она необходима для познания вообще. О νόος у Гераклита как об «интуиции» и «инсайте» см. глава 2, § 2.1 настоящей монографии. О том, что νόος у Аристотеля предоставляет мыслящему «термин без логоса», т. е. что-то дискурсивно невыразимое, см. глава 4, § 4. О том, что при мышлении (νοεῖν) «простых» объектов происходит как бы касание (θιγεῖν) их, и только благодаря такому постижению «простых» объектов становится возможным постижение «сложных» объектов, т. е. того, что выразимо в дефиниции и пропозиции (см. [Там же]).

говорить ни о его существовании вне нашей конструирующей деятельности, ни о соответствии «правильному мышлению самому по себе» нашего рисунка. Конечно, так можно делать, но не очень понятно, зачем такой рисунок нужен.

Обратим внимание ещё на одно обстоятельство, бросающее тень на разведение двух способов мышления, но слишком трудное, чтобы можно было сейчас прийти к определённом выводу. Зададимся вопросом: каковы условия возможности разведения мышления-1 и мышления-2? Мы уже видели, что разведение осуществляется, например, в рамках мышления-2, так что само мышление-2 и 'мышление-1 как оно мыслится мышлением-2' полагаются мышлением-2 как *различные*. Это означает, что в рамках мышления-2 осуществляется предикаторование такого предиката, как «различие», соответствующим субъектам – иначе говоря, помещение этих субъектов в отношение «различие». Однако сама операция предикаторования чего-либо субъекту (или операция соотнесения нескольких субъектов) может рассматриваться как проблематичная, ибо в ней можно усмотреть скрытое мышление немыслимого, от чего мы все время пытались избавиться.

Действительно, если предикаторовать что-либо субъекту, неопределённому и неопределяемому самому по себе, который понимается лишь по отношению к своим предикатам или отношениям как их носитель = субстрат, то мы вынуждены мыслить что-то неопределённое. А неопределённость чего бы то ни было – по крайней мере, с точки зрения Платона, – влечет его немыслимость. Если же предикаторовать второй предикат чему-то определенному, т. е. тому, что уже имеет первый предикат, то соотнести два этих предиката можно только через, опять-таки, неопределённый субстрат – поскольку любое суждение есть предикаторование предикатов или отношений субъектам (уже имеющим или еще не имеющим предикаты), а любой определённый субъект есть неопределённый субстрат, которому присущ предикат «быть чем-то целым из неопределённого субстрата и тех предикатов, которые делают этот субъект определённым». Так что при мышлении любого суждения в любом случае придется помыслить неопределённый субстрат.

Аналогичная ситуация имеет место в случае мышления определений. Попытка определить все то, что входит в *definiens* любого понятия либо будет бесконечным процессом (и тогда резонно считать, что ни одно понятие не может быть помыслено) либо приведет к чему-то далее не определённому – «нечто», которое есть основание считать немыслимым в силу его неопределённости. Помимо этого любое классическое определение допускает сведение к виду *definiendum* есть *definiens*, где *definiens* есть то, чему присущи предикаты  $P_1, P_2, \dots$ . При этом «то, чему присущи» является неопределённым субстратом.

Вернемся к трудностям, возникающим при разведении таких типов мышления, как ‘мышление-1 как оно мыслится мышлением-2’ и мышление-2, каковое разведение выполняется мышлением, принадлежащим типу «мышление-2». Если первое из тех двух понятий, которое требуется соотнести, мыслится посредством ‘акта мышления’<sup>1</sup>, второе – посредством ‘акта мышления’<sup>2</sup>, а акт их соотнесения есть суждение, которое соответствует ‘акту мышления’<sup>3</sup>, то ‘акт мышления’<sup>3</sup> должен адекватно мыслить предметы первого и второго акта. Но, поскольку он есть *другой* акт мышления, он не может мыслить эти предметы «сами по себе», он может мыслить лишь что-то соответствующее, адекватное им. Но для того чтобы то, что находится в третьем акте, было *адекватно* предметам первого и второго акта, третий акт (либо какой-либо другой) должен помыслить то, что само по себе им не мыслится, ибо является предметом других актов мышления<sup>5</sup>. Таким образом, мысленное разведение двух способов мышления не может быть помыслено или выполнено – в рамках мышления, удовлетворяющего парменидовским требованиям «правильного» мышления.

Это чрезвычайно серьезное возражение, его можно в разных видах обнаружить у Платона, Плотина, Дамаския, но более всего оно развито в скептической традиции – у Секста Эмпирика и др. Представленный аргумент подтачивает саму возможность рационального познания, если оно включает в себя мышление суждений. Тем не менее, все рассуждения в настоящей работе выполнены при предположении, что суждения мыслимы.

До настоящего времени мы рассматривали исключительно логическую возможность преодоления парадоксальности одного из фундаментальных положений поэмы Парменида. Теперь же мы посмотрим более широко. Прежде всего, коснувшись работ тех историков философии, которые стре-

---

<sup>5</sup> Проще говоря, все дело в общепринятом разведении актов мышления, которыми мыслятся понятия, и актов мышления, которыми мыслятся суждения. Если термины, мыслимые в суждении, соответствуют или хотя бы как-то соотнесены с понятиями, мыслимыми не в суждении, а самостоятельно, «сами по себе», то акт мышления термина в суждении должен мыслить этот термин как соотнесенный с актом мышления понятия. Но эту соотнесенность предметов того акта мышления, которым мыслится термин в суждении, и того акта мышления, которым мыслится понятие, надо обосновывать, ибо первый есть *другой* акт, чем акт мышления понятия, и, соответственно, имеет другой предмет. Таким образом, *если* имеется независимый от акта мышления суждения акт мышления понятия, который признается необходимым для акта мышления суждения, то, чтобы помыслить термин в суждении, соотнесенный с понятием, являющимся предметом *другого* акта мышления, акт мышления суждения должен помыслить то, что им *непосредственно* не мыслится, что невозможно.

мятся реконструировать действительное учение Парменида, попытаемся оценить, имеет ли хождение разведение двух способов мышления в такого рода современных исследованиях, и насколько интересные аргументы здесь используются. Кроме того, можно попытаться «протестировать», насколько эффективным оказывается указанное разведение против некоторых античных авторов и современных ученых, которые критиковали осмысленность парменидовского положения «не-сущее не мыслимо».

## **§ 8. «Разведение двух способов мышления» в современных исследованиях Парменида**

Даже если приписывание Пармениду разведения двух типов мышления кажется недостаточно подтвержденным и ведущим к обескураживающим следствиям, все-таки анализ этих следствий и мотивов для принятия такого разведения полезен (помимо пользы для выявления связи проблем в истории философии) еще и потому, что такой выдающийся исследователь, как А. Мурелатос, все-таки выделяет у Парменида – причем без существенных колебаний и оговорок – даже *три* способа мышления.

Однако прежде, чем мы перейдем к сложной и детально проработанной концепции А. Мурелатоса, укажем, что в книге Кьяры Роббьяно (Chiara Robbiano) отстаивается весьма интересная, но во многом несовместимая с подходом А. Мурелатоса трактовка Парменида, и, несмотря на все разногласия, также выделяется несколько типов мышления в поэме. С точки зрения К. Роббьяно, точка зрения «смертных» и точка зрения, представляемая «путём истины», суть две точки зрения или два способа мышления одной и той же реальности. Таким образом, с ее точки зрения, «путь истины» и «путь мнения» различаются не объектом, а способом познания одного и того же объекта: «Поэма Парменида учит публику двум перспективам: двум способам смотреть на реальность»<sup>1</sup>. Как и А. Мурелатос (см. ниже), она рассматривает аргументацию в В 8 DK как указание на некую цель, к которой мышление должно стремиться, но не всегда актуально достигает: «некоторое задание для ума, не характеристика реальности *tout court*»<sup>2</sup>. При этом «путь истины», с точки зрения К. Роббьяно, состоит в слиянии себя как познающего и мыслящего субъекта с сущим как единым целым: «Монизм соответствует, в этом прочтении, тому, что можно увидеть, если смотреть определенным способом: можно *научиться* рассматривать

---

<sup>1</sup> *Robbiano Ch. Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy. International Pre-Platonic Studies. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006. V. 5. P. 198.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 117.*

все как единство, если смотреть с определенной перспективы»<sup>3</sup>. С точки зрения К.Роббьяно, предметом «правильного» мышления у Парменида является познающий субъект. И, чтобы этот субъект мыслил «правильно», он должен изменить сам себя. Такое истолкование представления Парменида о «правильном» мышлении является наиболее оригинальной и, возможно, наиболее спорной особенностью концепции К. Роббьяно: «Единственное сущее есть то, что можно схватить, понять, и то, чем можно *быть* (по меньшей мере, в своем уме), если обучаешься определенному способу смотреть на реальность»<sup>4</sup>.

А. Мурелатос начинает с изложения следующей проблемы, возникающей при интерпретации Парменида<sup>5</sup>. С одной стороны, мышление и ум у Парменида «привержены сущему»<sup>6</sup>, т. е. придерживаются «истинного пути», на котором нельзя мыслить ‘*то, что не существует*’ (или, в интерпретации Ёсти как «спекулятивной предикации»), каковую интерпретацию предпочитает А. Мурелатос, нельзя мыслить ‘*то, что не является чем-то*’<sup>7</sup>). Именно такое понимание мышления (νοεῖν), ума (νόος) и мыслимого предмета (νόημα) имеется в В 4. 1–2; 6. 1–2; 8. 1; 8–9; 34–37 DK. Мышление только ‘*того, что существует*’, или ‘*того, что является чем-то*’, оказывается возможным, тогда как мышление ‘*того, что не существует*’, или ‘*того, что не является чем-то*’, оказывается невозможным.

С другой стороны, в В 2. 2 DK говорится о двух путях поиска, которые «единственно мыслимы», и далее выясняется: первый путь связан с мышлением предмета мышления как существующего (или являющимся таким-то) по необходимости (В 2. 3 DK), а второй – с мышлением предмета мышления как не существующего (или не являющимся таким-то) по необходимости (В 2. 5 DK). И тот, и другой путь оказываются, по В 2. 3 DK, *мыслимыми*, хотя последний путь подразумевает мышление не-сущего. Однако далее, в В 2. 6–7 DK, второй путь оказывается «непознаваемым» и «невысказываемым», а значит, и «немыслимым». В В 6 DK мы видим сходную картину. В В 6. 3 DK богиня советует держаться подальше от того пути, на котором пришлось бы мыслить, что не-сущее существует (В 6. 2 DK), тем самым вынуждая Кураса *мысленно* отличать этот путь (т. е. первый «ложный» путь) от «истинного» пути, на котором мыслится то и только то,

---

<sup>3</sup> *Robbiano Ch. Becoming Being. P. 129.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 208.*

<sup>5</sup> *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. Las Vegas: Parmenides Pub., 2008. P. 175.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 172.*

<sup>7</sup> *Ibid. P. 56–60; 70–71.*

что существует (В 6. 1 DK), а значит Курос, мысля отличительный признак первого «ложного» пути, вынужден *мыслить* не-сущее. Далее, в В 6. 5–6 DK, читаем: «беспомощность в их [т. е. смертных] груди правит заблуждающимся умом (πλακτὸν νόον)». Всё это плохо согласуется с направленностью мышления исключительно на сущее.

А. Мурелатос формулирует эту проблему так<sup>8</sup>: «Более того, в В 16 DK мы обнаруживаем νόος, который изменится в соответствии с состоянием “многоблуждающих (πολυπλάγκτων) членов”, и в В 7. 2 DK и В 8. 17 DK слова, производные от νόος, оказываются в контекстах, которые подразумевают, что ум мог бы в действительности избрать путь “\_есть\_”, а не “\_не есть\_”. Как можем мы согласовать это с положением из В 8. 34 DK и далее, при условии принятия той интерпретации этих строк, которая дается здесь<sup>9</sup>»?

А. Мурелатос обращает внимание на некоторые современные интерпретации – К. фон Фритца<sup>10</sup> и Л. Тарана<sup>11</sup>, которые признают, что рассуждение Парменида в этом пункте не является согласованным<sup>12</sup>. Пытаясь спасти согласованность Парменида, А. Мурелатос предлагает следующую интерпретацию. Он полагает, что «приверженность мышления сущему» выявляется постепенно, в результате рассуждения, которое проводится посредством *другого* мышления. Эта приверженность имеет место как «бессознательная приверженность», которая осознается не сразу, но посредством соответствующей процедуры, заключающейся в строго логическом рассуждении. Поэтому А. Мурелатос именуем не мыслящее не-сущее мышление «логическим бессознательным»<sup>13</sup>. «Бессознательное» стремление мыслить сущее и только сущее имеется у любого смертного, но они неспособны (ἀμυχανίη – В 6. 5 DK) это стремление реализовать<sup>14</sup>. Это стремление

---

<sup>8</sup> Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. P. 175.

<sup>9</sup> То есть в параграфе «В 8. 34–38: Интерпретация», в котором делается вывод: «Итак, εὖν является не только возможным, но необходимым объектом ума» (Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. P. 175). О специфическом видении указанных путей А. Мурелатосом см. Вольф М. Н. Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.

<sup>10</sup> Fritz K., von. NOOS, NOEIN and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras) I. P. 12–34.

<sup>11</sup> Tarán L. El significado de NOEIN en Parménides // Anales de filología clásica, 1959. V. 7. P. 123, 134.

<sup>12</sup> Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. P. 176, note 30.

<sup>13</sup> Ibid. P. 176.

<sup>14</sup> Ibid. P. 177.

ощущается смертными как стремление нормативное или императивное, как еще не реализованное обязательство<sup>15</sup>.

Итоговое выделение А. Мурелатосом «трёх способов мышления» у Парменида выглядит следующим образом. «Понятие νοεῖν νόος возникает здесь на трёх уровнях: на самом глубоком уровне мы начинаем видеть в ясном и строгом смысле, что νοεῖν есть: принадлежащее ‘тому, что есть’; [мыслящее] о ‘том, что есть’; [имеющее место] по причине или ради ‘того, что есть’ (как последнее понимается в В 8 DK). На поверхностном уровне эта “онтологическая приверженность” ощущается как предпочтение выражений, сформулированных в положительных терминах. Но между этими двумя уровнями имеется некоторый зазор – зазор между намерением и исполнением (intention and performance). Ошибка имеет место не на стороне ‘того, что есть’, ибо оно имеет πίστις. Именно мы, смертные, так или иначе нарушаем наш неявный обет (ср. πεφάτισμένον) [приверженности] реальному»<sup>16</sup>.

### § 9. «Разведение двух способов мышления» как аргумент против критиков Парменида

Следует заметить, что сам А. Мурелатос, как ни странно, не использует предполагаемую им множественность способов мышления у Парменида для рассмотрения возможности непарадоксальной интерпретации необходимого Пармениду положения «не-сущее не мыслимо» – что попытались сделать мы выше. Напротив, он поддерживает Г. Оуэна и полагает, что «проблема самореферентной непоследовательности у Парменида остается при *любой* интерпретации»<sup>1</sup>. Однако, если мы согласимся, что разведение двух способов мышления помогает преодолеть парадоксальность положения «не-сущее не мыслимо», то некоторые упреки в «самореферентной непоследовательности», которые делаются Пармениду со стороны как А. Мурелатоса и Г. Оуэна, так и античных авторов, могут быть сняты аналогичным способом.

Например, аристотелевская критика Парменида в *Phys. A*, 3, 186a3–186b12<sup>2</sup>, атакующая положение «τὰ ὄντα ἐν εἰ ναι», приписываемое Арис-

---

<sup>15</sup> Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. P. 176, note 31.

<sup>16</sup> Ibid. P. 177.

<sup>1</sup> Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. P. 362, note 18.

<sup>2</sup> Мы благодарны Е. В. Орлову за обсуждение соответствующего места в *Phys. Аристотеля* и предоставление его собственных, еще не опубликованных, переводов. Мы пытались учесть их в своих интерпретирующих переводах; разумеется, от-



тотелем Пармениду в *Phys.* А, 3, 186а5, может быть представлена следующим образом.

Посылки:

(1) «список всех [мыслящихся, а значит, и] существующих вещей содержит только один пункт» = «все [мыслящееся, а значит, и] сущее есть одно-единственное» (положение, приписываемое Аристотелем Пармениду)<sup>3</sup>;

(2) Назовём эту группу посылок посылками, задающими суждение: (2.1) «в любом суждении мыслится структура: *S* есть *P*» & (2.2) «в любом суждении мыслится и субъект суждения, и предикат суждения» (два положения, вероятно, подразумеваемых Аристотелем, но не упоминаемых им) & (2.3) «в любом суждении субъект суждения мыслится как отличный от предиката суждения» (собственное положение Аристотеля)<sup>4</sup>;

(3) «*то, что не есть*» не мыслится» = «*то, что мыслится*» существует» (положение, которое Аристотель *мог бы* приписать Пармениду, ибо

---

ответственность за все ошибки несет только автор данной главы. – Прим. И. В. Берстова.

<sup>3</sup> Ср. с уже упомянутым выше положением «τὰ ὄντα ἐν εἶναι» – *Phys.* А, 3, 186 а5. Несколько ниже Аристотель также пишет: «ἀλλ' ὑπόκειται τὸ ὄν σημαίνειν ἕν» («Но, по предположению, сущее означает [= имеет такой предикат, как] единое») – *Phys.* А, 3, 186 б3–4. Добавления в квадратных скобках сделаны для того, чтобы больше привязать пересказ Аристотеля к самой поэме Парменида, где, в некоторых интерпретациях, действительно можно усмотреть приписывание единства сущему (В 8. 22 DK), однако сам атрибут «сущее», как Парменид заявляет и пытается обосновать в В 2. 7–8; 4. 1–2; 6. 1–2; 8. 8–9 DK, следует приписывать всему «*тому, что мыслится*». Поэтому, можно предположить, ход мысли является следующим: все то, что мыслится – существует; все то, что существует – едино / единственно (?). Следовательно, все мыслящееся едино / единственно (?). Здесь мы не вдаемся в обсуждение вопроса о том, насколько вообще корректно приписывать «существование» и «единство / единственность (?)» всему «*тому, что мыслится*», а также следует ли относить «знаки сущего» именно к «*тому, что мыслится*», а не к чему-то другому. Дискуссионным является и вопрос о том, следует ли полагать Парменида утверждающим *только лишь* внутреннее единство любого сущего как предмета «правильного» мышления, или Парменид, помимо этого, утверждал, что имеется одно и только одно «правильно» мыслящееся сущее, т. е. утверждал «единство по числу», или единственность, такого сущего. За подробностями этой дискуссии отсылаем к монографиям: *Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides*; *Curd P. The Legacy of Parmenides*.

<sup>4</sup> *Phys.* А, 3, 186а28–29: ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τῷ δεδεγμένῳ («Ибо иным будет бытие белым [как предикатом] и [бытие] тем [субъектом], который [в качестве субъекта] принимает [белое как предикат]»).

сохранившиеся фрагменты из поэмы свидетельствуют, что Парменид действительно придерживался этого положения, см. выше; но Аристотель здесь не упоминает об этом положении).

### Доказательство

Пусть какое-нибудь суждение мыслится – например, суждение (1), принимаемое самим Парменидом; раз Парменид его принимает, он не может сказать, что оно не мыслится им. По (2.1) мы имеем право выделять в суждении (1) субъект.

Примем допущение (4) «субъект любого суждения существует» (также (4) можно считать следствием (2.2) & (3)).

Тогда на основании (1) список всех существующих вещей исчерпывается субъектом суждения (1) – т. е. «сущими», τὰ ὄντα. В силу того, что по (2.3) в любом суждении субъект отличен от предиката, предикат суждения (1) – а именно, «одно-единственное», ἕν – не существует<sup>5</sup>.

Но по (3) имеем (5): «предикат суждения (1) – а именно, “одно-единственное”, ἕν – не мыслится». Однако (5) противоречит (2.2). Этого достаточно для опровержения Парменида.

Однако Аристотель нигде явно не упоминает (3), так что вся приведённая интерпретация рассуждения Аристотеля, начиная с того места, где упоминается (3), – не более чем домысел, ни на чем не основанное предположение, что Аристотель *мог бы* так думать. Такая интерпретация хороша тем, что при переборе альтернатив к допущению (4) – т. е. при допущении как существования, так и несуществования субъекта суждения и/или предиката суждения – мы всегда приходим к противоречию (см. об этом ниже); тогда как, если использовать интерпретацию рассуждения, более четко привязанную к тексту *Phys. A, 3*, то не очевидно, как мы могли бы добиться подобной эффективности.

Как же можно понять продолжение рассуждения Аристотеля? Вероятно, его можно представить в следующем виде. Доказав, что при посылках (1) и (4) предикат любого суждения – а значит, и предикат «единственное»

---

<sup>5</sup> *Phys. A, 3*, 186a34–186b1: τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ὅστε ᾧ συμβέβηκε τὸ ὄν, οὐκ ἔσται (ἕτερον γὰρ τοῦ ὄντος) ἔσται τι ἄρα οὐκ ὄν.

«Поскольку ‘то, что сопутствует’ [т. е. предикат «единое» в суждении «сущее есть единое»] сказывается на основании некоторого подлежащего [т. е. субъекта], [из этого следует, что] ‘то, чему сопутствует сущее [т. е. предикат «единое» в суждении «сущее есть единое», каковому предикату обязательно сопутствует субъект]’, не будет [сущим как субъектом] (ибо [предикат «единое» есть] другое для сущего [как субъекта]); следовательно, [предикат «единое»] будет чем-то несущим».

суждения (1): «сущее есть единственное» – не существует<sup>6</sup>, Аристотель заключает, что на этом основании парменидовская предпосылка (1) «сущее есть единственное» может быть переписана в следующем виде: «сущее есть не-сущее» или «сущее не существует»<sup>7</sup>. Вне зависимости от того, признавал ли Аристотель суждение «сущее не существует» тождественно ложным (это весьма вероятно, ибо получение этого суждения, кажется, является последним шагом в аристотелевском опровержении), очевидно, что на самом деле в этом утверждении заключается всего-навсего следующая мысль: «вообще ничего нет» или «вообще ничего не существует».

Но если не рассматривать суждение «сущее не существует» как тождественно ложное, а трактовать его как «вообще ничего не существует», то аргумент Аристотеля, как кажется, все-таки имеет силу, ведь в полном виде он выглядит следующим образом: «если истинны положения (1) “для того, чтобы нечто существовало, оно должно быть единственным” & (4) “субъект любого суждения существует” & “суждение (1) существует”, то вообще ничего не существует». Однако следствие «вообще ничего не существует» противоречит исходной посылке «суждение (1) существует», поэтому можно сказать, что Аристотель все-таки приходит к искомому противоречию в своем опровержении Парменида.

---

<sup>6</sup> *Phys. A, 3, 186b6–10*: εἰ γὰρ ἔσται τὸ ὅπερ ὄν [ταὐτὸ] λευκόν, τὸ λευκῷ δ' εἶναι μὴ ἔστιν ὅπερ ὄν (οὐδὲ γὰρ συμβεβηκέναι αὐτῷ οἶόν τε τὸ ὄν· οὐδὲν γὰρ οὐχ ὅπερ ὄν), οὐχ ἄρα ὄν τὸ λευκόν· οὐχ οὕτω δὲ ὡσπερ τι μὴ ὄν, ἀλλ' ὄλωζμή ὄν. («Ибо если ‘сущее как [оно есть]’ [т. е. подлежащее в суждении «сущее есть белое»] [будет еще и] белое [т. е. будет еще и предикатом в суждении «сущее есть белое»], бытие же белым не есть ‘сущее как [оно есть]’ (ибо [бытие белым как предикатом] не сопутствует ему [т. е. ‘сущему как [оно есть]’] таким же способом [а именно, по необходимости], каким [‘сущему как [оно есть]’] сопутствует сущее; ибо нет того, что было бы не ‘сущим как [оно есть]’ [ибо предикат «белое» не есть субъект «сущее», а приписывать существование чему-либо, кроме субъекта, Парменид запрещает своим положением «сущее есть единое»]), следовательно, белое [как предикат] не есть сущее [как субъект]; не в том смысле, что [белое как предикат есть] что-то не-сущее, а [в том смысле, что белое как предикат есть что-то] полностью [вообще, во всех отношениях] не-сущее»).

<sup>7</sup> *Phys. A, 3, 186b10–11*: τὸ ἄρα ὅπερ ὄν οὐκ ὄν· ἀληθὲς γὰρ εἰπεῖν ὅτι λευκόν, τοῦτο δὲ οὐκ ὄν ἐσημαίνειν. («Следовательно, ‘сущее как [оно есть]’ [т. е. подлежащее в суждении «сущее есть единое»] не [есть] сущее; ведь истинно говорить, что [‘сущее как [оно есть]’ есть] белое, это же [«белое»; вариант перевода: именно поэтому «белое»] не [есть] то, что было обозначено как «сущее» [ведь «белое» отличается от «сущее», поскольку в суждении «сущее есть белое» «сущее» – субъект, а «белое» – предикат]»).

Тем не менее, один из шагов, посредством которого Аристотель приходит к своему заключению, вызывает вопросы. А именно, Аристотель переходит от положения « $S$  есть  $P$ » при условии, что « $P$  не существует» к положению « $S$  не существует». Если связку «есть» заменить связкой «присуще», что, собственно, является аристотелевской интерпретацией связки «есть», то мы получим лишь, что субъекту присущ *некоторый* несуществующий предикат, из чего не следует, что субъект не существует. Тем не менее, как мы уже указали, даже если «буквально» понятие аристотелевское опровержение Парменида и вызывает вопросы, его можно проинтерпретировать, подправить или модифицировать так, что оно станет логически безупречным. Для этого надо принять допущение (3) и продолжить рассуждение, рассмотрев, что будет, если принять допущения, альтернативные по отношению к (4).

Теперь продолжим это рассуждение так, чтобы доказательство стало законченным. Если вместо допущения (4) принять допущение (6) «предикат любого суждения существует» (так же как и (4), (6) можно считать следствием (2.2) & (3)), то аналогичным образом мы придём к (7) «субъект не мыслится», что противоречит (2).

Если же в качестве исходного допущения принять (8) «субъект и/или предикат любого суждения не существует(-ют)», то, используя (3), имеем противоречие с (2). Итак, какое бы исходное допущение мы не выбрали – (4), а также, как будет показано дальше, (6) или (8) – мы получаем, что положение (1) не является осмысленным. Следовательно, не следует говорить, что «список всех существующих вещей содержит только один пункт» = «все сущее есть одно-единственное» = «τὰ ὄντα ἐν εἰναί», но сущее является более многочисленным<sup>8</sup>.

Представленное доказательство противоречивости положений Парменида не сохраняет своей силы, если в (2) и в исходном для этого доказательства допущении «пусть какое-нибудь суждение мыслится» под «мышлением» понимается мышление-2, а в (1) и (3) – ‘мышление-1, как оно

---

<sup>8</sup> *Phys. A, 3, 186b11–12*: ὅσπερ καὶ τὸ λευκὸν σημαίνει ὅπερ ὄν· πλείω ἄρα σημαίνει τὸ ὄν.

(«[Если,] чтобы [избежать описанного выше объявления подлежащего суждения «сущее как [оно есть]» есть белое» – «сущего как [оно есть]» – несуществующим, мы скажем, что, помимо «сущего как [оно есть]», также и «белое» обозначает ‘сущее как [оно есть]’, то «сущее» обозначает [что-то] более многочисленное [ , чем что-то одно-единственное, как утверждал Парменид, поскольку в рассматриваемом случае первой разновидностью ‘сущего как [оно есть]’ оказывается сущее как субъект, а второй – сущее как предикат]).»

представляется мышлению-2'. Отсюда исходные посылки переписываются в следующем виде:

(1') «список всех [мыслящихся каким-либо актом 'мышления-1, как оно представляется мышлению-2', а значит, и] существующих для этого акта мышления-1 вещей содержит только один пункт» = «всё [мыслящееся каким-либо актом 'мышления-1, как оно представляется мышлению-2', а значит, и] сущее для этого акта мышления-1 есть одно-единственное»;

(2') = (2.1') «в любом суждении (которое всегда мыслится некоторым актом мышления-2) мыслится некоторым актом мышления-2 структура:  $S$  есть  $P$ » & (2.2') «в любом суждении мыслится мышлением-2 и субъект суждения, и предикат суждения» & (2.3') «в любом суждении субъект суждения мыслится мышлением-2 как отличный от предиката суждения»;

(3') «'то, что не есть' для мышления-1, не мыслится мышлением-1» = «'то, что мыслится' мышлением-1, существует для мышления-1».

Покажем, что при таком изменении посылок подобное вышеприведённому доказательство противоречивости посылок Парменида осуществить не удаётся.

#### *Доказательство*

Пусть суждение (1') мыслится некоторым актом мышления-2. По (2.1') мы имеем право выделять в суждении (1') субъект, который мыслится некоторым актом мышления-2. Примем допущение (4') «субъект любого суждения существует для того акта мышления, которым это суждение мыслится – т. е. (по (2')) для некоторого акта мышления-2». Однако, в отличие от предыдущего доказательства, из этого не следует, что на основании (1') список всех существующих вещей для некоторого акта мышления-2 исчерпывается субъектом суждения (1'). А это значит, что невозможно доказать несуществование предиката суждения (1'), невозможно утверждать его немислимость и, в итоге, невозможно получить противоречие с (2.2').

\* \* \*

Следует заметить, что представленная интерпретация опровержения Аристотелем Парменида является излишне сложной, и ее смысл можно изложить гораздо проще и короче, если не стремиться учитывать как можно большую часть текста Аристотеля из *Phys.* А, 3, 186a3–186b12<sup>9</sup>.

Заметим, что в приведенном выше аристотелевском опровержении Парменида предикат  $\epsilon\eta\lambda\upsilon$  используется как противоречащий какой-либо

---

<sup>9</sup> Мы благодарны В. Н. Карповичу за обсуждение логической структуры аргумента Аристотеля против Парменида. Разумеется, ответственность за все ошибки несет только автор данной главы.

множественности или различности в том, чему он предидируется. А предидируется он тому предмету акта мышления, которому также предидируется «существование». Можно пояснить, что последнее предидирование является обязательным в силу предпосылки интенциональности мышления, которую мы ранее записывали в виде «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует* (хотя бы в акте мышления того, кто его мыслит)».

Итак,  $e[n$ , как предикат некоторого субъекта, есть для этого субъекта свойство «не имеющий никаких различий в себе». Далее, чтобы сохранить в рассматриваемом свойстве более или менее очевидную связь с исходным  $e[n$ , мы будем записывать это свойство именно в такой формулировке. Однако непосредственно в доказательстве используется свойство «не имеющий других предикатов», которое можно рассматривать как следствие свойства «не имеющий никаких различий в себе».

Примем следующие две посылки:

(\*) Предмет какого-либо акта мышления, который характеризуется свойством ‘*существующее*’, характеризуется свойством ‘*не имеющее никаких различий в себе*’.

(\*\*) Предмет какого-либо акта мышления, который характеризуется свойством ‘*не имеющее никаких различий в себе*’, не характеризуется какими-либо другими свойствами, в том числе – свойством ‘*существующее*’.

Из (\*) & (\*\*) следует:

(\*\*\*) Предмет какого-либо акта мышления, который характеризуется свойством ‘*существующее*’, не характеризуется свойством ‘*существующее*’.

Но (\*\*\*) противоречиво. Следовательно, хотя бы одну из посылок (\*) или (\*\*) следует отбросить. Ввиду очевидности посылки (\*\*) следует отбросить посылку (\*).

Вспоминая заключение нашей предыдущей интерпретации возражения Аристотеля Пармениду, можно заметить, что противоречие в приведенных трех посылках не возникнет, если мы будем различать два способа мышления. Для этого перепишем посылки следующим образом (мышление-1<sup>10</sup> – мышление, не мыслящее различий в своем предмете, а значит, не способное мыслить суждения; мышление-2 – мышление, способное мыслить суждения):

---

<sup>10</sup> Для того чтобы не усложнять текст, мы будем до конца этого рассуждения писать «мышление-1» там, где, строго говоря, следовало бы писать «мышление-1, как оно представляется мышлению-2».

(\* ') Предмет какого-либо акта мышления-1, который характеризуется посредством некоторого акта мышления-2 свойством *'существующее'*, характеризуется посредством этого же акта мышления-2 свойством *'не имеющее никаких различий в себе'*.

(\*\* ') Предмет какого-либо акта мышления-2, который характеризуется посредством этого же акта мышления-2 свойством *'не имеющее никаких различий в себе'*, не характеризуется посредством того же самого акта мышления-2 какими-либо другими свойствами, в том числе – свойством *'существующее'*.

Видно, что набор посылок  $\{(*'), (**')\}$  непротиворечив, ибо из этого набора не следует, что предмет мышления-1 или мышления-2 и характеризуется свойством *'существующее'*, и не характеризуется свойством *'существующее'* со стороны мышления какого-либо типа. Действительно, оканчивается, что *'существующее'* присуще предмету мышления-1, но не присуще предмету мышления-2, если последнему предмету приписать некое весьма специфическое свойство *'не имеющее никаких различий в себе'*. Но ничто не вынуждает нас приписать это свойство предмету мышления-2, даже если приписать ему свойство *'существующее'*, что опять-таки ни одна посылка не вынуждает нас делать.

Конечно, всегда можно сказать, что мышление-2 не имело бы права называться «мышлением», если бы оно не было интенциональным, или, иначе говоря, не было бы направлено на что-то *'существующее хотя бы в мышлении'*. Но, повторимся, даже в этом случае у нас нет нужды приписывать мышлению-2 свойство *'не имеющее никаких различий в себе'*, а значит, того противоречия, которое, как мы видели выше, возникает в случае принятия набора посылок  $\{(*), (**)\}$ , не возникает.

Иначе говоря, описание «правильного» акта мышления, использующее понятия «сущее», «единственное» и пр. можно рассматривать как производимое другим актом мышления – более того, актом мышления другого типа. Этот второй тип мышления может быть введен таким способом, что обязательное мышление единственного предмета мышления и разведение в мышлении «сущего» и «единственного» не входит в число характеристик актов мышления этого второго типа. Поэтому акт мышления второго типа не мыслит положение «сущее есть единственное», а значит, в нем противоречия не возникает. Что же касается акта мышления первого типа, то он также не мыслит указанное положение, ибо вообще не мыслит суждений.

Критику Парменида, аналогичную только что изложенной, можно усмотреть и в платоновском возражении Пармениду:

*«Чужеземец. Соглашаться на два имени [“сущее” и “единое”], когда полагается, что не существует ничего, кроме единого, пожалуй, смешно».*

(ΞΕ. Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἐν καταγέλαστόν που) – *Soph.*, 244c8–9.

Соответственно, возможный способ ответа на эту критику также аналогичен разобранному – им может быть введение двух способов мышления, как было показано выше. Действительно, то, что хочет сказать здесь Платон, по-видимому, можно записать в виде набора посылок  $\{(*), (**)\}$ . И преодоление противоречивости посредством разведения двух способов мышления отражается в замене этого набора на набор  $\{(*'), (**')\}$ .

\* \* \*

Аналогично преодолевается следующая группа возражений Пармениду. Парменид пытается доказать, что *‘то, что есть’*, которое является предметом «правильного» мышления, не может быть названо рожденным, изменчивым, имеющим различия и пр., поскольку для мышления того, чему присущи названные предикаты, было бы необходимо помыслить *‘то, что не есть’*, а оно не может быть помыслено. В результате в дополнение к исходному суждению «*‘то, что не есть’* не мыслимо» имеем группу столь же парадоксальных суждений: «*‘то, что рождается’* не мыслимо», «*‘то, что изменяется’* не мыслимо» и т. д. Подобную парадоксальность у Парменида Г. Оуэн полагает непреодолимой<sup>11</sup>. Для того чтобы отрицать существование того, чему присуще изменение, указывает Г. Оуэн, необходимо помыслить не-сущее, что невозможно.

Г. Оуэн поэтически подводит итог парадоксальности, приписываемой им Пармениду, следующим образом. «Итак, повторяя столь памятный образ из Витгенштейна, аргумент Парменида является лестницей, по которой следует взобраться и потом ее отбросить. Подобные аргументы не являются, образно говоря, горизонтальными дедукциями; если они выставляются как дедукции, они являются явно опровергающими сами себя»<sup>12</sup>.

Тем не менее, видно, что во всех этих суждениях парадоксальность может быть преодолена точно так же, как и в исходном положении «*‘то, что не есть’* не мыслимо» = «мыслимо только *‘то, что есть’*». А именно, она преодолевается через разведение того акта мышления-1, которым, с точки зрения мышления-2, мыслится *только ‘то, что есть’*, *‘то, что не рождается’*, *‘то, что не изменяется’* и т. д., и того акта мышления-2, которым мыслятся суждения «*‘то, что не есть’* не мыслимо» «мыслимо

---

<sup>11</sup> *Owen G.E.L.* Eleatic Questions. P. 22; *Idem.* Plato and Parmenides on the Timeless Present. P. 30.

<sup>12</sup> *Owen G.E.L.* Plato and Parmenides on the Timeless Present. P. 30.



только ‘*то, что есть*’», «‘*то, что рождается*’ не мыслимо» = «мыслимо только ‘*то, что не рождается*’», «‘*то, что изменяется*’ не мыслимо» = «мыслимо только ‘*то, что не изменяется*’» и т. д.; так что мыслимые мышлением-2 характеристики ‘*мышления-1 как оно представляется мышлению-2*’ не являются характеристиками самого мышления-2 самого по себе.

Другое возможное обвинение Пармениду в том, что он противоречит сам себе, основывается на множестве «знаков сущего» (см. список в В 8. 2–6 ДК), сама множественность которых, по-видимому, противоречит отсутствию в мыслящемся предмете разнообразия, его непрерывности и однородности (В 8. 4; 8. 22–25 ДК). Ответ на это обвинение аналогичен предыдущему: тот акт мышления-2, которым акту «правильного» мышления-1 предидируются все «знаки сущего», например, «не мыслит разнообразное» = «мыслит только однородное», «не мыслит рожденное» = «мыслит только нерожденное» и пр. – не имеет в качестве своих характеристик немножественность, также как и другие характеристики ‘*мышления-1 как оно представляется мышлению-2*’. Эти характеристики приписываются мышлением-2 ‘*мышлению-1 как оно представляется мышлению-2*’, но они не характеризуют само мышление-2.

Мы не видим других серьезных возражений против представленной попытки избавиться от парадоксальности положения «не-сущее не мыслимо» – помимо, разумеется, тех, которые уже заставили нас ранее воздержаться от признания, что Парменид «на самом деле» подразумевал что-то вроде описанного нами «избавления» из-за того, что такое «избавление» имеет, судя по всему, неустранимые иррационалистические следствия. Помимо рассмотренных попыток Платона и Аристотеля обвинить Парменида в непоследовательности, имеются и другие античные критики, но, насколько мне на данный момент известно, они значительно уступают в серьезности уже рассмотренным аргументам. Приведем только один пример – высказывание Симпликия из *In Cael.* 7. 559. 27: “οὐκ ἠγνόει Παρμενίδης, ὅτι γενητὸς αὐτὸς ἦν, ὥσπερ οὐδέ, ὅτι δύο πόδας εἶχειν, ἐν λέγων τὸ ὄν” – «Не знал Парменид, что он сам был рожден, подобно тому, как [он не знал], что две ноги имеет, [ведь если бы знал, то он] сущее не объявил [бы] единым / одним-единственным». Данное возражение основывается вовсе не на самопротиворечивости какого-либо положения Парменида, а на противоречии выводов Парменида чувственно-воспринимаемой видимости. Подобное же возражение имело место и у Аристотеля в *De gen. et corr.* 325a. Учитывая отказ Парменида в В 7 ДК принимать указанную видимость в качестве доводов против своего рассуждения, можно было бы сказать, что задачей Парменида было не «спасти явления» (как это было, например, у Аристотеля), а показать, что «явления» *на самом деле* не могут

быть помыслены *правильным* способом. Таким образом, эта критика основывается на предпосылках, которые Парменид не разделял, и поэтому она не может быть признана эффективной.

\* \* \*

Итак, «непарменидовские» способы преодоления парадоксальности, признающие экзистенциальное обобщение и основанные на постулировании двух различных способов существования, нельзя признать не вызывающими сомнений. При этом, как мы показали, те претензии, которые предъявлялись указанным способам, не могут быть предъявлены Пармениду. Поэтому мы можем сказать, что подход Парменида может рассматриваться как занимающий достойное место в современных дискуссиях, и некоторые альтернативы ему, претендующие на совместимость с эмпирическим познанием, являются не менее дискуссионными, чем подход Парменида. Мы полагаем, что это является доводом в пользу того, чтобы признать осмысленность нашей реконструкции неявной посылки Парменида, содержащейся в В 2. 3 ДК, а также в В 3; 4; 6, 8. 8–9; 8. 34–37; 8. 46–47 ДК: «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется) существует (хотя бы в мысли того, кто его мыслит)*».

Тем не менее, проанализированная здесь интерпретация взглядов Парменида, в которой, с целью избавления Парменида от самопротиворечивости, ему было навязано разведение двух способов мышления («правильного» и «неправильного»), имеет два серьезных недостатка. Во-первых, ее почти невозможно подтвердить текстом поэмы, зато противоположную интерпретацию, согласно которой Парменид не разводил способы мышления, подтвердить довольно легко. Во-вторых, эта интерпретация делает «обычное», дискурсивное мышление не удовлетворяющим строгим критериям «правильного» мышления (например, требованию не мыслить то, что не существует). Кроме того, она рассматривает ‘*«правильное» мышление само по себе*’ как дискурсивными средствами адекватно не описываемое и как *de facto* иррациональный способ познания, каковой не может оказать никакой помощи «обычному», дискурсивному мышлению.

## РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ В УЧЕНИЯХ СОКРАТА И ПЛАТОНА

### § 1. Рационализм Сократа

Как известно, Сократ ничего не написал, так что даже его современники не могли располагать его текстами, на которые можно было бы опираться, чтобы судить о содержании его философии. Это обстоятельство не может не делать реконструкцию содержания его учения в значительной степени проблематичной. Вместе с тем, усилия по решению этой задачи не являются и совершенно безнадежными. Философствовал Сократ устно, беседуя с самыми различными людьми. Причем эти беседы, как правило, проходили в присутствии всех желающих, т. е. имели публичный характер. Те сведения о содержании таких бесед, которые сохранили их участники и свидетели как в дошедших до нас их текстах, так и в сообщениях более поздних авторов, опирающихся на традицию, в конечном счете восходящую к этим текстам, и составляют источниковую базу наших знаний об учении Сократа.

Сведениям о Сократе и его воззрениях, сообщаемым двумя его современниками – Платоном и Ксенофонтом – по праву принадлежит особая роль. Оба эти автора входили в круг близких философу людей, а их тексты, в которых Сократу уделяется самое пристальное внимание, сохранились до наших дней. Вместе с тем, отношение обоих этих авторов к Сократу не только не отличалось критичностью, но, напротив, было слишком заинтересованно, безоглядно положительным. А после казни философа они задались целью осуществить его апологию, сделать все, чтобы в памяти последующих поколений сохранился образ Сократа как живого воплощения идеала мудреца и обладателя всех моральных достоинств. Так что в силу пристрастности их отношения к Сократу, полностью доверять всему, что они писали о нем, в том числе и о его взглядах, было бы наивным.

К тому же Платон, в большинстве диалогов которого Сократ является главным собеседником, т. е. играет ту роль, которая принадлежала историческому Сократу и в его реальной философской деятельности, вкладывает в его уста мысли, относительно которых теперь уже едва ли возможно определенно решить, простое ли это воспроизведение мыслей истори-

ческого Сократа или же это в значительной мере выражение взглядов самого Платона, пусть даже являющихся всего лишь развитием соответствующих воззрений Сократа. Причем, проблематично относить к историческому Сократу все воззрения, вкладываемые в его уста даже в ранних, так называемых сократических диалогах Платона, не говоря уже о его более поздних произведениях.

Ситуация с тем, что сообщает о содержании взглядов Сократа Ксенофонт, менее проблематичная, но и сведения, имеющиеся в текстах этого автора, тоже не могут оцениваться как достоверно точные. То, что Ксенофонт не создавал посредством развития философии Сократа свое собственное учение, а просто пересказывал услышанное им от Сократа, и делает ситуацию с этими его сообщениями о взглядах философа менее проблематичной, чем ситуация с текстами Платона. Но продолжением этого достоинства свидетельств Ксенофонта является тот их недостаток, что они принадлежат человеку, не очень изощренному в философских вопросах. Так что не исключено, что существенные тонкости воззрений и аргументации Сократа остались вне поля зрения Ксенофонта и, соответственно, не воспроизведены им в его произведениях. Действительно, содержание бесед Сократа в изложении их Ксенофонтом выглядит лишенным того, что мы привыкли видеть у Платона: ироничной элегантности и диалектической утонченности сократовой мысли, исподволь и далеко не прямолинейно подводящей собеседника к определенному результату, причем делающей это с использованием неоднократных демонстраций собеседнику несостоятельности предпринимаемых им многообразных ложных ходов мысли. Напротив, размышлениям Сократа, в изложении Ксенофонта, присуща упрощенная прямолинейность движения к окончательным выводам, даже грубоватый схематизм. Тем не менее, Ксенофонт сообщает о таких составляющих философии Сократа, которые не только ярко демонстрируют ее рационалистический характер, но и позволяют сделать выводы относительно важных особенностей сократовского рационализма. Этими обстоятельствами обусловлено то внимание, которое мы уделим здесь данной стороне сообщений Ксенофонта.

Однако наиболее значимыми для установления как того, что философия Сократа была не просто рационалистически ориентированной, так и того, что это был сознательно осуществляемый, а потому последовательный и тщательно проработанный, даже рафинированный рационализм, являются свидетельства о его учении Аристотеля. И хотя Аристотель не мог знать Сократа лично, ибо родился после его смерти, все же он имел возможность непосредственно общаться с теми, кто знал и слышал Сократа, не только получить от них необходимые сведения, но при необходимости

проверять, перепроверять и уточнять их. Так что нет оснований не доверять этим свидетельствам Аристотеля, тем более что он, в отличие от Платона, проявляет способность относиться к Сократу критически, а в отличие от Ксенофонта, весьма глубоко осмысливает сущностные стороны способа его философствования.

Одним из источников наших сведений о Сократе является Аристофан, сделавший философа героем своей комедии «Облака». Там Сократ изображен как глава софистов. В этом нашла своеобразное отражение важная сторона действительной близости философских позиций Сократа и софистов. Состоит она в том, что Сократ, подобно софистам, сделал главным предметом своей философии человека. Причем Сократ рассматривал человека преимущественно как существо нравственное, так что ядро философии Сократа составляет ее аксиологическая составляющая. О такой направленности философских интересов Сократа прямо говорит Аристотель: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (Аристотель. *Метафизика*, I, 6, 297 a 35–297 b 1) <sup>1</sup>. Но все же Сократ и софисты – антиподы в том, что касается содержания их взглядов на человека как носителя нравственного сознания. А Аристофан совершенно игнорировал это последнее обстоятельство, тем самым лишая своих читателей возможности судить о том, сознавал ли он как глубину различия между философскими позициями Сократа и софистов, так и то, что исторический Сократ был непримиримым и неутомимым идейным противником софистов. Между тем это его противостояние софистам имеет немаловажное значение для выявления специфики сократовского рационализма.

К самым существенным сторонам подхода Сократа к вопросам нравственности, которые в значительной степени определяли его характерную особенность по сравнению с подходами к этим же вопросам софистов, принадлежит то, что, согласно Аристотелю, он «в нравственном искал общее» (Аристотель. *Метафизика*, I, 6, 987 b 1–2). Аристотель указывает также, что при этом Сократ «искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения – это суть вещи. . .» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 23–24). Особенно значимой для дальнейшего развития древнегреческой философии, конкретно для возникновения теории идей Платона (см.: Аристотель. *Метафизика* I, 6; XIII, 4; XIII, 9), является следующая особенность отмеченной Аристотелем направленности усилий Сократа на поиск «общего» как «сути вещи» в нравственном. В противоположность софистам, отличавшимся приверженностью позиции

---

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на «Метафизику» Аристотеля делаются по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1.



тов вследствие того, что имеется *объективный* источник такой их общности для них. Этот источник – наличие у нравственных понятий объективного содержания. Субъектам нравственного сознания это их объективное содержание дано именно как *знание* того, что составляет его объект, а именно, знание того, что такое *само по себе* добро, зло, справедливость, мужество и т. п.

То, что Сократ считал основой нравственности человека единственно обладание таким знанием, следует не только из диалогов Платона, в которых Сократ неизменно занят поиском знания о том, каково истинное содержание тех или иных нравственных понятий. Также и Аристотель прямо свидетельствует: Сократ заявлял, «что никто не изберет для себя зло, зная, что это зло» (Аристотель. Большая этика, 1200 b 27–28)<sup>2</sup>. В свете обсуждаемых нами в данном месте вопросов два момента заслуживают отдельного внимания в приведенном свидетельстве Аристотеля.

Во-первых, отнесенность Сократом высказанного им суждения ко всем без какого-либо исключения субъектам нравственности. Эта всеобщность охвата субъектов нравственности недвусмысленно и, можно сказать, энергично подчеркнута использованием словосочетания «*никто не*». Следовательно, содержание нравственного понятия (в данном случае зла) мыслится Сократом как инвариантное для всех субъектов, т. е. как имеющее такую характеристику, для обозначения которой выше мы использовали слово «*трансубъективное*». Такие добродетели, как мужество и справедливость, Сократ, по свидетельству Аристотеля, тоже считал одними и теми же у всех, без исключения, человеческих существ (см.: Аристотель. Политика, I, V, 1, 1260 a 22)<sup>3</sup>, а следовательно (что вытекает из приводимых нами ниже других свидетельств Аристотеля), соответствующие понятия – инвариантными для всех субъектов нравственности.

Во-вторых, для Сократа единственным основанием у любого субъекта определять свое отношение к тому, что объективно есть зло, является, согласно приведенному свидетельству Аристотеля, знание того, что это – зло. Также и относительно понимания Сократом того, что такое мужество, Аристотель свидетельствует: «Сократ думал, что мужество состоит в знании» (Аристотель. Никомахова этика, III, 10, 1116 b 5)<sup>4</sup>, он «называл мужество знанием» (Аристотель. Большая этика, I, 20, 1190 b 29).

---

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на «Большую этику» Аристотеля делаются по изданию: Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1983. Т. 4.

<sup>3</sup> Здесь и далее ссылки на «Политику» Аристотеля делаются по вышеприведенному изданию: Т. 4.

<sup>4</sup> Здесь и далее ссылки на «Никомахову этику» даются по вышеприведенному изданию. Т. 4.

Более того, согласно Аристотелю, Сократ думал, «что все добродетели – это [виды] рассудительности» (Аристотель. Никомахова этика, VI, 13, 1144 b 20). Раскрывая далее содержание этой позиции Сократа, Аристотель пишет: «Сократ думал, что добродетели – это [верные] суждения (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания)...» (Аристотель. Никомахова этика, VI, 13, 1144 b 29–30). Эту же суть понимания Сократом соотношения добродетели и знания Аристотель выражает и следующим образом: по Сократу, «никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению» (Аристотель. Никомахова этика, VII, 3, 1145 b 26–27). Как видим, речь во всех этих свидетельствах Аристотеля идет о том, что Сократ не только зло и мужество, но и все добродетели сводил к знанию. Также согласно и Диогену Лаэртию, Сократ «говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество» (Диоген Лаэртий, II, 5,31)<sup>5</sup>.

Причем, как следует из контекста еще одного обращения Аристотеля к этой стороне воззрений Сократа, речь идет не о знании, которое Аристотель квалифицирует как «чувственное», а о знании, «которое считается научным в собственном смысле слова» (Аристотель. Никомахова этика, VII, 5, 1147 b 16), т. е. о знании, постигаемом разумом в понятиях. В «Большой этике» Аристотель также прямо свидетельствует, что Сократ «приравнял добродетели к знаниям» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 16), и разъясняет: «если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной части души» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 19–20).

Таким образом, именно к рациональному знанию объективного, а потому и трансубъективного, содержания нравственных понятий Сократ сводит решение проблем нравственного самоопределения человека, так что нравственность оказывается всецело зависимой от знания человеком того, что составляет объективное содержание нравственных понятий, следствием наличия или отсутствия такого знания. Тем самым Сократ позиционирует себя как *строгий рационалист*, в данном случае, в этической части своего учения, т. е. в том, что составляет главную составляющую его философских исканий. Рационализм Сократа можно даже охарактеризовать как рафинированно «чистый» в такой степени, что это дало повод Аристотелю упрекать его в рационалистической односторонности: «Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души...» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 21–22).

---

<sup>5</sup> Ссылки на Диогена Лаэртия делаются по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.



Строго рационалистический характер моральной теории Сократа и его объективизм в понимании природы нравственного сознания взаимодополняют друг друга. Объективизм в этике находит свою опору в строго рационалистическом подходе к трактовке содержания нравственных понятий, а сугубо рационалистическое, акцентирующее роль знания толкование нравственных понятий есть следствие признания объективности их содержания и способности разума это их содержание постичь.

Приверженность Сократа рационалистической ориентации нашла, таким образом, свое выражение не только в рассмотренных особенностях *аксиологической* составляющей его философии, но и в особенностях *гносеологической* ее составляющей. Некоторых особенностей этой последней мы уже коснулись только что. И это представляется естественным, закономерным, поскольку, как мы могли убедиться, суть *аксиологической* доктрины Сократа состоит в том, что в ней добродетели отождествляются со знанием субъектом нравственности объективного содержания моральных понятий, причем со строго рациональным знанием. Столь подчеркнуто рационалистический характер *гносеологических* условий решения проблем *аксиологии* сопряжен у Сократа с самым пристальным его вниманием к еще двум проблемам, которые тоже составляют предмет *гносеологии*: к проблеме метода, использование которого обеспечивает получение разумом соответствующего знания, и к проблеме способа адекватного выражения достигнутого знания.

Вклад Сократа в разработку этих проблем *гносеологии* отмечает Аристотель: «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательство через наведение и общие определения» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 28–30). Тогчас же вслед за этим Аристотель добавляет: «и то, и другое касается начала знания» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 30), снова акцентируя, таким образом, рационалистическую направленность философствования Сократа теперь уже в подходе к названным *гносеологическим* проблемам.

Детально рассматривать эти стороны философии Сократа здесь нет необходимости, ибо они достаточно хорошо представлены в литературе. Но в свете задачи нашего исследования, определившей формулировку названия данного параграфа, некоторые вопросы, касающиеся упомянутых сторон, все же заслуживают внимания. Прежде всего, необходимо ответить на вопрос, почему Аристотель характеризует метод Сократа в целом как индуктивный («доказательство через наведение»). Дать ответ на него можно, вычленив неоднократно демонстрируемую Платоном в большинстве его диалогов, так сказать, общую схему ведения Сократом философских бесед. Суть этой схемы состоит в том, что Сократ вел поиск содержания

того или иного понятия, своими вопросами стимулируя собеседника не только изложить свое первоначальное представление о том, каково именно содержание рассматриваемого понятия, но и корректировать, причем неоднократно, это первоначальное представление посредством обращения внимания собеседника на самые разные ситуации реальной жизни, которые подпадали под исследуемое понятие, но явно не соответствовали тому, что собеседник говорил, когда пытался раскрыть суть его содержания. Сократ искал, следовательно, такое ядро содержания конкретного понятия, которому соответствовали бы *все без исключения* реальные жизненные ситуации, которые подпадают под данное понятие. Таким образом, у Сократа действительно имело место индуктивное обобщение, предполагающее опору на значительный эмпирический материал.

Тем самым допущение Сократом той всеобщности содержания нравственных понятий, которую выше мы охарактеризовали, используя понятие транссубъективного, и относительно которой подчеркнули, что это – всего лишь субъектная всеобщность как средство зафиксировать независимость соответствующего содержания знания от того, что способом его существования является его принадлежность субъекту как его носителю, дополняется наглядной демонстрацией фактического признания Сократом того, что всеобщность содержания этих же понятий является для него и *объективной*, а само их содержание – объективным. Без этого дополнения допущение Сократом всеобщности содержания нравственных понятий было бы всего лишь разновидностью морального трансцендентализма, т. е. ущербного в своей односторонности субъективизма. Тогда как позиция исторического Сократа – рационалистический объективизм.

Хотя, используя индукцию, Сократ и опирается на эмпирический материал (что дает повод оценивать это ее использование как проявление эмпиристической, а не рационалистической – в контексте уже не мировоззренческого, а гносеологического рационализма <sup>6</sup> – ориентации), все же у него индукция является средством раскрытия объективного содержания понятий, т. е. ее цель – поставить на надежную основу максимально полного учета всей совокупности относящихся к делу фактов рациональный процесс познания в понятиях.

Такой поиск Сократом содержания понятий имел две стадии. Первая стадия – знаменитая ирония Сократа, цель которой состояла в том, чтобы поколебать самоуверенность того, кто мнит себя знающим искомое содержание понятия, но на деле далек от этого. Вторая стадия – «майевтика»,

---

<sup>6</sup> Об отличии мировоззренческого рационализма от рационализма гносеологического см. раздел «Вместо введения», с. 7–13.

т. е. искусство родовспоможения. Подобно тому, как повивальная бабка помогает беременной женщине родить ребенка, так и Сократ считал, что своими вопросами он только помогал собеседнику произвести на свет истину, если его ум был уже «беременным» ею.

Здесь речь идет об очень важной составляющей рационализма Сократа – о том, что человек может обладать истиной, т. е. подлинным знанием (причем, напомним, знанием именно рациональным), даже если он сам и не ведает об этом. Рационалистический подход Сократа в аксиологии сочетается не только с признанием объективного содержания главным образом нравственных понятий и, следовательно, признанием того, что знание этого их содержания является объективно истинным, но также и с положением, что выражаемая ими истина может иметься в уме человека, даже если человек не осознает этого. Тем самым намечается перспектива признания врожденности человеческому уму истинного знания одновременно с подчеркиванием того, что добраться до этого знания, сделать его доступным своему сознанию для человека чрезвычайно трудно, но не невозможно. С таким выводом согласуется то, что Сократ, как известно, с одной стороны, высоко ценил начертанный на храме Аполлона в Дельфах призыв «познай самого себя» и стремился реализовать его (см.: Платон. Федр, 229e–230 a) <sup>7</sup>, а с другой, – провозглашал, «что он знает только то, что ничего не знает» (Диоген Лаэртский, II, 5, 32).

Перспектива признания врожденности человеческому уму истинного знания предполагает возможность дуалистических представлений и о том, что в человеке имеется бестелесная душа и тело, и о том, что мироздание состоит из мира бестелесных идей и материального космоса, как это и будет иметь место у Платона. Действительно, Платон, как известно, постулировал наряду с посюсторонним, чувственно воспринимаемым, миром потусторонний мир умопостигаемых идей, в котором душа, отделенная от тела, созерцала идеи, а попав в посюсторонний мир и оказавшись в теле человека, могла припоминать то, что она узнала в бестелесном потустороннем мире. В контексте таких дуалистических представлений майевтика Сократа, предполагающая возможность наличия у человека врожденного знания, выглядит как имеющая более или менее внятное обоснование.

Но Сократ определенно не придерживался дуалистических воззрений, во всяком случае, в форме признания помимо чувственно воспринимаемых вещей посюстороннего мира самостоятельного существования того общего, что составляет содержание понятий. Ведь в отличие от Платона,

---

<sup>7</sup> Ссылка на диалог Платона «Федр» делается по: Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 2.

который оторвал это обнаруженное Сократом общее от индивидуальных вещей посюстороннего мира, придал им статус отдельно существующих сущностей (платоновские идеи) и поместил в особый, потусторонний мир, сам Сократ, как специально подчеркнул это Аристотель, «во всяком случае общее не отделил от единичного» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 9, 1086 b 4). Учитывая это, можно утверждать, что рационализм Сократа не содержал мистической компоненты в виде теории припоминания Платона, опирающейся на дуалистическую картину мироздания. Напротив, рационализм у Сократа сочетается с холистическим решением вопроса о соотношении общего и единичного: общее и единичное существуют в единстве.

Формой, в которой рациональное знание находит свое выражение, является понятие. Соответственно, конечная цель сократовского метода заключается в получении определения того понятия, содержания которого доискивается философ, ставя свои вопросы собеседникам. Аристотель, как мы видели, и относит на счет Сократа «общие определения» понятий.

Рафинированно-рационалистическая ориентация Сократа нашла свое выражение не только в рассмотренных особенностях аксиологической и гносеологической составляющих его философии, но и в *онтолого*-теологической и *онтолого*-космологической ее составляющих. Особенно показательными в этом плане являются теологические воззрения философа и его телеология.

Не порывая с традиционными религиозными представлениями своих соотечественников, Сократ, вместе с тем, существенно отходит от них. Так, по свидетельству Ксенофонта, он, в отличие от простых людей, «которые думают, что боги одно знают, другого не знают», «был убежден, что боги все знают – как слова и дела, так и тайные помыслы»<sup>8</sup>, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, I, 1, 19)<sup>9</sup>. У Сократа было также понятие

---

<sup>8</sup> Это представление Сократа о знании богами не только дел, но и тайных помыслов людей нашло своеобразное преломление в учении софиста Крития о происхождении веры людей в существование богов: дескать, богов сочинили древние законодатели, чтобы никто тайно не совершал преступлений, остерегаясь наказания от богов. Не исключено, что Критий именно у Сократа заимствовал мысль о способности богов знать и дела, и тайные помыслы людей, но, в отличие от Сократа, считал такие представления о богах ложной, хотя и полезной, выдумкой. Ведь Критий был слушателем Сократа (см.: *Горан В. П.* Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Продик и Критий // *Гуманитарные науки в Сибири*. Серия: Философия. 2003. № 1. С. 22–23).

<sup>9</sup> Здесь и далее ссылки на «Сократические сочинения» Ксенофонта даются по изданию: *Ксенофонт*. *Воспоминания о Сократе*. М., 1993.

бога как источника мирового порядка, того, «кто держит в стройном порядке вселенную, где все прекрасно и хорошо...» (Там же). То, что слово «бог» используется в приведенной цитате в единственном числе, в сочетании с тем, что этот бог мыслится как единоличный правитель всей вселенной, позволяет заключить, что монотеистической составляющей принадлежала значительная роль в теологических воззрениях Сократа.

Отмечая, что «этот бог, великие деяния которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 13), Сократ проводит аналогию между ситуацией с невидимостью для нас этого управителя вселенной и тем, что душа человека тоже невидима: «душа человека, которая более чем что-либо другое в человеке, причастна божества, царит в нас, ... но сама она невидима. Это надо иметь в виду и не относиться с презрением к вещам невидимым, а постигать их на основании их проявлений и чтить божество» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 14). Этой аналогией Сократ демонстрирует не только то, что источником его выводов об устройстве мироздания являются его представления о человеке, так что его картина мира оказывается столь же антропоморфной, как и в примитивных фантазиях, характерных для космологических мифов. Прибегая к этой аналогии, он демонстрирует также и то, что в такой своеобразной форме им фактически признается единство человека и всей вселенной. И признание Сократом такого их единства гармонирует с его общим холистическим представлением о единстве всей вселенной, которое обеспечивается тем, что она имеет единого божественного устроителя и управителя.

О существовании единой мироустроющей и мироуправляющей божественной силы Сократ заключает, опираясь не только на аналогию между богом и вселенной, с одной стороны, и душой и телом человека – с другой. Не меньшее значение он придает доводу, основанному на признании целесообразности всего существующего во вселенной. В отличие от попыток Эмпедокла и Демокрита наличию в природе того, что выглядит как проявление целесообразности, дать естественное объяснение, в котором ключевая роль принадлежала понятию случайности, и, таким образом, отвергнуть телеологическое миропонимание, Сократ, напротив, придерживается телеологических взглядов. Он полагает, что абсолютно все в мироустройстве есть проявление заботы богов об удовлетворении человеческих нужд: свет – для удовлетворения нужды людей в нем; ночь – для их отдыха; звезды – чтобы им различать время ночи; луна – чтобы показывать им части не только ночи, но и месяца; времена года и вода – чтобы боги производили из земли пищу для людей; огонь – для защиты от холода и для использования во всех работах; зимний и летний повороты солнца – для

того, чтобы люди не страдали от чрезмерных холода и тепла; рождение и вскармливание животных – для многообразного использования их людьми; органы чувств человека – для наслаждения всеми благами; его разум – для понимания пользы вещей и изобретения средств достижения добра и защиты от зла; способность речи – чтобы давать друг другу участие во всех благах, пользоваться ими сообща, жить государственной жизнью (см.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 3–12).

Имея в виду такую целесообразность в устройстве всего во вселенной, в том числе и в человеке, Сократ в излагаемой Ксенофонтом беседе с Аристодемом задает своему собеседнику вопрос: «Какие же предметы ты признаешь делом случайным и какие творением разума, – те ли, цель существования которых неизвестна, или те, которые существуют для какой-то пользы?» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 4). Получив ответ Аристодема, что «предметы, получающие бытие для какой-нибудь пользы, – творения разума» (Там же), Сократ указывает на полезность для людей их органов чувств, многообразных деталей устройства человеческого тела, наличия стремления к деторождению и заботы о потомстве, членораздельной речи, разума, памяти и пр. (см.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 5–14). По ходу изложения таких доводов в пользу положения, что все в человеке «так предусмотрительно устроено», Сократ формулирует вопрос, который в свете ответа Аристодема на предыдущий вопрос выглядит уже как риторический: «неужели ты затрудняешься сказать, что это? – дело ли случайности, или творение разума?» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 6). И, разумеется, получает ответ, что все это «очень похоже на искусное произведение какого-то гениального, любящего живые существа художника» (Там же, I, 4, 7). Прибавив затем, что у Аристодема его ум, пока он находится в его теле, «распоряжается им как хочет», Сократ заключает: «На этом основании следует думать, что и разум во вселенной устраивает вселенную так, как ему угодно...» (Там же, I, 4, 17).

Как видим, Сократ полагал, что все во вселенной, в том числе и все в человеке, устроено целесообразно, а именно, – для пользы человека. И признание такой целесообразности он считал достаточным, чтобы утверждать, что миром управляет *вселенский разум*. Таким образом, рационалистическая ориентация характерна не только для аксиологической и гносеологической составляющих философии Сократа, но также и для ее онтологической составляющей, которая представляет собой сочетание телеологических представлений о вселенной с рационалистической теологией – учением о боге как едином вселенском мироуправляющем разуме, обладающем «таким могуществом и такими свойствами, что может сразу все видеть, все слышать, везде присутствовать и сразу обо всем иметь попечение»

(Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 18). Эти свойства бога вследствие того, что они обеспечивают единство его попечительской заботы о вселенной, а тем самым и единство вселенной, и придают всей картине мира Сократа *холистический* характер.

Так как попечение бога о мире состоит в том, чтобы все было подчинено *благу* человека, онтология Сократа оказывается ценностно нагруженной. Что же касается содержания представлений философа о благе, то это последнее понимается им как то, что *полезно* для человека. Такое понимание блага является, как видим, всецело *утилитаристским*. И не только применительно к деятельности божества. Даже свою деятельность, состоящую в ведении философских бесед, Сократ оценивал как определенную ему богом *для блага* Афин (см.: Платон. Апология Сократа, 29 с – 31 б)<sup>10</sup>. И здесь критерий – польза, причем действовать на благо Афин определил Сократа ни мало, ни много сам бог. Провиденциалистская телеология вообще не может не быть утилитаристской и, вместе с тем, не может не содержать проявлений рационалистической ориентации ее приверженцев. Ведь целевая деятельность – показатель разумности того, кто такую деятельность осуществляет.

Телеология Сократа – наглядное тому подтверждение. В ее рамках значимости утилитаристски-расчетливо понимаемого блага Сократ не только придает вселенский масштаб, но и статус высшей ценности посредством признания попечения о нем главной заботой высшей мироуправляющей силы в лице единого божества. А поскольку этот мироуправляющий бог выступает как именно разум, постольку разум как таковой посредством придания ему высшего божественного статуса тоже наделен у Сократа высшим и онтологическим, и, вместе с тем, ценностным статусом. Следовательно, онтологические представления Сократа – не просто одно из проявлений его рационалистической ориентации наряду с теми ее проявлениями, которые имели место в его учении о нравственности и в решении им вопросов гносеологии, но высшее мировоззренческое ее проявление. И онтологическим условием возможности такого рационалистического видения всего мироустройства выступает у Сократа холистический характер его онтологии.

Если попытаться теперь зафиксировать последовательность главных этапов предпринятого нами выявления специфики рационализма Сократа, то складывается следующая картина. Рассмотренные проявления у Сократа рационалистической ориентации демонстрируют ценностную

---

<sup>10</sup> Ссылка на диалог Платона «Апология Сократа» дается по: Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1990. Т. 1.

обусловленность его рационализма, которую мы отметили уже на начальном этапе нашего анализа специфики содержания его философии. Действительно, исходным пунктом выявления этой его специфики является констатация направленности усилий Сократа на исследование нравственных понятий, т. е. констатация того, что доминирующая роль принадлежала аксиологической составляющей его философских исканий. На завершающем этапе нашего анализа, предмет которого составила теолого-космологическая онтология Сократа, также выяснилось, что и здесь аксиологическая составляющая оказывается доминирующей, поскольку понятие блага играет верховенствующую роль в его онтологии. И на обоих этих уровнях философских исканий Сократа разум признан им играющим определяющую роль: и человеческий разум в способности человека быть нравственным существом (добродетель есть не что иное, как знание), и божественный мироуправляющий разум в осуществлении богом блага во вселенной. Также и достижения Сократа в области гносеологии есть не что иное, как средство, призванное обеспечить эффективность решения проблем аксиологии, причем не только эффективным, но и единственно возможным он признает исключительно рациональное их решение. Все рассмотренные составляющие философии Сократа наглядно демонстрируют, таким образом, что и его рационализм ценностно обусловлен, и разум у него отнесен к высшим ценностям, будучи единственно необходимым условием возможности реализовать все то, что имеет статус ценностей.

Непосредственно содержание рационалистической ориентации является гносеологическим, ибо состоит в положительном решении главного вопроса гносеологии – вопроса о познаваемости мира. Но именно в силу этого ее содержания она не может быть онтологически беспредпосылочной. Ведь суть этого содержания и заключается в признании способности разума иметь истинное знание о мире, т. е. знать, каков мир. А решение вопроса о том, каков мир сам по себе, это уже дело онтологии. И если рационалистическая ориентация последовательно реализуется в философском учении, то это учение не может не содержать онтологическую часть по меньшей мере в той степени, что в нем, если и не дается развернутая картина мироздания, то намечаются хотя бы в самом общем виде контуры представлений об онтологических допущениях, необходимых, чтобы признать реализуемость гносеологического содержания этой ориентации. Наряду с гносеологической и онтологической составляющими рационалистическая ориентация имеет также и аксиологическую составляющую. Все эти три составляющих рационализма присутствуют в учении Сократа.

Действительно, как мы могли убедиться, философия Сократа, во-первых, весьма отчетливо демонстрирует, что ее рационалистический характер



имеет аксиологическое «измерение». Это означает, что рационализм есть прежде всего ценностная позиция. У Сократа это находит свое выражение в признании высокого ценностного статуса и разума, и знания как главного результата функционирования разума.

Во-вторых, содержание философии Сократа есть подтверждение и того, что рационализм как мировоззренческая позиция предполагает и определенную особенность онтологических воззрений. Эта особенность – холистическое миропонимание. У Сократа холистический подход нашел свое выражение на нескольких уровнях проявления его онтологических воззрений: на уровне теологии – в монистическом характере этой последней, на уровне общей картины вселенной – в истолковании роли высшего божества как единой мироуправляющей силы, на уровне представлений о соотношении общего и единичного – в признании их неотделенности друг от друга, на уровне представлений о взаимоотношениях человека и мира – в признании их единства.

## **§ 2. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона**

В учении Платона получили развитие рассмотренные в первой главе стороны пифагорейской традиции, разумеется, развитие своеобразное, приведенное в соответствие со спецификой собственно платоновских философских построений. Действительно, в том, что касается онтологии, если одна из сторон пифагорейского учения охарактеризована нами как протодуализм, то соответствующую позицию Платона есть основание квалифицировать как уже весьма детально проработанный дуализм в его классическом выражении. И релевантные дуалистической онтологии гносеологические воззрения также получили у Платона не менее детальную проработку.

В настоящем параграфе предмет нашего внимания – тоже только одна из двух сторон позиции Платона по совокупности вопросов, связанных с соотношением в его философии рационалистической и иррационалистической ориентаций. А именно, здесь наша задача – обнаружение в учении Платона проявлений только иррационалистической тенденции как обусловленной дуалистическим характером его онтологии и получившей выражение в особенностях конкретики содержательного наполнения его онтологических и гносеологических построений.

Начнем с онтологии Платона. По своей сути она не менее *дуалистична*, чем пифагорейская онтология. Более того, дуалистический характер онтологии Платона содержит те же, что и у пифагорейцев (причем восходящие к мифологической традиции), представления о *раздвоенности*, с

*одной стороны*, универсума на два мира – (1) божественный и (2) место пребывания смертных существ, и *с другой* – человека – на (1) душу и (2) тело. Но содержательная конкретика этих представлений у Платона все же не идентична таковой у пифагорейцев. У Платона универсум состоит из двух миров: божественного, специфика собственно платоновского представления о котором состоит в том, что к нему принадлежит *особый мир идей*, и мира материальных вещей. Причем мир идей и мир материальных вещей мыслятся философом как совершенно обособленные друг от друга. В пифагорейской традиции представление о том, что божественный мир обособлен от мира, в котором живут смертные, тоже имелось. Оно было заимствовано непосредственно из мифологии и получило специфически пифагорейскую, а тем самым и начальную философскую, проработку главным образом посредством выдвижения идеи метемпсихоза, которая предполагала признание бессмертия души человека и, соответственно, отчетливое различие и даже противопоставление друг другу двух составляющих человека по признакам «смертное (= тело) – бессмертное (= душа)» (в орфической модификации «титаническое – дионисийское» начала), что актуализировало и заостряло также и традиционный мифологический протодуализм мира бессмертных богов и мира смертных существ. Наряду с пифагорейским мультибинаризмом начал всего сущего это подготавливало появление в дальнейшем собственно дуалистической онтологии в форме учения о существовании двух уже настолько обособленных по отношению друг к другу миров, что один из них (божественный) мыслился запредельным в определенных отношениях для другого (материального). Но создание такой уже весьма детализированной онтологии – нововведение Платона в виде учения об особом мире идей, благодаря чему дуалистический характер его философии и приобрел отчетливость и определенную степень завершенности. Нашло продолжение в онтологической части его учения и получило в ней тоже весьма детализированную разработку и традиционное для мифологии и пифагореизма дуалистическое представление о раздвоенности человека на тело и душу.

Оба эти проявления дуалистического характера онтологии Платона заслуживают специального рассмотрения, что необходимо для решения сформулированной выше задачи.

Разграничение идей, с одной стороны, и вещей материального мира – с другой, а главное, – их противопоставление друг другу осуществляется Платоном посредством наделения идей и материальных вещей диаметрально противоположными характеристиками.

Действительно, если идеи мыслятся Платоном как совершенно недоступные чувственному восприятию, как всего лишь *умопостигаемые*,

то материальные вещи, напротив, *даны* именно *чувственному восприятию*; если идеи *бестелесные*, то материальные вещи, напротив, *телесные*; если идеи *вечные* (в том числе не возникли и не подвержены гибели), *неизменные и тождественные*, то материальные вещи, напротив, *рожденные, преходящие, изменчивые и причастные «природе иного»*; если идеи – это *общее*, но имеющее отдельное от вещей и друг от друга существование, то материальные вещи, напротив, *единичные*; если каждая из идей существует только *в единственном экземпляре*, то материальные вещи одного вида могут существовать *во множестве экземпляров*.

Противопоставление идей материальным вещам по признакам «умопостижимое – чувственно воспринимаемое» встречается у Платона весьма часто (см., например, Софист<sup>1</sup>, 246 а – с; Государство<sup>2</sup>, 508 с; 509 d; 511 с–d; Тимей<sup>3</sup>, 27 d – 28 а; 51 с) и иногда сопровождается их противопоставлением по признакам «телесное – бестелесное» (см., например, Софист, 246 а – с).

Противопоставлению идей материальным вещам по признакам «вечность, неизменность и тождественность – рожденность, преходящий характер, изменчивость и причастность природе иного» Платон особое внимание уделяет в диалоге «Тимей». И противопоставление это примечательно для нашей темы тем, что философ предпосылает его выводу о признании наряду с идеями и чувственно воспринимаемыми вещами некоего «третьего рода», характеризуя который он отчетливо демонстрирует не только наличие в его учении иррационалистической тенденции и ее обусловленность дуалистическим характером его онтологии, но и то, что она получила свое выражение в его теоретико-познавательной позиции. Об этой стороне его учения специальный разговор у нас впереди, а теперь процитируем пассаж из «Тимея», где акцентируется это противопоставление: «Представляется ἰ ἰ ἄ, ÷ῶ ἄἔϋ ἰ ἄ÷ἄἔἄ ἄἰ ἔἄἰ ἰ ὀἄῥῶἄἰ ἔ÷ἔῶ ἄἰ ὀ ἔἔἔἄ ἄἄἄ ἄἄῦ ἔ: ÷ῶἰ есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению (ἀίσθησεως ἄλόγου), возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (Тимей, 27 d 5 – 28 а 4).

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Софист» даны по: *Платон. Соч.:* в 4 т. М., 1993. Т. 2.

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Государство» даны по: *Платон. Соч.:* в 4 т. М., 1994. Т.3.

<sup>3</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Тимей» даны по вышеприведенному изданию.

Противопоставление идей материальным вещам по признакам «общее – единичное» имеет место в текстах Платона, как правило, без использования термина «общее» (κοινός). Обычно философ делает акцент на то, что идея едина, только контекстуально выражая соотношенность того, что она едина, с ее общностью. Так, Парменид, изображенный Платоном в качестве одного из персонажей в диалоге, который назван его именем, обращается к Сократу со словами: «Я думаю, что ты считаешь каждую идею (ἕκαστον εἶδος) единою (ἓν) по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым» (Парменид<sup>4</sup>, 132 а 1–4). «Ты прав», – следует ответ Сократа. Как видим, утверждение о единстве идеи действительно имеет здесь тот смысл, что идея – это то, что, как дополнительно разъясняется далее в этом же диалоге, «мыслится как единое (ἓν), коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей» (Парменид, 132 с 6–7) определенного рода, т. е. является *общим* для данного рода вещей, представляющих собой некоторое множество.

Есть у Платона и, так сказать, терминологическое (выраженное использованием слова «общее»), но все же только косвенное, подтверждение того, что идеи у него имеют статус общего. Так, в диалоге «Гиппий больший» устами Сократа Платон говорит относительно характеристики «прекрасное», если ею характеризуются два разных удовольствия (одно, получаемое – через слух, и другое – через зрение): «Значит, они имеют нечто тождественное, что заставляет их быть прекрасными, – то *общее* (κοινόν) (курсив мой. – В. Г.), что присуще им обоим вместе и каждому из них в отдельности...» (Гиппий больший<sup>5</sup>, 300 а 9 – б 1). Также и в диалоге «Менон» на вопрос о том, что носит имя «очертания», Сократ отвечает: «Я ишу то, что во всех этих вещах есть одинакового...» и затем переформулирует приведенный только что вопрос следующим образом: «Что же в круглом, и в прямом, и во всем прочем, что ты называешь очертаниями, есть *общего* (τὰὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν) (курсив мой. – В. Г.)?» (Менон<sup>6</sup>, 75 а 7–8). В последних двух пассажах речь, как видим, не идет непосредственно об идеях. Но поскольку фактически в одном случае имеется в виду прекрас-

---

<sup>4</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Парменид» даны по: Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2.

<sup>5</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Гиппий больший» даны по: Платон. Соч.: в 4 т. М., 1990. Т. 1.

<sup>6</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Менон» даны по вышеприведенному изданию.

ное как *такое*, во втором – очертания как *таковые*, а рассмотрение чего-либо как такового принадлежит у Платона к специфическому для него способу указания на то, что речь идет об идее того, что выделяется таким способом, то и в приведенных пассажах использование характеристики «общее» допустимо оценивать как косвенное подтверждение того, что статус общего принадлежит идеям.

Вместе с тем, в том же диалоге «Менон», когда в аналогичном суждении о том, что делает множество вещей относящимся к одному и тому же их роду, речь идет уже непосредственно об идее, характеристика «общее» все же не используется: «Но ведь то же относится и к добродетелям: если даже есть у всех у них одна определенная идея (ἐν... εἶδος): она-то и делает их добродетелями» (Менон, 72 с 6–8). Также и в диалоге «Государство» устами Сократа Платон лишь контекстуально удостоверяет, что его идея – это то, что является общим для множества предметов определенного рода: «...если *идея* (τὸ εἶδος) (курсив мой. – В. Г.) эта подойдет и к каждому отдельному человеку и подтвердится, что и там существует справедливость, тогда уж мы согласимся...» (Государство, 434 d 2–5).

И все же отмеченные особенности выражения Платоном того, что его идеи – это то, что является общим для множества вещей определенного рода, не делают недопустимым следующий вывод: идеи Платона – это не что иное, как гипостазированное общее, т. е. результат придания именно общему статуса особого объекта, причем объекта, существующего отдельно от тех вещей, общность которых он репрезентирует.

О том, что идеи мыслятся Платоном имеющими такое отдельное существование, он утверждает вполне определенно. Так, на вопрос Парменида «Но скажи мне: сам-то ты... признаешь, что какие-то идеи сами по себе, с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно?» платоновский Сократ дает однозначный ответ: «Да» (Парменид 130 b 1–6). Этим позиция Платона по вопросу о соотношении общего и единичного радикально отличается от позиции Сократа, который, как мы помним, по свидетельству Аристотеля, «во всяком случае общее не отделил от единичного» (Метафизика<sup>7</sup>, XIII, 9, 1086 b 4).

По Платону, каждая идея существует всего лишь в единственном экземпляре. В диалоге «Государство» читаем: «... для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид... например, кроватей и столов на свете множество... Но идей этих предметов только две – одна для кровати и одна для

---

<sup>7</sup> Ссылка на «Метафизику» Аристотеля дана по: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1.

стола» (Государство, 596 а 6 – в 4). А буквально на следующей странице этого же диалога Платон относительно идеи кровати снова пишет: «Бог, потому ли, что не захотел, или в силу необходимости, требовавшей, чтобы в природе была завершена только одна кровать, сделал, таким образом, лишь одну-единственную, она-то и есть кровать как таковая, а двух подобных либо больше не было создано богом и не будет в природе» (Государство, 597 с 1–5). На вопрос «Почему же?» следует ответ: «Потому что, если бы он сделал их всего две, все равно оказалось бы, что это одна, а именно та, вид которой имели бы они обе: это была бы та единственная кровать, кровать как таковая, а двух кроватей не было бы» (Там же, 597 с 7–9). Как видим, Платон не только недвусмысленно утверждает, что общая по отношению ко множеству материальных вещей определенного вида идея существует в мире идей в одном-единственном экземпляре, но и подчеркивает, что такое положение вещей необходимо, то есть, что иное просто невозможно, причем невозможно как раз по той причине, что идея – это то, что является общим для множества материальных вещей данного вида. Потому-то, если бы бог сделал вместо одной идеи кровати две такие идеи, то в силу того, что каждая из этих идей есть общее для одного и того же вида вещей, эти две идеи оказались бы абсолютно тождественными, совершенно неразличимыми, следовательно, неразделимыми в этой своей абсолютной тождественности, так что в итоге все равно идея кровати оказалась бы одной-единственной.

Придав такому общему статус отдельного объекта, который существует раздельно от множества тех вещей, по отношению к которым он и есть обособленное от них воплощение их общности, Платон сделал свое представление об идеях как таком воплощении общего *проблемным*. Ведь общее есть то, что *присуще каждому* из того множества отдельных вещей, для которых оно и есть общее. Придавая общему статус того, что в качестве одного-единственного бестелесного объекта *существует обособленно* от множества тех материальных вещей, для которых оно и есть общее, Платон не только отделяет его от этих вещей, но тем самым и лишает его того, что сам Платон полагал составляющим его специфику, а именно, он лишает его возможности быть тем общим, что имеется в самих этих вещах. Ведь общее для какого-либо множества объектов – это то именно, что повторяется в каждом из членов этого множества, т. е. присутствует в каждом из них. Если такого присутствия нет, а его-то и нет, если общее в виде идеи изъято из того множества, воплощением общего для которого эта идея и мыслится, и отделено от него, то о существовании чего-либо в качестве действительно общего для данного множества, на первый взгляд, говорить не приходится. Если, разумеется, под общим понимать то, что повторяется

как имеющееся в каждом из членов данного множества. А мы могли убедиться выше, что именно такое понимание общего демонстрируется Платоном, когда он характеризует отношение идеи ко множеству вещей, идеей которых она является.

И когда Платон придерживается такого понимания общего, это предполагает, что в понятии его идеи имеет место совмещение того, что выглядит как несовместимое, ибо он настаивает на том, что общее и остается самим собой, т. е. поистине общим (в указанном только что смысле) для множества материальных вещей, и, вместе с тем, существует в качестве обособленного от этих вещей, причем не только отдельного, но и одного-единственного (для данного множества) объекта. И все же Платон находит выход из создавшейся непростой ситуации с сочетанием в его представлениях об идеях указанных взаимоисключающих друг друга характеристик – того, что идея это нечто общее, и одновременно единичности ее отдельного существования. Такое сочетание оказывается возможным, если идеи мыслятся как *образцы*, по которым созданы материальные вещи. Таков, по Платону, способ сочетания в идеях указанных взаимоисключающих друг друга характеристик: каждая идея есть один-единственный образец (*παράδειγματος*), общий для многих материальных вещей как его копий: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия...» (Парменид, 132 d 1–3).

Понятие образца предполагает признание не только наличия копий, сделанных по соответствующему образцу, но и субъекта, способного, руководствуясь образцом, создавать его копии. Так как мир идей у Платона – это совокупность образцов для вещей материального космоса, то, с учетом данного обстоятельства, не является неожиданным и то, что он признает существование божественного «творца и родителя этой Вселенной» (Тимей, 28 с 3–4), демиурга, который создавал космос, «взирая на... первообраз» (Там же, 28 с 6). Нельзя, следовательно, не признать Платона безнадежным фантазером, который в отмеченном отношении мало чем отличается от творцов всех завиральных религиозных выдумок о том, что мир имеет божественного творца. Свидетельством приверженности Платона такому фантазированию является нарисованная им в «Тимее» картина сотворения демиургом космоса. Вместе с тем нельзя также не признать и то, что фантазировал Платон, имея в виду специфику человеческой деятельности, то есть вполне в духе примитивного фантазирования древних творцов космогонических мифов. Новое, что он добавил, прибегнув к такому способу фантазирования, это учет того, что человеческая деятельность осуществляется в соответствии с уже имеющимся в уме человека представлением как идеальным образом того, что он намерен получить, осуществляя те или иные действия.

Обратив внимание на эту специфику человеческой деятельности, Платон и создал свою теорию идей, подтверждением чего являются следующие его рассуждения: «И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой – столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях» (Государство, 596 b 6–9). Но к осознанию этой роли в деятельности человека идеального образа того, что он хочет получить, Платон вполне в соответствии с обычным для античного человека представлением о том, что все самое главное в жизни человека определяется не им самим, а «свыше» – от богов, присвокупил свой вымысел, что и идеальные образы, которыми руководствуется в своей практической деятельности человек, тоже даны ему «свыше», т. е. даны ему уже в готовом виде. Подтверждает данный вывод заведомо ложное и явно принижающее творческие способности человека утверждение Платона, являющееся непосредственным продолжением приведенного только что его рассуждения: «Но никто из мастеров не создает самую идею» (Там же, 596 b 9–10).

Относительно происхождения идей позиция Платона неоднозначная. Так, в диалоге «Государство» Платон определенно утверждает, что «ее (идею кровати. – В. Г.) мы признали бы... *произведением* (курсив мой. – В. Г.) бога» (Государство, 597 b 6–7), что «Бог... *сделал* (курсив мой. – В. Г.) ... лишь одну-единственную» кровать «как таковую» (Государство, 597 c 1–3), то есть, что именно бог является *создателем, творцом* все той же идеи кровати, а следовательно, и остальных идей. Таким образом, с учетом такого утверждения идея не может характеризоваться как не имеющее возникновения бытие. А это явно не соответствует отмеченному нами выше акцентированию в «Тимее» (см.: Тимей, 27 d 5 – 28 a 6), жесткого противопоставления того, что является вечно возникающим, но никогда не сущим, вечному и не имеющему возникновения бытию. Ведь вечно возникающее и никогда не сущее – это у Платона материальные вещи, а вечное и не имеющее возникновения бытие – идеи. Об этом через несколько страниц там же у него сказано тоже вполне определенно: «...во-первых... есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая... незримая и никак не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть... осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (Тимей, 51 e 6 – 52 a 7). И создатель космоса – божественный демиург, согласно Платону, творит этот космос, «взирая на... первообраз» (Тимей, 28 c 6) как на уже имеющийся, так что «космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (Тимей, 29 a 6 – b 1).



Но эти явные колебания мысли Платона между признанием идей вечно сущими, не имеющими возникновения, с одной стороны, и созданными богом, т. е. все-таки возникшими – с другой, не влияют на то, что платоновская картина универсума является дуалистической, что мир идей и мир материальных вещей не только противопоставлены друг другу по выделенным нами выше характеристикам, но и мыслятся Платоном отделенными друг от друга так, что мир идей за пределами для обитателей материального мира.

Поскольку Платон признавал существование наряду с миром идей и мира материальных вещей, сущностный характер отличия которых от идей был для него настолько значимым, что получил в его учении многоаспектную и весьма детальную, как мы могли убедиться в этом, проработку, так что признания существования идей не могло быть достаточным для объяснения существования вещей, то ему понадобилось ввести наряду с идеями еще одно, совершенно отличное от идей начало, определяющее специфику вещей по сравнению с идеями. Об этом сам Платон высказывается так: «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида...» (Тимей, 48 е 4 – 49 а 2). Этот «третий вид» – *материя*.

Кстати, Платон впервые в европейской философии ввел понятие материи. И это – один из историко-философских парадоксов: понятие материи вводит в философию идеалист Платон, тогда как понятие «идея» введено материалистом Демокритом. А именно, Демокрит использовал это слово как одно из названий атомов<sup>8</sup>, которые, впрочем, тоже характеризовались им как умопостигаемые. До Платона древнегреческие философы оперировали понятиями начала, сущего, элементов, стихий, атомов, но абстрактного понятия «материя» в их понятийном аппарате не было. Ввел его именно Платон. Правда, термин, который он использовал для этого, в древнегреческой философской традиции не закрепился, а закрепился введенный Аристотелем для обозначения материи термин *ύλη*. Платон же для обозначения материи использовал слово *χωρα* (Тимей, 52 а, d; 53 а), В древнегреческом языке это слово имело значения «пространство», «место» и др. Платон, используя его для обозначения материи, следующим образом характеризует его. На сформулированный им самим вопрос «Какую же силу и какую природу припишем мы ему?» он отвечает: «Прежде всего

---

<sup>8</sup> Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. Фр. 198.

вот какую: это восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (Тимей 49 а 4–6). Будучи таким началом материальных вещей, которое делает их преходящими, само это начало, тем не менее, характеризуется Платоном следующим образом: «оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся» (Тимей, 52 а 8 – б 1).

Понятие материи как такого начала, которое вечно и не приемлет разрушения, является одной из сущностных составляющих глубинной онтологической основы, подлинного концептуального фундамента платоновского дуализма. Точно так же как представление о мире идей как таких начал, которые тоже вечны и не приемлют разрушения, есть и вторая столь же сущностная составляющая этого фундамента. Ведь то, что и идеи, и материя имеют статус вечных начал, означает, что Платон мыслил эти начала абсолютно самодостаточными и самостоятельными по отношению друг к другу, т. е. совершенно независимыми друг от друга в своем существовании. Именно это делает дуализм платоновской онтологии радикальным. По сути дела, материя в онтологии Платона не есть нечто третье по отношению к идеям и материальным вещам. Третьим следует признать мир материальных вещей по отношению к идеям и материи, которые суть пара подлинных и совершенно независимых в своем вечном существовании первоначал. И этот статус в онтологии Платона материи как одного из двух подлинных первоначал в совокупности со второй, тоже сущностной характеристикой, которой наделяет материю Платон, определяет наличие в его учении иррационалистической тенденции.

Суть упомянутой второй характеристики материи такова. Чтобы быть всего лишь восприемницей всякого рождения, материя, по Платону, не может сама по себе обладать какой бы то ни было определенностью, какими бы то ни было определенными свойствами. Вот как пространно пишет об этом он сам. «Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если *оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять* (курсив мой. – В. Г.), ведь если бы оно было подобно чему-либо привходящему, то всякий раз, когда на него накладывалась бы противоположная или совершенно иная природа, оно давало бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы. Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само *должно было быть лишено каких-либо форм...*» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 50 с 7 – е 5).

Как видим, природа материи, в понимании Платона, такова, что сама по себе материя совершенно лишена таких определенных свойств, которые могли бы составлять предмет какого бы то ни было содержательного знания, в том числе и для разума. Другими словами, по Платону, *недостаточность познавательных способностей разума, а собственная природа материи как объекта познавательных усилий разума такова, что рациональное ее постижение признается принципиально невозможным*. А такое понимание ситуации с возможностью рационального постижения того, что принадлежит к весьма значимому в мироздании, и есть суть иррационализма как философско-мировоззренческой позиции. А ведь у Платона такова ситуация с возможностью рационального постижения одного из фундаментальных начал мира материальных вещей. И Платон проявляет отчетливое осознание того, что ситуация с возможностью рационального постижения материи именно такова. Чтобы продемонстрировать это, приведем продолжение процитированного только что пассажа из «Тимей», тоже весьма пространное: «...начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть *по природе своей* чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид]... Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид, *чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый*, мы не очень ошибемся» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 51a 1 – b 2). И если Платон все же считает возможным попытаться раскрыть содержание своего понятия материи, утверждая, что материя – это пространство, которое «дарует обитель всему рождающемуся» (Тимей 52 b 1), он при этом делает примечательную оговорку, что оно «само воспринимается вне ощущения, посредством некоего *незаконного умозаключения* (курсив мой. – В. Г.), и поверить в него почти невозможно. Мы видим его *как бы в грезах* (ὄνειροπόλοῦμεν βλέποντες) ...» (курсив мой. – В. Г.) (Там же, 52 b 1–3).

Выделенные нами курсивом части приведенных только что двух цитат из «Тимей» наглядно демонстрируют не только осознание Платоном того, что материя в его картине мира – это иррациональное, т.е. абсолютно недоступное ясному рациональному постижению, начало, но и то, что Платон как бы предвосхищает возможность мистики, которая впоследствии окажется теснейшим образом связанной с иррационализмом. Ведь утверждаемую мистиками, которые являются наиболее радикальными приверженцами иррационализма, «ущербность» рациональных средств постижения того, что принципиально недоступно разуму, т.е. иррацио-

нальное, они «компенсируют» посредством столь популярной у них в последующие века практики впадать в состояние умопомрачения, которое классик мистицизма Плотин называл экстазом, чтобы в этом состоянии якобы непосредственно соединиться, буквально слиться, с тем, что непостижимо для разума. В приведенной только что цитате Платон, правда, выражается еще не столь определенно, как Плотин. Он ограничивается утверждением, что мы видим непостижимый для разума объект всего лишь «как бы в грезах». Но через пару десятков страниц, утверждая, что бог наделил человека и пророческим даром, он прямо говорит, что дар этот «бог уделил... человеческому умопомрачению (ἄφροσύνη)» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 71 e 2–3), так что душа предается «пророческим снам, коль скоро она уже непричастна рассудку и мышлению (λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετέιχτη)» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 71 d 4).

Здесь мы уже обратились к особенностям *теоретико-познавательной* позиции Платона, которые определяются дуалистическим характером его онтологии и в которых, вместе с тем, получило свое непосредственное выражение наличие в его философии тенденции иррационализма. И это закономерно. Ведь дуалистический характер онтологии – это условие, – необходимое, но всего лишь условие, – *только возможности* иррационализма. А непосредственно иррационализм включает не только онтологическую, но и гносеологическую составляющие, ибо его суть в том, что утверждается: для разума принципиально невозможно *постижение* определенных, и именно существенных, сторон реальности. Причем создатели иррационалистических учений считают, что это невозможно не по причине недостаточности усилий со стороны разума, а вследствие онтологических характеристик соответствующих сторон реальности. Поэтому иррационалистическая позиция и включает онтологическую составляющую, и предполагает наличие онтологических условий своей возможности. Однако ее содержание получает наиболее заметное выражение именно в гносеологической ее составляющей, поскольку суть позиции иррационализма состоит в отрицании *познаваемости* для разума определенной стороны реальности. Поэтому наличие элементов иррационализма в учении того или иного философа (если таковые в этом учении имеются) проявляется более или менее наглядно прежде всего в гносеологической его части. Что мы и зафиксировали применительно к рассмотренным сторонам философии Платона.

Но как дуалистическая онтология Платона не исчерпывается его учением о том, что идеи и материя самодостаточны и самостоятельны по отношению друг к другу, так и выражения наличия в его философии тенденции иррационализма тоже многообразны. Хотя сразу же следует подчеркнуть, что и дуалистический характер ряда других сторон его онтологии в конеч-

ном счете определяется дуализмом идей и материи, и все разновидности проявлений в его гносеологической позиции тенденции иррационализма тоже – всего лишь варианты либо отрицания постижимости материи для разума, в том числе признания неразумности всего того *в объекте* познания, специфика чего определяется его материальностью, либо признания неразумности такого *субъекта*, для которого материальное является единственным предметом интереса, в том числе и интереса познавательного.

Помимо дуализма идей и материи дуалистический характер онтологических воззрений Платона наглядно проявился в его учении о космосе как состоящем из тела космоса и души космоса, о составе души космоса, о человеке как тоже имеющем тело и душу, наконец, о составе души человека. Платон создал весьма детализированное учение о душах и космоса, и человека. Но нас в этом учении будут интересовать сейчас его представления о составе каждой из этих душ и их способностях. Дело в том, что у Платона на дуалистическое раздвоение как космоса, так и человека на тело и душу, являющееся в определенном отношении производным от раздвоения начал универсума на материю и мир идей, накладывается тоже производное от основного дуализма идей и материи дуалистическое раздвоение того «материала», из которого демиург творил душу космоса. А ко всему этому добавляется еще одно раздвоение теперь только человеческих душ на бессмертную и смертную их части. Как видим, картина проявлений онтологического дуализма в той части его учения, которое касается представлений о душе, весьма усложненная.

Создавая космос посредством подчинения неразумного материального начала разуму, божественный демиург, который и есть разум (см.: Тимей, 47 е 4), творит душу космоса «первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела» (Там же, 34 с 4–5), а затем создает и тело космоса. Таким образом, оказывается, что для характеристики картины универсума у Платона уместно использовать слово «многоуровневая». Универсум – это многоуровневая структура главным образом с ценностной, но одновременно и с бытийной иерархией уровней. Высший ценностный статус имеет уровень идей, бытийный статус которого тоже высший, причем абсолютно высший: идеи, напомним, всегда есть, никогда не становятся и не подвержены гибели. Низший ценностный статус имеет уровень материи, а потому и все материальное имеет невысокий ценностный статус. Бытийный статус всего материального тоже низкий: это то, что никогда не есть, но только становится и подвержено уничтожению, хотя, напомним, материя сама по себе вечна, как и идеи, но лишена какой бы то ни было определенности.

Материя и мир идей составляют, таким образом, два предельных (один – самый низкий, другой – высший) уровня этой многоуровневой структуры. А между ними расположены промежуточные ее уровни, а именно, продукты сочетания своеобразных способов участия в них каждого из предельных уровней структуры универсума – материи и идей. Таких промежуточных уровней тоже два, так что в совокупности они образуют симметричную по отношению к дуальности предельных уровней тоже дуальную систему. Каждый из этих промежуточных уровней ближе по своему ценностному и бытийному статусу к одному из предельных уровней, а участие в данном промежуточном уровне второго предельного уровня более опосредованное, чем участие того, к которому он ближе. В итоге складывается следующая картина. К материи ближе в указанном отношении уровень материальных вещей, к идеям – уровень, включающий в себя душу космоса и души людей. Наличие иррационалистической тенденции в учении Платона в той или иной степени проявляется на обоих этих промежуточных уровнях многоуровневой картины универсума. И обусловлена такая ситуация дуалистическим характером фундамента его онтологии. Чтобы убедиться в этом, присмотримся внимательнее к каждому из этих промежуточных уровней.

**Уровень материальных вещей.** Вещи, которые составляют данный уровень, суть сочетание непосредственно материи при опосредованном участии идей в качестве образцов, упорядочение по которым материи и создает данные материальные вещи. Эти последние суть, таким образом, только «подражания (μιμήματα) вечносущему» (Тимей, 50 с 5), причем, как утверждает сам Платон, подражания, «снятые удивительным и неизъяснимым (δύσφραστον καὶ θαυμάσιον) способом» (Там же, 50 с 6). Причем греческое слово θαυμάσιός, которое С. С. Аверинцев перевел в приведенной цитате русским словом «удивительный», в древнегреческом языке имело также и значение «непонятный». Таким образом, в этой характеристике Платоном способа участия идей в материальных вещах отчетливо проступает наличие и в этой части его учения иррационалистической тенденции: этот способ характеризуется как и непонятный, и неизъяснимый. Причем обусловлена такая ситуация именно дуалистическим характером фундамента онтологии Платона – принципиальной несовместимостью свойств материи как одной из составляющих, необходимых для существования материальных вещей, и свойств идей как столь же необходимых для их существования. Поскольку сочетание в материальных вещах материи и того, что мыслится в них привнесенным от мира идей, в силу именно дуалистической несовместимости идей и материи Платон оказался не в состоянии объяснить как естественный и, соответственно, рационально

постижимый результат, то он привлек представление о божественном демиурге, т. е. о существе, обладающем сверхъестественными возможностями сделать то, что для разума непонятно и неизъяснимо. Таким образом, даже в представлениях Платона о божественном демиурге, поскольку результаты его действий оказываются недоступными разумному постижению, налицо проявления иррационалистической тенденции.

Более того, демиург у Платона не только характеризуется тем, что и содержание его деятельности, и результаты этой последней могут быть иррациональными. Он к тому же изображен Платоном и как волюнтарист. Действительно, Платон вкладывает в уста демиурга следующее заявление, сделанное им, когда он завершил создание космоса, в том числе и богов: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова *моя воля* (курсив мой. – В. Г.) (ἐθέλωντος). Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо *мой приговор будет для вас еще более мощной и непреодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас*» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 41 а 7 – б 6). Волевое решение демиурга мыслится, как видим, Платоном имеющим абсолютное верховенство, в том числе и над нормами разума. Чтобы по достоинству оценить это изображение Платоном абсолютного верховенства воли демиурга, следует иметь в виду, что ситуация, на которой философ демонстрирует это ее верховенство, состоит в том, что волевое решение демиурга есть открытое попрание им не только тех устоев миропонимания, относительно которых сам Платон не устал подчеркивать их фундаментальность и значимость для всей его картины мироустройства, но и норм разума.

Действительно, речь ведь идет о фундаментальном для воззрений Платона не просто различении, но признании несовместимости, с точки зрения разума, бытийных статусов того, что никогда не становится, но всегда есть, и того, что никогда не есть, но только становится. Суть столь радикального их противопоставления состоит в том, что рожденное не может иметь тот же бытийный статус, что и вечно сущее. Своим волевым решением демиург преодолевает несовместимость рожденного и вечно сущего. То, что Платон изображает это решение демиурга как акт именно его воли, дает основание полагать, что он сознавал: для разума, даже для божественного разума демиурга, несовместимость бытийных статусов рожденного и вечно сущего непреодолима. А ведь божественный статус разума платоновского демиурга не может не означать, что речь идет не о

разуме, для которого не исключена возможность ошибиться, а таков разум человеческий, но о разуме, для которого такая возможность как раз исключена. Так что сопоставление того, что среди результатов деятельности демиурга оказались и такие, которые не могут не характеризоваться как иррациональные, с одной стороны, с демонстрацией в приведенном только что пассаже абсолютного верховенства не разума, а воли демиурга – с другой, позволяет сделать вывод, что платоновский образ демиурга определенно предвосхищает то сочетание иррационализма и волюнтаризма, которое будет столь характерным для христианского креационизма.

Если обратиться к уровню, включающему в себя душу космоса и души людей, то и здесь обнаружатся проявления иррационалистической тенденции, обусловленные дуалистической сутью фундамента онтологии Платона. И душа космоса, и души людей бестелесны. Судя по этому их признаку, следует признать, что и они сами, и тот материал, из которого они сотворены, не могут быть непосредственно материальными. Следовательно, они суть если не непосредственно идеи сами по себе, то, во всяком случае, идеальные (в смысле – не материальные) сущности. И подобно тому, как близость уровня материальных вещей к материи самая непосредственная, но в вещах опосредованно участвуют и идеи, также и близость уровня душ к миру идей тоже, как видим, самая непосредственная, но в душах опосредованно участвует и материя. Причем Платон не только не объясняет, каков конкретно способ участия материи в душах, но и не решается сказать то, что он сказал о способе участия идей в материальных вещах, а именно, что способ этот непонятен и неизъясним. Можно только предположить, почему он не решился даже на это. Дело в том, что для способа участия идей в материальных вещах у него нашлась наглядная модель: идеи – это образцы, по которым ум-демиург непонятно каким способом, как мы только что в этом могли убедиться, оформлял материю при сотворении материальных вещей. А вот для способа участия материального начала при сотворении душ космоса и людей чего-то, хоть в какой-то мере дающего представление о том, как это возможно, Платон, по-видимому, не нашел.

Но о «факте» использования материального начала при сотворении душ у Платона сказано внятно: душу космоса демиург составил не только из «той сущности, которая неделима и вечно тождественна», т. е. из идеи, но «и той, которая претерпевает разделение в телах» (Тимей, 35 а 1–2). Смешав эти два, так сказать, материала, демиург получил и нечто третье – «средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного» (Там же, 35 а 4–5). Таким образом, душа космоса получилась у Платона трехчастной: «взяв эти три [начала], он (демиург. – В. Г.) слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу



иного к сопряжению с тождественным» (Там же, 35 а 6–8). В итоге, поскольку третья часть души есть смесь первых двух, то душа космоса представляет собой комбинацию сопряжений всего двух этих исходных составляющих – того, что причастно природе тождественного, и того, что причастно природе иного. А эти характеристики названных двух составляющих определенно отсылают к понятиям, соответственно, идей и материи. И Платон отчетливо сознавал: это – сопряжение настолько разнородных составляющих, что демиургу пришлось силой принудить их к этому сопряжению. Демиург оказывается, таким образом, вынужденным прибегать к силовому принуждению, чтобы создать такого монстра, каким фактически изображает Платон душу космоса.

Как видим, и в данном случае, сочетание теперь в душе космоса того, что мыслится привнесенным от мира идей, и того, что представляется привнесенным от материи, в силу именно дуалистической несовместимости идей и материи Платон оказался не в состоянии объяснить как естественное и, соответственно, рационально постижимое, ибо он снова привлек представление о божественном демиурге, т. е. о существе, обладающем сверхъестественными возможностями сделать то, что для разума непонятно и неизъяснимо. Более того, в данном случае Платон изобразил демиурга не только волюнтаристом (в этом мы уже могли убедиться выше), но к тому же еще и насильником, принуждающим к сопряжению того, сочетание чего противно его природе. А так как бессмертную часть и человеческих душ младшие боги мастерили из остатков смеси, не использованной демиургом при сотворении души космоса, то и души людей, причем в самой совершенной их части, тоже оказались продуктом этого небеспроблемного даже для демиурга сопряжения начал тождественного и иного.

Для чего понадобилось Платону изображать душу космоса и души людей состоящими именно из этих несовместимых без божественного насилия составляющих? Хотя бы частичный ответ на этот вопрос может быть таким: чтобы обеспечить на уровне онтологической составляющей своего учения, в том числе и учения о сущности души, объяснение наличия у души соответствующих познавательных способностей, необходимых душе в силу дуалистического характера универсума как объекта ее познавательных усилий. Таким образом, онтология Платона – вполне в русле всей традиции классической античной философии – выступает теоретической основой решения вопросов гносеологии. Онтологическая функция философии в этом смысле, т. е. в архитектонике философского теоретизирования, имеет у Платона приоритет перед остальными ее функциями, в том числе и перед гносеологической функцией.

Итак, изобразив душу космоса и бессмертную часть души человека состоящей в конечном итоге из двух начал (их третья составляющая есть только смесь исходных двух), одно из которых причастно природе тождественного, а второе – иного, Платон тем самым наделяет и душу космоса, и разумную часть души человека способностью познания в универсуме как того, что имеет природу тождественного, т. е. идей, так и того, что имеет природу иного, т. е. материальных вещей. Причем оказывается, что относительно идей душа способна достигать знания, а относительно материальных вещей у нее есть возможность иметь только мнения. Вот что Платон пишет относительно функционирования души космоса: «при всяком прикосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное... Это слово безгласно и беззвучно изрекаемое... одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо..., тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете... тогда необходимо осуществляют себя ум и знание» (Тимей, 37 а 5 – с 3).

Таким образом, относительно материальных вещей даже для души космоса возможно только мнение, а не знание. Причем Платон весьма жестко разграничивает знание и мнение. Согласно ему, «ум и истинное мнение» «это два различных [рода]: они и рождены порознь, и осуществляют себя неодинаково. Так, ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение от убеждения; первый всегда способен отдать себе во всем правильный отчет, второе – безотчетно; первый не может быть сдвинут с места убеждением, второе подвластно переубеждению; наконец, истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей» (Тимей, 51 е 1–6).

Признание раздвоенности познавательных способностей души и их противопоставление друг другу в зависимости от того, обеспечивают ли они достижение знания или всего лишь мнения, есть позиция, которую можно квалифицировать как гносеологический дуализм. У Платона он, очевидно, соотносится с дуализмом онтологическим и дополняет этот последний. Причем эта гносеологическая позиция декларируется Платоном не только в «Тимее». И в диалоге «Государство» уже применительно к познавательным способностям человека он столь же определенно и не менее решительно декларирует как «разделение... на две области – того, что мы мним, и того, что мы постигаем умом» (Государство, 534 а 6–7), так и соотношение этого разделения с онтологическим дуализмом: «Мнение относится к становлению, мышление к сущности» (Там же, 534 а 2–3).

Оценка познавательной значимости мнения как ничтожной получила у него яркое выражение в знаменитом образе людей, довольствующихся чувственным опытом, как узников пещеры, которые имеют дело не с реальными вещами, но всего лишь с их тенями, а эти узники пещеры прямо характеризуются им как находящиеся в «оковах неразумия (τῆς ἀφροσύνης)» (Там же, 515 с 5). Здесь только предполагаемое несовместимостью мнения (как результата усилий постичь причастное иному и становлению) со знанием (как результатом познавательной активности разума, направленной на тождественное и неизменное) отнесение мнения к области неразумия уже провозглашено и даже акцентировано терминологически, что дает основание рассматривать столь радикальный характер противопоставления мнения знанию как одно из проявлений наличия тенденции иррационализма в учении Платона. Причем, как видим, и это его проявление непосредственно связано с дуалистическим фундаментом онтологии Платона.

В связи с этим выводом вернемся еще раз к представлениям Платона о душе космоса. Чтобы оценить значимость того, что даже для души космоса возможно всего лишь мнение, а не знание относительно материальных вещей, надо иметь в виду, что космосу как целому, имеющему душу, демиург дал, по Платону, статус божества (Тимей, 34 b) и, следовательно, душа космоса – это душа бога, хотя и не высшего бога.

Таким образом, оказывается, что даже божественному разуму, каковым является душа космоса, не дано достичь уровня знания в его усилиях познать то, что причастно природе иного. А так как природа иного это то, что отличает вещи материального мира вследствие того, что в число их начал входит материя, то это означает, что материя у Платона по самой специфике ее природы такова, что причастное ей недоступно разуму, даже если этот разум имеет божественный статус. Это означает, что оно принципиально непостижимо для разума как такового. А признание наличия в универсуме объектов, имеющих аспекты, принципиально непостижимые для разума по причине не только недостаточности усилий с его стороны, но и принципиальной противоразумности этих их аспектов, и есть критерий наличия тенденции иррационализма в учении, которое содержит такое признание.

Если теперь снова обратиться к представлениям Платона о человеческой душе, то обнаружится, что в этой части его учения имеются дополнительные по отношению к уже рассмотренным нами проявления иррационализма. Специфика человеческой души по сравнению с душой космоса состоит в том, что тот материал, из которого сделана душа космоса, был использован младшими богами, делавшими души людей, для сотворения только разумной части человеческих душ. Соответственно, эта часть че-

ловеческой души бессмертна, как и душа космоса. Но при сотворении душ людей боги приладили к этой бессмертной и разумной части человеческой души «еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух *неразумных* (ἄφρονε) советчиц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с *неразумным* (ἄλόγῳ) ощущением и с готовой на все любовью...» (курсив мой. – В. Г.) (Тимей, 69 с 7 – d 5). Отметим в приведенной цитате выделенные нами курсивом характеристики существенных составляющих смертной части человеческой души – неразумность одной из составляющих яростной, или мужественной, ее части и неразумность основной познавательной способности вожделеющей ее части – ощущения.

Так как смертную часть человеческой души ее создатели разделили на две половины – более благородную яростную, или мужественную, и более низкую вожделеющую, то в итоге человеческая душа оказалась имеющей три части, иерархически ранжированные по степени их благородства, которое непосредственно увязано со степенью разумности каждой из них. Этой их иерархии соответствует и определенное богами их местоположение в теле человека. Наиболее благородна разумная, она же бессмертная, часть души. Место ее пребывания – голова, отделенная от остального тела шеей. Наименее благородна и менее всего способная к рассуждению вожделеющая часть души. Место ее пребывания – между грудобрюшной преградой и областью пупа. Мужественная часть души менее благородна, чем разумная, но более благородная, чем вожделеющая. Боги водворили ее «поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений...» (Тимей, 70 а 3–4).

Как видим, и здесь Платон придерживается триадической схемы, в основе которой лежит исходное максимальное дуалистически заостренное противопоставление в данном случае разумной и лишенной способности понимать рассуждения частей души, которое дополняется посредником между этими противоположностями. Этот посредник сочетает возможности, с одной стороны, внимать приказам рассудка и, с другой – в соответствии с этими приказами воздействовать на ту часть души, которая неспособна понимать рассуждения. Сочетание этих возможностей свидетельствует о том, что мужественная часть души, как и подобает посреднику между противоположностями, не совсем чужда как одной из противоположностей, так и другой. Причем не будет преувеличением считать, что

Платон не только весьма последовательно реализует эту триадическую схему везде, где у него имеет место противопоставление двух противоположностей, дуалистически заостренное до подчеркивания их несовместимости, но делает это осознанно. В пользу этого последнего вывода свидетельствует то, что Платон обосновывает в самом общем виде необходимость триадической схемы там, где имеет место дуалистическая ситуация: «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь» (Тимей, 31 в 8 – с 2).

В контексте исследования проявлений тенденций иррационализма в учении Платона для нас особенно интересна характеристика, которая дана философом вожделеющей части души человека. Приведем эту характеристику полностью: «часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал подалеже от разумной души, возможно менее досажая ей своим шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям тела вместе и каждой из них в отдельности. Они знали, что он не будет понимать рассуждения, а даже если что-то из них дойдет до него через ощущение, не в его природе будет об этом заботиться; он обречен в ночи и во время дня обольщаться игрой подобий и призраков» (Тимей, 70 d 7 – 71 a 7).

Нетрудно заметить, что, согласно этой характеристике, из всех частей души человека вожделеющая ее часть наиболее тесно связана с телом человека, т. е. с тем, что в человеке причастно материи. А с учетом того, что разумная часть души человека сотворена из того же материала, что и божественная душа космоса, можно заключить, что дуализм разумной и вожделеющей частей души человека своеобразно воспроизводит основные характеристики вселенского дуализма мира идей и материи. И подобно тому, как выше мы могли убедиться в том, насколько наглядной демонстрацией проявлений иррационализма в учении Платона об универсуме в целом оказываются его представления о природе материи, то же самое следует сказать также и о его представлениях о природе вожделеющей части души человека. Она неспособна понимать рассуждения и обречена только обольщаться игрой подобий и призраков. Она не только не имеет в себе ни рассудка, ни ума, но даже мнения (Тимей, 77 b 4–5). Она настолько

неразумна, что сама по себе неспособна заботиться даже о своем благе, не говоря уже о благе человека в целом. И даже только подчиниться внешним для нее приказам рассудка она тоже неспособна сама по себе. Чтобы заставить ее подчиниться руководству разума, требуются «увещевания и угрозы» в ее адрес со стороны мужественной части души. И эта ситуация напоминает о роли волонтаристского насилия со стороны демиурга при сопряжении им того, что причастно миру идей, с тем, что причастно материи. Словом, вождедеющая часть души человека характеризуется Платоном как иррациональная не в меньшей степени, чем материя.

Итак, тенденция иррационализма представлена в учении Платона весьма разнообразными ее проявлениями. Причем для каждой из областей универсума, где обнаруживается проявление этой тенденции, характерным оказывается то, что данная область мыслится Платоном как дуалистически раздвоенная на две исключаящие друг друга противоположности. А все эти проявления онтологического дуализма в конечном счете суть конкретизации (в соответствии с тем, в каких областях универсума они имеют место) исходного вселенского дуализма мира идей и материи. Примечательно и то, что все выявленные и рассмотренные выше проявления иррационалистической тенденции в учении Платона самым непосредственным образом связаны с причастностью именно к материи соответствующих областей универсума. И это вполне объяснимо. Ведь материя у Платона не только такова, что ее природа делает ее саму по себе принципиально недоступной рациональному постижению, но в силу этой же ее природы она оказывается источником неразумности всего материального, предоставленного самому себе, т. е. не подчиненного упорядочивающему и организующему руководству со стороны разумного начала.

«Беспорядочность» и «безрассудность» всего, исходящего от материи, предоставленной самой себе, Платон отмечает в «Тимее» каждый раз, когда он касается ситуации, для которой характерно, что материя еще не упорядочена действием разумного начала. Продемонстрируем это на двух пассажах из «Тимея». В первом Платон жестко противопоставляет друг другу два рода причин: «будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом... и лишённые разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное» (Тимей, 46 е 3–6). Как видим, «случайное» и «беспорядочное» для Платона – это то, что есть следствие причин, лишённых разума. Иначе говоря, беспорядочность – это по сути иррациональность. Во втором пассаже, приступая к обоснованию надобности в понятии материи в качестве «третьего вида» (наряду с идеями и материальными вещами), Платон прежде всего характеризует материю как именно беспорядочную причину: «нам следует привнести также и вид беспорядочной причины

вместе со способом действия, который по природе этой причине принадлежит» (Тимей, 48 а 6–7). И в тех областях универсума, где даже нет непосредственного участия материи (душа космоса и души людей), все же, как мы могли убедиться, все проявления тенденции иррационализма так или иначе обусловлены той или иной степенью причастности соответствующих сторон этих областей именно материи. Все это и позволяет сделать следующее заключение: проявления тенденции иррационализма в учении Платона обусловлены дуалистическим характером его онтологии, в которой материя обладает самостоятельным бытийным статусом, а сама она мыслится как абсолютно недоступная рациональному постижению.

### § 3. Доминирование рационализма в философии Платона

Выявленное в предыдущем параграфе наличие в учении Платона иррационалистической тенденции — не самая заметная сторона его философии, и чтобы даже установить это ее наличие, потребовались определенные исследовательские усилия. Тогда как противоположная иррационалистической, а именно, рационалистическая ориентация Платона выражена в его произведениях настолько ярко, что заметить ее не составляет труда уже при первоначальном знакомстве с любым из его произведений. Она буквально доминирует. А делает наглядным ее доминирование то, что произведения Платона написаны в форме диалогов, в которых, как правило, главной фигурой является Сократ, изображенный неизменно имеющим неоспоримое интеллектуальное превосходство над своими собеседниками, словом, изображенный как живое воплощение носителя позиции рафинированного рационалиста, каковым, по-видимому, и был он в реальности (см. § 1 настоящей главы). Такое соотношение взаимоисключающих друг друга иррационалистической и рационалистической ориентаций в учении одного и того же мыслителя не может не ставить перед исследователем его творчества, — разумеется, если от его внимания не ускользает наличие у объекта его исследовательского интереса обеих этих ориентаций, — проблему оснований как одновременного их присутствия у него, так и явного доминирования одной из них. Соответственно, теперь наша задача — выявить те особенности онтологического дуализма Платона, равно как и его гносеологических и ценностных позиций, которые определили отмеченное только что соотношение в его учении указанных философско-мировоззренческих ориентаций.

Говорить о доминировании рационализма имеет смысл только применительно к ситуации, когда сочетается рационализм с противоположной ему иррационалистической ориентацией. А поскольку в *теоретических*

построениях Платона, как мы выяснили в предыдущем параграфе, наличие иррационалистической ориентации вытекало в конечном счете из дуалистического характера его онтологии, то и ситуация доминирования рационализма тоже, следовательно, не могла не быть – в контексте, специально подчеркнем это, собственно теоретических построений философа – производной от указанной особенности его онтологии. Но, как мы могли убедиться, рассматривая проявления у Платона тенденции иррационализма, наиболее непосредственно и отчетливо эти проявления сказываются в положениях его гносеологии. Такая же картина и с доминированием у него рационалистической ориентации. И все же, учитывая ту роль фундамента всей архитектоники теоретических построений Платона, которая принадлежит онтологии, целесообразно осуществлять рассмотрение проявлений в его учении не только иррационализма, как это было сделано в предыдущем параграфе, но теперь и рационализма, концентрируя внимание, прежде всего, на онтологической его составляющей, но не упуская из виду при этом и гносеологические его аспекты.

Вместе с тем, решая сформулированную выше исследовательскую задачу, не следует оставлять вне поля зрения также то, что в учении Платона достаточно полно и отчетливо представлены и его ценностные ориентации. Дело в том, что, будучи важнейшей стороной и наиболее ярким проявлением, прежде всего, социально-мировоззренческой позиции философа, его ценностные ориентации составляют в его воззрениях именно то, всего лишь теоретическим средством обоснования (а тем самым и оправдания) чего служили его изощренные концептуальные построения – как дуалистическая онтология, так и соответствующие гносеологические воззрения. Поэтому ценностные ориентации Платона и являются подлинной первоосновой усилий создания им этих теоретических составляющих его учения. Хотя внешне и, так сказать, формально ситуация выглядит как противоположная: ценностная позиция представлена у Платона если не строго формально-логически вытекающей из его онтологии и гносеологии, то содержательно производной от них.

Но эта ситуация с соотношением в философском учении ценностно-мировоззренческой составляющей, с одной стороны, и таких теоретических его составляющих, как онтология и гносеология, – с другой, не является чем-то характерным единственно для философии Платона. Она – выражение сущностной специфики философии как таковой, поскольку эта последняя есть не что иное, как теоретическое построение метауровня по отношению к мировоззрению. Назначение указанного построения именно теоретическое – такое *обоснование* (прежде всего на уровне онтологии и гносеологии) мировоззрения, чтобы не беспредпосылочными, а имеющими под



собой солидный теоретический фундамент выглядели (по меньшей мере, в глазах создающего такое теоретическое построение философа) все составляющие соответствующего мировоззрения в целом, в том числе и ценностные ориентации его носителей. А между тем ценностные ориентации принадлежат не только к важнейшим сторонам содержания любого мировоззрения, но фактически именно они в решающей степени определяют главное в нем, задавая тем самым указанную только что целевую установку соответствующим теоретическим исканиям создателей философских учений. Учет этой ситуации с соотношением ценностно-мировоззренческой и теоретической составляющих также и в воззрениях Платона и определил включение в сформулированную выше задачу настоящего параграфа выявление наряду с особенностями онтологии и гносеологии философа также и специфики его ценностной позиции как подлинной первоосновы доминирования в его учении рационалистической ориентации над ориентацией иррационалистической.

В предыдущем параграфе нам уже приходилось касаться ценностного ранжирования Платоном, с одной стороны, того, что он специфицирует как объект рационального постижения, и того, что есть объект чувственного опыта, а с другой – самого разума и (воспользуемся его собственным выражением) «неразумного ощущения» (см.: Тимей, <sup>1</sup> 69 d 4). Но там это была всего лишь констатация наличия у Платона такого ранжирования. Делать его предметом более внимательного рассмотрения не было необходимости в силу того, что наш исследовательский интерес концентрировался только на одной из двух подлежащих сейчас рассмотрению в их совокупности ориентаций Платона, а именно, – на иррационалистической ориентации. Теперь же, учитывая, что предмет нашего внимания – специфика именно соотношенности у Платона с этой ориентацией ее противоположности, а главное – ценностная обусловленность этой специфики позиции философа на базисном уровне его мировоззрения, нельзя не концентрировать самое пристальное внимание на ранжировании Платоном, в том числе и ранжировании ценностном, как объектов разума и чувственного опыта, так и самих этих познавательных способностей.

Хотя главный предмет нашего внимания на данном этапе исследования – именно рационалистическая ориентация в воззрениях Платона, все же нам целесообразно не только не абстрагироваться от проявлений у него и рассмотренной в предыдущем параграфе иррационалистической ориентации, но постоянно иметь ее в виду. Дело не столько в том, что в силу

---

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Тимей» даны по: *Платон. Соч.:* в 4 т. М., 1994. Т. 3..

противоположности этих ориентаций особенности проявлений одной заметнее на контрастном фоне другой. Важнее другое – суть иррационалистической ориентации как таковой состоит в отказе от приверженности ориентации рационалистической и, следовательно, если совершенно не принимать во внимание существование второй, то едва ли не бессмысленно вести речь и о первой. То, что у Платона рационалистическая ориентация доминирует и, следовательно, именно рациональное решение каких бы то ни было вопросов для него является идеалом, все это применительно к тем ситуациям, когда философ прибегает к решениям, само наличие которых у него есть проявление тенденции иррационализма, позволяет оценивать эти последние как *вынужденные* для него. Они – проявления невозможности для него найти решение определенных вопросов в соответствии с нормами разума, фактическое признание им того, что в своих теоретических исканиях он столкнулся с тупиковыми для его концептуальных построений ситуациями. Словом, если рационализм для Платона есть норма, то проявления в его учении тенденции иррационализма – показатель того, что данная норма оказывается не реализуемой. Таким образом, обобщая сказанное, приходим к выводу, что иррационализм безотносительно конкретно к Платону, иррационализм как таковой, есть не что иное, как такой продукт наличия рационалистической ориентации, который обусловлен тем, что рационализм выступает в роли нормы, но при условии, что данная норма оказывается не реализуемой при решении ряда весьма значимых вопросов.

Итак, рассмотрение рационалистической ориентации у Платона нам предстоит сочетать с концентрацией особого внимания на ее соотношении с ее противоположностью. А характер этого соотношения наиболее наглядно проявляется, разумеется, не в тех составляющих учения Платона, где одна из этих противоположностей никак не представлена, а, напротив, там, где более или менее отчетливо представлены обе. Следовательно, с учетом отмеченной в начале параграфа особенности философии Платона, состоящей в том, что наличие рационалистической ориентации буквально бросается в глаза даже при поверхностном знакомстве с любым из его произведений, тогда как наличие противоположной ориентации не столь очевидно и заметно только при рассмотрении решения философом определенных вопросов, при исследовании соотношения у него этих ориентаций нам придется снова обращаться к тем сторонам его учения, которые были в центре нашего внимания в предыдущем параграфе, поскольку он специально был посвящен проявлениям у Платона иррационалистической ориентации. Разумеется, речь не может идти о простом воспроизведении полученных там результатов, а только об опоре на них, ибо исследовательские задачи, которые предстоит решать сейчас, совсем иные.

Начнем с проявлений у Платона доминирования рационалистической ориентации над ориентацией иррационалистической на самом глубинном уровне его онтологии — на уровне дуалистического обособления и противопоставления друг другу материи и идей и на этой основе противопоставления друг другу по рассмотренным в предыдущем параграфе критериям материальных вещей и мира идей. Это их обособление и противопоставление сопровождается их иерархическим ранжированием посредством придания прежде всего разного бытийного статуса. А он оказывается не только одновременно и ценностным, но определяющим возможность или принципиальную невозможность для них быть объектом рационального постижения. Таким образом, уже на этом базисном уровне теоретических построений Платона обнаруживается как теоретическая зависимость от дуалистического характера его онтологии наличия у него одновременно и иррационалистической, и рационалистической ориентаций, так и доминирование именно рационалистической ориентации. Причем иерархическое ранжирование материального и нематериального начал всего сущего является не только особенностью онтологических построений Платона, но одновременно и выражением его ценностных предпочтений. О том, что такое их ранжирование было положено Платоном в основу его аксиологии, прямо свидетельствует Аристотель, который двадцать лет общался с Платоном и, следовательно, имел возможность, так сказать, из первых рук получить сведения о его позиции. Действительно, в «Метафизике» Аристотель сообщает, что Платон «объявил эти элементы причиной блага и зла, один — причиной блага, другой — причиной зла» (Аристотель. Метафизика, 988 а 15)<sup>2</sup>.

Что касается бытийных статусов идей и материи, то идеи характеризуются Платоном как имеющие высший статус, состоящий, напомним, в том, что они всегда есть и никогда не становятся. А это — одна из их особенностей, определяющих, по Платону, их возможность быть объектом рационального постижения. Бытийный статус материальных вещей характеризуется Платоном как диаметрально противоположный: они всегда только становятся, но никогда не есть, что и определяет, с его точки зрения, невозможность их быть объектом рационального постижения. Они — объект восприятия всего лишь «мнения, соединенного с ощущением» (Тимей, 52 а). Но не говоря уже об ощущениях, даже правильное мнение Платон жестко, как было продемонстрировано в предыдущее параграфе, противопоставляет знанию, которое есть результат познавательной активности исключи-

---

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на «Метафизику» Аристотеля даются по: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1.

тельно разума «богов и лишь малой горстки людей» (Тимей, 51 е). И такая сравнительная характеристика бытийных статусов идей и материальных вещей и гносеологических статусов результатов направленных на них познавательных усилий оказывается имеющей для Платона также и ценностный смысл, как это следует не только из приведенного здесь свидетельства Аристотеля, но и из характеристики самим Платоном указанных статусов. И бытие ценнее, чем отсутствие такового, и знание более ценно, чем ощущения и даже мнение: мнением приходится довольствоваться только тогда, когда отсутствует знание.

Признаваемые Платоном непонятность для разума и неизъяснимость участия идей в материальных вещах мы также отнесли к проявлениям иррационалистической ориентации в его воззрениях. Эта сторона ее проявления, обусловленная дуалистической несовместимостью свойств материи и идей, дополняется у Платона акцентированием того, что участие идей в вещах является результатом деятельности демиурга. А так как демиург характеризуется Платоном как ум (см. Тимей, 47 е 4), то и данное проявление иррационалистической ориентации оказывается дополненным ориентацией рационалистической, причем так, что вторая верховенствует над первой.

Тому аспекту подчеркивания Платоном специфики идей по отношению к материи, согласно которому идеи мыслятся как умопостигаемые сущности, т. е. сущности, имеющие такую природу, которая делает их постижимыми для разума, а материя мыслится как нечто беспорядочное, подчиненное только необходимости и недоступное рациональному постижению, соответствует у него способ демонстрации их иерархической ранжированности при описании создания демиургом космоса, способ, также подтверждающий признание философом верховенства разумного над тем, что лишено разумности. А именно, в диалоге «Тимей» Платон пишет: «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса... ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (Тимей, 48 а 1–5). Здесь, как видим, во-первых, недвусмысленно и весьма жестко разумное противопоставляется необходимости как, следовательно, лишенной разумности, а из контекста приведенной цитаты следует, что под необходимостью подразумевается «вид беспорядочной причины вместе со способом ее действия, который по природе этой причине принадлежит» (Тимей, 48 а 5–6), причем эта причина — материя (см.: Тимей, 48 а – 53 с); во-вторых, ум-демиург изображен как верховенствующее над материей начало; наконец, в-третьих,

следует специально отметить наличие аксиологической составляющей в содержании приведенного пассажа: создавая космос, ум оформляет материю так, чтобы обратить создаваемое к наилучшему.

Таково *первое* проявление у Платона доминирования рационалистической ориентации над иррационалистической.

*Вторая* из рассмотренных в предыдущем параграфе ситуаций, в которой проявляется наличие иррационалистической ориентации у Платона, – решение философом вопроса о составе души космоса и о волюнтаристском характере действий демиурга по сопряжению в ней несовместимых начал: одного – причастного тождественному, второго – иному. И в этой ситуации тоже явственно сказывается не только наличие у Платона иррационалистической ориентации, но и доминирование у него ориентации рационалистической. Ведь само сопряжение указанных начал осуществлено демиургом так, чтобы каждое из них функционировало в соответствии с собственной спецификой. Их функционирование Платон описывает как круговращение: демиург «принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой – внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее – природой иного» (Тимей, 36 с 2–5). Если же иметь в виду не эти геометризованные характеристики специфики функционирования сопряженных в душе космоса противоположных начал, а гносеологическое содержание этой специфики, то она состоит в том, что функционирование начала, причастного тождественному, обеспечивает душе космоса способность иметь *знание*, объектом которого является вечно *тождественное, т. е. идеи*, тогда как вследствие функционирования начала, причастного иному, душа космоса имеет только *правильное мнение*, объектом которого является *иное, т. е. причастное материи* (см. Тимей, 37 b–c).

Таким образом, если исходить из отмеченной выше бытийной и ценностной ранжированности у Платона и того, чему причастны каждая из составляющих души космоса, т. е. составляющих души космоса как субъекта познания, и объектов, на которые направлена их познавательная активность, и результатов этой активности, то естественно заключить, что в представлениях философа о душе космоса также наглядно проступает наличие не одной только иррационалистической, но и рационалистической ориентации. Причем данные ориентации ранжированы у него так, что все проявления второй ориентации имеют высший статус, тогда как проявления первой – низший: «перевес он [демиург] даровал движению тождественного и подобного, ибо оставил его единым и неделимым...» (Тимей, 36 с 7–d 2).

Даже сопряжение демиургом указанных составляющих души космоса, которое по причине их несовместимости имеет явно волюнтаристский характер и является, по оценке самого Платона, насильственным, тоже не изображается Платоном как демонстрирующее абсолютное верховенство иррационально-волевого начала в самом демиурге. Это насильственное их сопряжение является, по Платону, всего лишь средством, к которому демиург вынужден прибегнуть в ситуации несовместимости, с точки зрения разума, сопрягаемого, причем средство, подчиненное в конечном счете именно рациональной цели. А эта последняя непосредственно соотносена Платоном с ценностной мотивацией демиурга. Обо всем этом философ говорит вполне определенно: именно «размышление явило» демиургу, «что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишненное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом...; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководствуясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее» (Тимей, 30 b1–6).

*Третья* ситуация в философии Платона, выше оцененная нами как содержащая проявления тенденции иррационализма, – его учение о составе души человека и о способностях и функциях смертных ее частей. В человеческой душе, согласно Платону, имеется часть, сотворенная младшими богами из остатков материала, использованного демиургом при создании им души космоса. И хотя эта часть человеческой души квалифицируется Платоном как разумная, все же и в ней не могут не иметь места те особенности сочетания рационального и иррационального, которое мы только что отмечали как характерные для представлений философа о душе космоса.

Но так как при сотворении душ людей боги приладили к разумной их части, которая является и бессмертной, еще и смертную часть, а эта последняя специфицируется Платоном также и как отличающаяся от разумной по критерию отсутствия в ней разумности, то в человеческой душе сложность картины сочетания рационального и иррационального начал усугубляется. Это происходит еще и потому, что по критерию отсутствия разумности смертная часть человеческой души неоднородна. Она, в свою очередь, разделена тоже на две части, которые отличаются друг от друга помимо всего прочего степенью отсутствия разумности. Причем высшая степень неразумности – у части смертной души, предназначенной для непосредственного контакта с материальными вещами и, соответственно, наделенной как способностью их чувственного восприятия, которое, напомним, Платон демонстративно характеризует словами «неразумное ощущение» (Тимей, 69 d 5), так и вожделием «к еде, питью и ко всему проче-

му, в чем она нуждается по самой природе тела...» (Там же, 70 d 7–8). Непосредственно увязав, таким образом, крайнюю степень неразумности этой части смертной души человека с материальностью человеческого тела, нужды которого она призвана обеспечивать, Платон продемонстрировал теоретическую производность и данного проявления в его воззрениях иррационалистической ориентации с тем, что в его дуалистической картине мира присутствует материальная составляющая.

Вместе с тем разделение смертной души на две части, отличающиеся друг от друга помимо всего прочего и по степени отсутствия разумности, в совокупности с противопоставлением их обеих бессмертной ее части как именно разумной, – словом, вся эта картина в целом представлений Платона об устройстве человеческой души также наглядно демонстрирует уже отмеченные нами особенности его позиции по всему комплексу интересующих нас вопросов. Это – и наличие еще одного проявления сочетания у него рационалистической и иррационалистической ориентаций, и обусловленность этого сочетания дуалистическим характером его онтологии на всех основных ее уровнях, и доминирование ориентации именно рационалистической, причем реализованное посредством такого иерархического ранжирования носителей рационального и иррационального начал, которое имеет не только онтологический и гносеологический, но и ценностный характер.

Напомним в связи со сказанным, что, согласно Платону, каждая из трех частей души человека обособлена от остальных и помещена в особое место в теле человека. Причем отмеченное только что их ранжирование проявляется и в том, какое место определено каждой из них. Место разумной части души – самая верхняя часть человеческого тела. Это голова. Место части души, полностью лишенной разумности, гораздо ниже – между грудобрюшной преградой и областью пупа. А у не столь радикально лишенной разумности мужественной (яростной) части смертной души – место срединное между местопребыванием разумной части души и местом, где находится вождедеющая часть души, а именно, ее место в сердце человека. Ценностной иерархической вертикали, таким образом, соответствует пространственная вертикаль местопребываний соответствующих частей души в теле. Причем и та, и другая вертикаль суть выражение идеи доминирования разума над всем, что лишено разумности. Платон не скупится на выразительные словосочетания, манифестируя идею этого доминирования: «Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями» (Тимей, 44 d 3–6) [курсив мой. – В. Г.].

Таким образом, во всех трех ситуациях, когда у Платона имеют место проявления иррационалистической ориентации, прослеживается не только отчетливая демонстрация приверженности философа и рационалистической ориентации, причем соотношение между этими ориентациями таково, что доминирующей неизменно представляется ориентация рационалистическая. Декларирование этого их соотношения также неизменно сопровождается подчеркиванием ценностной приоритетности всего разумного над тем, что лишено разумности. Более того, у Платона такое соотношение данных ориентаций не только осуществляется *de facto*, но эта его позиция им от-refлексирована и, следовательно, проводится им осознанно. Действительно, в «Тимее» читаем: «Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишённые разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное» (Тимей, 46 d 7– e 6).

Как видим, Платон и в этой, можно сказать программной, декларации осознанно проводит позицию не только разграничения того, что причастно разуму, и лишённого разума, что, как было нами показано в предыдущем параграфе, есть необходимое следствие дуалистического фундамента его онтологических построений, но и такого иерархического ранжирования того, что он разграничивает, которое имеет отчетливый ценностный характер и есть манифестация приоритетности для него всего рационального перед тем, что квалифицируется им как лишённое разума. Но если рационалистическая ориентация столь дорога ему, то естественен вопрос: почему же в фундамент своих онтологических построений он заложил дуализм идей и материи, обусловивший *вынужденность* для его воззрений также и иррационалистической тенденции?

На наш взгляд, ключ к ответу на этот вопрос – в учете *ценностной* нагруженности всего содержания его дуалистических построений в онтологии и гносеологии, в том числе и его представлений, выражающих одновременно и приверженность рационалистической ориентации, и фактическое наличие тенденции иррационализма. А истоки ценностной составляющей всех его воззрений в целом мы усматриваем в его социально-мировоззренческой позиции, а именно в проаристократическом ее характере, и в той центральной роли, которую играло в жизни классического полиса (в том числе и накануне его краха) противостояние аристократии и демократии. В ситуации этого противостояния Платон как идеолог аристократии не мог не учитывать приверженность демократическим ценнос-



тям своих идейных противников и откровенно выражал свое негативное отношение к ним. Соответственно, в построенной Платоном дуалистической картине мира отведено место также и тому, что составляло фундамент ценностных ориентаций его идейных противников, но что сам он считал низменным, недостойным и т. п. А то место, которое он отвел всему этому в своей картине мира, дало ему возможность заклеить его как именно низменное, недостойное и т. п. И этот аксиологический результат его теоретических построений в сфере онтологии и гносеологии мог делать их вполне оправданными в его глазах. Вынужденность указанных допущений в этих построениях, в которых мы обнаружили проявления иррационалистической тенденции, – это, так сказать, неизбежная плата за возможность такого теоретического обоснования охарактеризованной только что ценностной позиции.

То, что Платон не оставляет без внимания неприемлемые для него демократические ценности и факт существования социальных слоев, являющихся их носителями, а также признает необходимость наличия самих этих слоев для обеспечения определенных жизненных нужд полиса, проявляется не только в фактическом признании им этой потребности полиса в их существовании и в охарактеризованном нами только что его реагировании на ценностные ориентации, характерные для представителей этих слоев. Необходимость такого внимания ко всему этому находит у него и обобщенное теоретическое выражение. Суть его – в приверженности *холистическому* миропониманию, а именно, в приоритетности внимания к любым объектам его теоретизирующей мысли прежде всего как к *целостностям*. Ведь в контексте такого их целостного рассмотрения необходим учет всех, без исключения, тех их сущностных составляющих, которые образуют эту целостность, в том числе и тех, ценностный статус которых низок.

К проявлениям этой холистической позиции Платона мы теперь и присмотримся с той степенью внимания, которую требует наше исследование. Прежде всего отметим одно из весьма явственных, на наш взгляд, таких проявлений на базисном уровне онтологических построений Платона. Речь у нас снова идет о теории идей, конкретно, об отмеченной нами в предыдущем параграфе особенности используемой философом терминологии при акцентировании противоположности идей материальным вещам по критерию «общее – единичное». Напомним, что обычно Платон делает при этом акцент на то, что идея «мыслится как *единое* (ἕν) (курсив мой. – В. Г.), коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей» (Парменид,<sup>3</sup> 132 с 6–7) определенного рода, т. е. является общим для данного

---

<sup>3</sup> Здесь и далее ссылки на диалог Платона «Парменид» даны по: Платон. Соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 2.

рода вещей, представляющих собой некоторое множество. Преимущественное использование термина (ἓν) (единое), а не κοινός (общее) для того, чтобы охарактеризовать эту специфику идей в их противопоставлении материальным вещам, в сочетании с положением, что идеи и являются тем, что обеспечивает целостность, или единство, также и материальным вещам, поскольку эти последние причастны идеям, наглядно демонстрирует приверженность Платона холистической позиции уже на этом базисном уровне его теоретических воззрений.

Теперь обратим внимание на то, что дуалистический характер основных теоретических построений Платона определил основные *способы* реализации его холистической позиции. Эти способы мы также затрагивали в предыдущем параграфе, но в контексте обсуждения других вопросов. А сейчас присмотримся к ним как к проявлениям приверженности Платона холистической позиции даже в рамках его дуализма. Таких способов у него два.

*Первый* способ состоит в том, что везде, где у Платона имеет место противопоставление двух противоположностей, заостренное до такой степени, что признается их несовместимость, он прибегает к постулированию наличия существования *посредника*, обеспечивающего сопряжение двух противоположностей и являющегося третьим по отношению к ним. Причем, как мы уже отмечали в предыдущем параграфе, Платон делает это вполне осознанно, ибо у него имеется даже специальное обоснование необходимости такой триадической схемы там, где налицо дуалистическая ситуация: «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь» (Тимей, 31 в 8 – с 2). Но поскольку роль посредника при этом способно осуществлять только то, что сочетает в себе свойства исходных противоположностей, а эти исходные противоположности таковы именно, что они принципиально несовместимы, то само признание наличия в этой ситуации посредника не может не быть и фактическим признанием иррационального характера совмещения в посреднике того, что принципиально несовместимо. Словом, введение Платоном такого посредника наглядно демонстрирует неизбежность иррационалистической составляющей в его теоретических построениях, поскольку в них дуализм сочетается с холистической ориентацией.

Триадическая схема используется Платоном во всех тех его теоретических построениях, где дуалистический их характер обуславливает сочетание рационалистической и иррационалистической ориентаций. Действительно, дуализм идей и материи дополняется третьим (наряду с идеями и материей) объектом внимания теоретизирующей мысли Платона – миром материальных вещей, которые и материальны, и одновременно якобы

причастны идеям. Также и дуализм тождественного и иного как элементов материала, из которого демиург создал душу космоса, дополняется третьим элементом – смесью первых двух. Дуализм знания и неразумного ощущения дополняется признанием существования правильного мнения в качестве третьего вида результатов познавательной деятельности по отношению к названным двум. Дуализм разумной души и вожделеющей души дополняется мужественной душой.

Триадическая схема изображения состава души человека используется Платоном и как обоснование оптимальности тоже триадического характера социальной структуры наилучшего устройства общества: дуализм сословия правителей-философов и сословия производителей материальных благ дополняется сословием стражей как посредником между, с одной стороны, правителями-философами, у которых разумная часть их души верховенствует над остальными частями и потому они озабочены исключительно благом общества как целого и духовными благами в том, что касается их лично, и, с другой – производителями материальных благ, в душах которых разумная часть играет минимальную роль, а доминирует неразумная вожделеющая часть, и потому они не способны заботиться о благе общества как целого, а руководствуются только своими индивидуальными интересами и стремятся только к материальным благам.

*Второй* способ реализации Платоном холистической ориентации в условиях дуалистического характера его теоретических построений – выстраивание иерархически ранжированной схемы отношений между всеми элементами структуры так, чтобы исходные противоположные элементы оказались: один – абсолютно верховенствующим, другой – на самой нижней ступени иерархии.

Если первый из рассматриваемых нами здесь способов демонстрирует обусловленную дуализмом вынужденность для Платона иррационалистической тенденции (совмещение в третьем элементе несовместимых, с точки зрения разума, взаимоисключающих друг друга сторон исходной дуалистической оппозиции), то второй способ демонстрирует обусловленность самих его дуалистических построений ценностной составляющей его проаристократической социально-мировоззренческой позиции.

Чтобы убедиться в этом, следует принять к сведению то, что принцип единства, составляющий концептуальное ядро холистической ориентации, исповедовали и древнегреческие философы продемократической социально-мировоззренческой ориентации, но делали они это, опираясь на монистическую онтологию. С учетом той значимости, которую придавали принципу единства не только ориентированный проаристократически Платон, но и продемократически ориентированные древнегреческие фи-

лософы, особого внимания заслуживает как раз *специфика способа*, каким приверженность этому принципу реализовалась Платоном по сравнению со способом, характерным для философов-демократов.

У продемократически ориентированных философов принцип единства реализовался самым непосредственным образом и на самом фундаментальном уровне их онтологических построений, поскольку их онтология была монистической. Ведь основополагающим для них являлось положение, что все сущее имеет *единое* первоначало (*ἀρχή*). Это выражало их нацеленность объяснять природу из нее самой, не прибегая к привлечению протодуалистических религиозно-мифологических представлений о сверхприродных божественных существах, управляющих всем происходящим и в природе, и в человеческой жизни. А поскольку такое первоначало понималось ими не только как субстанциальное, но и как генетическое, то монистическое положение о том, что оно едино по отношению ко всему сущему, содержало возможность вывода и об изначальном равенстве всего сущего по происхождению. Таким образом, онтологический монизм обеспечивал возможность обосновывать на базисном уровне онтологических построений основополагающий для древнегреческой демократии принцип исономии, т. е. равноправия всех граждан полиса независимо от того, какова у них родословная. А это означает, что монистические учения древнегреческих философов эпохи классического полиса имели продемократический, а тем самым и антиаристократический, идеологический потенциал.

А вот способ, каким реализовался принцип единства у Платона, не мог не быть опосредованным, ибо его онтологические построения, включая самый фундаментальный их уровень, были дуалистическими. А этот дуалистический их характер есть не что иное, как абстрактное выражение социально-мировоззренческой позиции, в основе которой лежит противопоставление «лучших» (аристократия) и всех остальных (демос) и жесткое отделение и дистанцирование одних от других в соответствии с тем, что различная у них родословная. Аристократы свою родословную в конечном счете возводили к бессмертным богам. Это коррелирует с платоновским наделением идей таким фундаментальным для них свойством, как вечность существования, в противоположность преходящему характеру существования, т. е. смертности, всего материального; это также напоминает противопоставление в древнегреческой мифологии богов как бессмертных всем остальным существам, в том числе и человеческим существам как смертным. В условиях такой приверженности дуальной схеме подхода ко всему сущему принцип единства обеспечивался посредством прежде всего иерархического подчинения худшего лучшему. И этому принципу придавался статус всеобщего космического принципа, что создавало по мень-

шей мере видимость не только обоснованности такой проаристократической позиции в ее собственно социально-мировоззренческой составляющей, но и глубины онтологической «проработанности» этой ее обоснованности. Таким образом, и монистические, и дуалистические философские учения эпохи классического полиса нельзя не признать ценностно, в том числе социально-мировоззренчески, нагруженными даже на базисном уровне их онтологических основоположений.

К числу критериев отнесения к тому, что оценивается как «наилучшее» или «наихудшее», у Платона принадлежала разумность (причастность разуму) или отсутствие таковой. Причем, чтобы подчеркнуть ценность всего разумного, разуму придан статус космического начала, то есть божественный статус: разум мыслится не только одной из самых характерных способностей богов, но он обожествляется Платоном как таковой и в такой его ипостаси мыслится в качестве верховного божества. Таков, напомним, демиург у Платона: философ прямо характеризует его как ум (Тимей, 47 е 4). Для религиозного сознания приписывание божественного статуса чему бы то ни было является обычным способом придания ему значимости высшей ценности, высшей в том смысле, что оно принадлежит к ценностям мировоззренческого, т. е. самого высокого, уровня на всей иерархической шкале ценностей, и, сверх того, является наивысшей ценностью этого уровня ценностей. Следовательно, обожествление Платоном разума как такового красноречиво свидетельствует о том, что разум для него есть наивысшая ценность в отмеченном только что смысле. А так как приверженность рационализму характерна не только для проаристократически, но и для продемократически ориентированных древнегреческих философов эпохи классического полиса, то это определенно указывает на то, что признание высокого ценностного статуса разума принадлежало к *мировоззренческим универсалиям*, характерным для культуры представителей интеллектуальной элиты данной эпохи.

Ведь не только идеалист Платон, который был продолжателем традиции, у истоков которой стоит Пифагор, но и такие представители материалистической традиции в раннегреческой философии, как Фалес, Диоген Аполлонийский, Анаксагор, придавали разуму статус управляющего космического начала, таким своеобразным способом признавая, что он – наивысшая ценность мировоззренческого, т. е. самого высокого, уровня ценностей. Показательна в этом отношении и позиция Ксенофана, у которого его единый бог – тоже ум. Признание высшего ценностного статуса разума характерно и для Парменида. Наконец, в атомистическом материализме Левкиппа и Демокрита, уже не отягощенном религиозными аллюзиями, т. е. атеистическом, постижение самого сокровенного в мироздании –

атомов и пустоты как его материального фундамента – есть дело исключительно разума человека: полагая, что эти первоначала бытия принципиально недоступны для чувственного восприятия, Демокрит характеризовал их как умопостигаемые.

У Платона признание высшего ценностного статуса разума и всего причастного разуму, одним из проявлений чего было постулирование философом мира идей как отделенного от мира материальных вещей и единственно достойного объекта интеллектуального созерцания для мыслящего человека, своей оборотной стороной имело оценку теоретизирующим интеллектом афинского аристократа реалий окружающей его действительности, прежде всего социальной, как совершенно неприемлемых и заслуживающих только презрительно-брезгливого отношения к ним. Неприемлемость социальных реалий для Платона как идеолога аристократии вполне естественна, ибо в Афинах того времени было демократическое правление, причем афинская демократия находилась в ситуации все углубляющегося кризиса, неумолимо ведущего к ее (демократии) краху. Платон не дождался ее краха всего 9 лет (умер в 347 г. до н. э.), а в 338 г. до н. э., в результате победы Филиппа Македонского над объединенными силами древнегреческих полисов во главе с Афинами, Греция оказалась под властью македонского царя, т. е. полисы утратили политическую самостоятельность и, следовательно, даже возможность иметь демократическое правление. Но брезгливое дистанцирование теоретизирующей мысли Платона не только от демоса самого по себе, но и от материальных благ, поскольку они были существенной составляющей жизненных интересов простолюдинов, дистанцирование, нашедшее недвусмысленное выражение в придании материи как таковой и всему материальному миру низшего не только ценностного, но и бытийного статуса, наглядно демонстрирует степень отчуждения философа от всего того окружающего его посюстороннего мира в целом, в котором он реально жил. Отсюда понятна склонность Платона к религиозному фантазированию, к созданию образа совершенно потустороннего мира идеальных объектов, которые его воображение наделило высшими достоинствами, т. е. сделало их олицетворением его ценностных предпочтений.

\* \* \*

Подведем итоги результатов исследования, осуществленного не только в настоящем, но и в предыдущем параграфе. Напомним, что основная задача этих двух параграфов – рассмотрение философии Платона с целью: во-первых, раскрыть содержательное наполнение проявлений тенденции иррационализма как обусловленных дуалистическим характером его он-

тологических построений и нашедших выражение в релевантных им особенностях гносеологических воззрений философа; во-вторых, соотнести проявления тенденции иррационализма с несомненным фактом доминирования в учении Платона рационалистической ориентации, выявить те особенности его дуалистической онтологии, которые определяли такое доминирование, и обнажить ценностные основания всей этой ситуации с соотношением у него рационализма и иррационализма. Оказалось, что у Платона ситуация с соотношением рационализма и иррационализма обусловлена в теоретико-концептуальном плане спецификой его дуалистической онтологии. В этом отношении результат исследования философии Платона сходен с итогом осуществленного нами в первой главе аналогичного исследования соотношения тенденций иррационализма и рационализма в пифагорейской традиции. Но если в пифагорейской традиции проявления и соответствующей специфики их протодуалистической онтологии, и иррационалистической тенденции только намечены, то у Платона и онтологический дуализм достиг стадии своего классического (для древнегреческой философии эпохи классического полиса) оформления, и проявления тенденции иррационализма также получили значительное развитие. Вместе с тем, в обоих случаях (и в пифагореизме, и у Платона) соотношение иррационалистической и рационалистической ориентаций таково, что имела место общая для всей античной философской классики ситуация доминирования рационалистической ориентации. А определившая эту ситуацию (в контексте теоретических построений) специфика дуалистической онтологии как у пифагорейцев, так и у Платона состояла в том, что их онтологический дуализм не был односторонним. Дело в том, что как протодуализм пифагорейцев, так и дуализм Платона сочетались с холистической доминантой в их мировидении. Так что их учения демонстрируют взаимосвязь одновременно и иррационализма с дуализмом, и рационализма с холизмом. А то, что холизм при этом базировался у них не на монистическом, а на бинаристском (протодуалистическом) и собственно дуалистическом вариантах онтологии, и обусловило сосуществование в их учениях рационализма с элементами иррационализма. Наконец, поскольку описанная специфика дуалистического характера их онтологических построений была в конечном итоге обусловлена ценностной проаристократической ориентацией их создателей и, соответственно, реализовалась в такой их иерархически выстроенной картине и универсума, и его познания, что всему разумному и причастному разуму придавался высший ценностный статус, то в соотношении иррационалистической и рационалистической ориентаций доминирующая роль принадлежала последней.

## РАСЧЕТЛИВОСТЬ, РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ И МУДРОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ

В настоящей главе, посвященной Аристотелю, речь пойдет не столько об онтологизме античной философии классического периода, сколько об учении Аристотеля о познавательных способностях и укладах души, а рационализм будет учитываться не как мировоззренческая установка, а как характеристика способа мышления, т. е. как рациональность. В *EN VI iii* Аристотель пишет (1139b 15–18):

Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует (*ἀληθεύει*), утверждая и отрицая; это – искусство (*τέχνη*), разумение (*ἐπιστήμη*), рассудительность (*φρόνησις*), софия (*σοφία*) и ум (*νοῦς*); ибо в допущении (*ὑπολήψει*) и мнении (*δόξει*) можно обмануться<sup>1</sup>.

Нас будет интересовать прежде всего рассудительность и софия-мудрость и их истина, а также отношение к ним логики. Обратим внимание, в приведенном фрагменте об истине Аристотель говорит в глагольной форме *ἀληθεύει*, что буквально можно перевести как «истинствует». София-мудрость, согласно Аристотелю, включает в себя ум и *эпистему*, поэтому наша задача уточняется: что есть истина рассудительности, разумения и ума? Однако, прежде чем приступить к рассмотрению рассудительности и мудрости, мы бы хотели остановиться на рассмотрении такой способности, как расчетливость.

### § 1. Расчетливость (*τὸ λογιστικόν*) как разумная способность человеческой души

Аристотель вслед за Платоном называет «рассчитывающей» (*λογιστικόν*) одну из частей души. Части души он рассматривает прежде всего в трактатах «О душе» (*De An.*) и «Никомахова этика». В *De An.* III 9 Аристотель задает вопрос (432a23): «...Как надо говорить о частях души

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Аристотель цитируется в переводах автора настоящей главы, если не указано иное.



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 (ἢ βούλησις) возникает в рассчитывающей [части] (ἐν τῷ λογιστικῷ), вожделение и ярость – в *без-логосной* (ἐν τῷ ἀλόγῳ), а стремление (ὄρεξις) будет в каждой, если душа из трех [частей] (в данном переводе и далее курсив мой. – Е. О.).

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 – вожделеющую (в пер. М. И. Иткина – способность желания)<sup>2</sup>. *Логистическую* часть души в русскоязычном аристотелеведении обычно называют «разумной». Может быть, в некоторых случаях такой приблизительный перевод и достаточен, но не для нас; ибо нам надо будет выяснить, какое отношение к «логистике» имеют у Аристотеля ум (ὁ νοῦς) и разум (ἡ διάνοια), *эпистема* (ἡ ἐπιστήμη), *софия*-мудрость, рассудительность, а также какое отношение имеет «логистика» к «логике».

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»,

---

<sup>2</sup> *Аристотель. О душе* / пер. П. С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М. И. Иткиным // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 369–448.

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 <sup>3</sup>:

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 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 нем 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» <sup>4</sup>; Н. В. Брагинская в переводе *EN* – как «части души, обладающие суждением и не обладающие суждением» <sup>5</sup>; Т. А. Миллер в переводе *MM* – как «разумные и внеразумные части» <sup>6</sup>. В *Pol.* I 2 Аристотель пишет (1253a9–15):

---

<sup>3</sup> Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 6.

<sup>4</sup> Аристотель. О душе...

<sup>5</sup> Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 53–293, 687–752.

<sup>6</sup> Аристотель. Большая этика / пер. Т. А. Миллер // Соч. ... 1984. Т. 4. С. 295–374, 752–759.

... Среди животных только человек имеет *логос* (λόγος 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 λόγος ἔχει (имеет *логос*) как «одарен речью»<sup>7</sup>. К этому фрагменту восходит ставшее широко известным в латинской версии определение человека: *homo animal rationale est* (человек – рациональное животное). В наших переводах мы оставили λόγος 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 λόγος ἔχων (имеющее *логос*) и τὸ ἄλογος (без-*логосное*) в *EN* и *Rhet.* как *the rational* (рациональное) и *the irrational* (иррациональное)<sup>8</sup>. 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 вопросы<sup>9</sup>. По-русски мы скорее назвали бы растения и животных «бессловесными». Судя по всему, в таком приблизительно 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 воздевающее* = без-*логосное*. В *EN* Аристотель вносит существенное уточнение в это соотношение, о чем у нас еще будет идти речь.

---

<sup>7</sup> Аристотель. Политика / пер. С. А. Жебелева // Соч. ... 1984. Т. 4. С. 375–644.

<sup>8</sup> Aristotle. Nicomachean Ethics / Tr. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952. V. 9. P. 339–444; *Idem.* Rhetoric / Tr. by W. Rhys Roberts // Great Books of Western World. V. 9. P. 593–675.

<sup>9</sup> 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».

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*), называет 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 ὀρεκτικόν). 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 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, что́ приводит человека и животных в «движение по месту», т. е. что вызывает, как мы сказали бы 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 καλούμενος νοῦς) не движут; ибо созерцательность (θεωρητικὸς) не созерцает 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 ἀκράτης), 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», чаще всего переводит ἡ ἐπιθυμία (т. е. «вожделение»); и А. В. Кубицкий переводит ὄρεξις как «влечение» (например, в *Met.* IX 5, 1048a11), но не последовательно.

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 λογιστέμενος), 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 ему, движется благодаря практическому уму («который ради расчета») и стремлению. В дальнейшем Аристотель называет практический ум «критическим» (νοῦν κριτικόν) (12, 434b3). Вообще слово κριτική, известное нам сегодня как «критика», имело в античности иные значения. Аристотель, в частности, называл этим словом способность к чувственному восприятию (*An. Post.* II 19, 99b35). С точки зрения словообразования κριτική восходит к глаголу κρίνω, который, в частности, означал «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 (φαινόμενον – 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 в первую очередь рассчитывает способы и средства достижения цели, причем рассчитывает их на основе стремления, а стремление Аристотель сводит к желанию. Таким 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 вспом-

нить, 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 *A* в пункт *B*. 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. Другое дело, что он рассматривал «логику» 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 вождение 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 растительной 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 βουλευέω (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). В обоих случаях 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 *boule* в значении “совет” и “совещание”, тогда как для слушателя Аристотеля было ясно, что *решение принимается* в результате совместного обсуждения, а не уединенного обдумывания-взвешивания»<sup>10</sup>.

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 табл. 1.

В качестве пояснения к табл. 1 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)<sup>11</sup>. Мы

<sup>10</sup> Аристотель. Никомахова этика... С. 707. Прим. 15 к EN III.

<sup>11</sup> *Aristotle's Metaphysics* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979. P. 456.



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 философии вообще в древнегреческие мифологию и поэзию. Требуется специальное осмысление и отношение «воли» и «желания» применительно к античности.

Таблица 1.

–	ἡ ἐπιθυμία	ἡ βούλησις	ἡ ὄρεξις
<i>De An.</i> III 10	433a25-26	433a23	433a9
Оксфордский пер.	desire	wish	appetite
Хамлин <sup>12</sup>	wanting	wishing	desire
Иткин <sup>13</sup>	желание	воля	стремление
<i>Met.</i>	I 4, 984b24	IX 5, 1048a21: βούληται	XII 7, 1072a26: ὄρετικόν
Первов <sup>14</sup>	страсть	–	–
Кубицкий <sup>15</sup>	страсть	хотел	предмет желания
Апостл <sup>16</sup>	<i>desire</i>	wishes	the object of desire
Иткин <sup>17</sup>	вожделение	хотел	предмет желания

<sup>12</sup> *Aristotle. De Anima: Books II and III (with passages from book I) / Tr. and Notes by D.W. Hamlyn. 2-nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (repr. 2001).*

<sup>13</sup> *Аристотель. О душе...*

<sup>14</sup> *Аристотель. Метафизика / пер. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.*

<sup>15</sup> *Аристотель. Метафизика / пер. А. В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.*

<sup>16</sup> *Aristotle's Metaphysics / Tr. with Comm. by H.G. Apostle.*

<sup>17</sup> *Аристотель. Метафизика / пер. М. И. Иткина; ком. А. В. Сагадеева // Аристотель. Соч. ... 1975. Т. I. С. 63–367.*

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. «Преемницей» расчетливости оказывается у Аристотеля, 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), уточняя, 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 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 его.

## § 2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души

Аристотель, в *De An.* лишь упомянув разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, более подробно рассматривает это разделение в *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»<sup>1</sup>. От себя добавим, что вообще-то в «Большой этике» указывается, что это разделение ввел Платон (ММ I 1, 1182a23–26)<sup>2</sup>. В ММ 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 πη 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» повинуетя (πειθαρχεῖ) *логосу*, а у благоразумных (σώφρωνος) и мужественных это «что-то» еще более послушно (ἐὺκοώτερον) *логосу*; следовательно, это «что-то» как-то согласуется (ὁμοφώνεῖ) 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*, вожделеющая же и вообще способная к стремлению как-то причастна [логосу], поскольку послушна ему и повинуетя 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

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1984. С. 700–701. Прим. 70 к EN I.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Большая этика / пер. Т.А. Миллер // Аристотель. Соч. 1984. Т. 4.

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)<sup>3</sup>. 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.] Тэтет, герой одноименного платоновского диалога. Греческое ἄλογος перевел на латынь словом irrationalis Марциан Капелла (470 г. н. э.)»<sup>4</sup>. 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»<sup>5</sup>. 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

---

<sup>3</sup> *Euclidis elementa*: V. 1–4 / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1969–1973. Рус. пер.: *Евклид*. Начала: в 3 т. / Пер. и ком. Д. Д. Мордухай-Болтовского при участии И. Н. Веселовского. М.; Л.: Гос. изд-во техн.-теор. литературы, 1950.

<sup>4</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. С. 303.

<sup>5</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 701. Прим. 71 к *EN* I.

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...» (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* он ставит вопрос: что есть «правильный логос»? (1138b18–34: ὁ ὀρθὸς λόγος; в пер. Н. В. Брагинской – «верное суждение»<sup>6</sup>, в пер. Т. В. Васильевой в *EE*, например в III 4, 1231b32–33, – «здравый рассудок»<sup>7</sup>, в пер. Т. А. Миллер в *MM* – «правильное рассуждение»<sup>8</sup>), но для начала Аристотель 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 которого не могут быть иначе (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἕξειν); 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 при-суще 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 разграничения 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

---

<sup>6</sup> *Аристотель*. Никомахова этика...

<sup>7</sup> *Аристотель*. Эвдемова этика: Кн. III / пер. Т. В. Васильевой // *Вопр. философии*. 2002. № 1. С. 153–164.

<sup>8</sup> *Аристотель*. Большая этика...

[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. А это 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*<sup>9</sup>.

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 (*ὑπόληψις*) неопосредованных 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)<sup>10</sup>. 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 огра-

---

<sup>9</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 700–701; прим. 70 к *EN I*. С. 729; прим. 58 к *EN VI*.

<sup>10</sup> *Орлов Е.В.* О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008. Т. 6, вып. 2. С. 149.

ничивается разделением души на основании способностей, ибо душа человека, с его точки зрения, не исчерпывается способностями. Он усматривает в душе не только способности ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ), но и состояния ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ), и уклады ( $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ ). 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. 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* ( $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$  – разумные) и *этические* ( $\eta\theta\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$  – нравственные) (EN I xiii, 1103a3–7). А далее он 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 ( $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$ ) [т. е. хорошего] и блага для человека, и это практическое дело ( $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ ) благого мужа, мы ведь [будем] ничуть не *практичнее* ( $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ ) [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 – осуществлять 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: с одной стороны, – способность узнать, *что* есть, например, справедливость, с другой – 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 для формирования у юношества не только определенных нравственных укладов души, но и разумных; для последних необходим, 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.

### § 3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость

В *EN VI* Аристотель разделяет душу человека на следующие разумные уклады: искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и *софию*, но не только. Как мы отметили выше, Аристотель начинает *EN VI* с разговора о «правильном логосе» и пишет, что надо не только рассмотреть «уклады души», но и дать определение «правильного логоса» (i 1138b32–34). А в последней главе этой книги он полагает, что «правильный [логос – логос] на основании рассудительности» (xiii 1144b23–24). Получается, что рассмотрение «рассудительности» (одного из разумных укладов души), занимающее большую часть *EN VI*, проводится не только ради самой рассудительности, но и ради определения «правильного логоса». Напомним, что вообще Аристотель разделяет разум на поэтический, практический и теоретический (*Met.* VI 1, 1025b25). В соответствии с этим разделением в *EN VI* искусство он относит к поэтическому разуму (гл. iv); *эпистему* (гл. iii), ум (гл. vi) и *софию* (гл. vii, 1141a9–1141b8) – к теоретическому разуму; а рассудительность – к практическому разуму (гл. ii, v, vii 1141b8–24, viii–xiii). В *EN VI* в центре



его внимания находится «рассудительность». Остальные разумные уклады души он рассматривает в этой книге постольку, поскольку это необходимо для рассмотрения «рассудительности».

**Рассудительность и добродетель.** В *EN VI* Аристотель проблематизирует отношение рассудительности и добродетели, в явном виде вступая в полемику с Сократом. По свидетельству Аристотеля, Сократ полагал, во-первых, что рассудительность невозможна без добродетели, а во-вторых, что все добродетели являются разновидностями рассудительности. Аристотель соглашается с первым, т. е. с тем, что рассудительность невозможна без добродетели, но не соглашается со вторым, т. е. с тем, что все добродетели – разновидности рассудительности (xiii 1144b17–21). Аристотелевский подход к этому вопросу предполагает отчетливое разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а также разделение теории и практики, что выливается в отчетливое различие мудрости (*софии*) и рассудительности (*фронесис*); последнее различие занимает главы *EN VI* vii–xi, т. е. пять из тринадцати глав книги.

В xii 1144a1–36 Аристотель, во-первых, относит *рассудительность* к добродетели *докастической* части души, а *софию* – к добродетели *эпистемической* части, что, судя по всему, не было общепринятым в его время. Во-вторых, Аристотель полагает, что добродетель «творит» благоую цель, а рассудительность – способы и средства достижения этой цели. В-третьих, цели перед собой ставят, по его мнению, не только добродетельные люди; и не все люди рассудительные. Что же дает человеку собственно рассудительность? Для ответа на этот вопрос Аристотель вводит в рассмотрение две *докастические* способности: изобретательность (*ἡ δεινότης*) и изворотливость (*ἡ πανουργία*). И та и другая способности – разновидности расчетливости. Если цель похвальна, то расчетливость становится изобретательностью, если же цель дурна, то – изворотливостью. Изобретательность становится рассудительностью при наличии добродетели и «ока (*τὸ ὄμμα*)», позволяющего видеть наилучшее, т. е. усматривать благие цели как начала поступков. Что собой представляет «око [души]», мы скажем позднее. Итак, рассудительность невозможна без добродетели, ибо без добродетели мы не можем усмотреть благоую цель (так как порочный человек и цели будет усматривать злые); но рассудительность не сводится к самим добродетелям, а выступает в качестве одной из них, ибо рассудительность лишь находит способы и средства достижения благих целей, устанавливаемых добродетелями.

Более того, в *EN VI* xiii 1144b1–17 Аристотель различает добродетели от природы (*ἡ φυσικὴ ἀρετὴ*) и добродетели в главном смысле (*ἡ κυρία ἀρετὴ*). «Добродетелями от природы» он называет добродетели «без ума»

(ἄνευ νοῦ), т. е. те добродетели, которые могут быть присущи детям, а «добродетелями в главном [смысле]» – те добродетели, какими они становятся «с обретением ума» (ἐὰν λάβῃ νοῦν). При этом Аристотель предлагает следующую аналогию:

добродетель от природы : добродетель в главном [смысле] :: изобретательность : рассудительность.

Итак, Аристотель различает добродетель, как мы сказали бы сегодня, наивного и добродушного человека, прежде всего ребенка (добродетель «без ума»), и добродетель как проявление осознанной нравственной позиции, добродетель умного человека, прежде всего взрослого человека (добродетель «с умом»). В связи с введением в рассмотрение дистинкции добродетелей «с умом» и «без ума» Аристотель вносит дальнейшее уточнение в разделение души человека. Он пишет в VI xiii 1144b26–30:

Ибо [добродетель] есть [уклад] не только на основании правильного *логоса* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) [*ката-орто-логосный*], но добродетель есть уклад в связи с правильным *логосом* (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) [*мета-орто-логосный* уклад]; рассудительность же есть правильный *логос* о таких. Так, Сократ думал, что добродетели – *логос* (ибо все [они] суть *эпистемы*), для нас же [добродетели] – *мета-логосные* (μετὰ λόγου).

Обратим внимание на выражение μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου (букв. – в связи с правильным *логосом*). В других местах Аристотель употребляет также выражение μετὰ λόγου (в связи с *логосом*, или же *мета-логосное*, без добавления «правильного»). До сих пор мы имели дело с аристотелевскими выражениями «имеющее *логос*» и «без-*логосное*». Эти выражения Аристотель употребляет в связи с душой в целом, например: «душа, имеющая *логос*». В то же время, когда он говорит не о душе в целом, а об отдельных способностях или укладах души, то он употребляет выражения «мета-логосное» (μετὰ λόγου) и «без-логосное» (ἄνευ λόγου). Иногда он употребляет также выражение «не без» (οὐκ ἄνευ), что означает то же, что и «мета», т. е. «в связи с». Вообще греческий предлог μετὰ (часто используемый при словообразовании в новоевропейских языках в качестве приставки «мета-») широко известен со значением «после». Напомним, что значение этого предлога зависит от падежа слова, перед которым он употребляется. Предлог μετὰ (мета) означает «после» в связке с винительным падежом. В греческом же выражении μετὰ λόγου (*мета-логосное*) *логос* стоит в родительном падеже, поэтому в данном случае предлог μετὰ (мета) означает «в связи с».

Выражение «мета-логосное» дает нам иное разделение укладов души по сравнению с выражением «имеющее *логос*». Если к душе, имеющей

логос, Аристотель относит эпистемическую и доксамическую части души, то к мета-логосным укладам он относит не только их, но и те части души, которые как-то причастны логосу, а именно добродетели. Получается, что на аристотелевском языке этические добродетели относятся к без-логосной части души, но, будучи как-то причастными логосу, являются мета-логосными. Таким образом, мета-логосное не равно логосу. С помощью именно этой дистинкции –логос – мета-логосное – Аристотель отличает свою позицию от сократовской.

Во вторичной литературе выражение «мета-логосное» иногда понимают как указание на «логику». Такая трактовка нам представляется спорной. Вообще, Аристотель употребляет следующие выражения: страсти – «в связи с телом» (μετὰ σώματος) (403a16–17); чувственно воспринимаемые сущности – «в связи с движением» (μετὰ κινήσεως) (1069a36–b1); способность стремления – «не без воображения» (οὐκ φαντασίας), т. е. в связи с воображением (433b28–29). К тому, что «в связи с логосом», Аристотель относит практический и поэтический уклады (1140a3–5), добродетель (1144b27), доброе решение (1142b12), эпистему (100b10, 1140b33); к тому же, что «без логоса» (ἄνευ λόγου) – наитие (εὐστοχία) (1142b2–3). Если бы выражение «в связи с логосом» указывало на «логику», то к логике надо было бы отнести и поэзию, и стремления (или же влечения).

У. Д. Росс, автор оксфордского перевода «Никомаховой этики», указывая в своем переводе на душу, имеющую логос, и без-логосную как на «рациональную и иррациональную», в случае «мета-логосности» не употребляет таких переводов. Он переводит «правильный логос» как *the right rule* (правильное правило), а в анализируемом нами фрагменте xiii 1144b26–30 переводит «на основании правильного логоса (ката-орто-логосное)» как *in accordance with the right rule* (Н. В. Брагинская дает перевод «согласный с верным суждением»), а «уклад в связи с правильным логосом (мета-орто-логосный уклад)» как *the state that implies the presence of the right rule, that is virtue* (Н. В. Брагинская дает перевод «склад, причастный ему [т. е., говоря языком ее перевода, причастный верному суждению. – Е. О.]»)<sup>1</sup>. А как же в этом случае переводилось бы на английский язык ἄλογον (без-логосное) в противоположность мета-логосному (*the state that implies the presence of the right rule, that is virtue*)? Во фрагменте xiii 1144b26–30 Аристотель не употребляет слова ἄλογον (без-логосное). Ответ на интересующий нас вопрос мы можем найти в английских переводах *Met.* IX 2,

---

<sup>1</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics* / Tr. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952. *Аристотель. Никомахова этика* / пер. Н.В. Брагинской // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

где Аристотель в явном виде противопоставляет *мета-логосные* и *без-логосные* способности. В этом случае У. Д. Росс и другие переводчики на английский дают следующие переводы (1046b1–2):

τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου  
среди способностей одни будут *без-логосными*, а другие – *мета-логосными*.

Росс У.Д.: some potencies will be non-rational and some will be accompanied by a rational formula<sup>2</sup>.

Апостл Г.Г.: of the potencies, too, some will be nonrational but others will be with reason<sup>3</sup>.

Ферт М.: some potentialities will be non-rational and some rational [*meta logou*]...<sup>4</sup>

Как видим, αἱ μετὰ λόγου (*мета-логосные*) в этом случае переводят на английский или как *accompanied by a rational formula*, или как *with reason*, или как *rational*, а ἄλογοι (*без-логосные*) единодушно переводят как *non-rational*. Если мы будем переводить и вообще учитывать при обсуждениях *мета-логосное* как рациональное, то мы утратим аристотелевскую дистинкцию *логоса* и *мета-логосного*, ибо и то, и другое окажется рациональным. А ведь Аристотель противопоставляет свою позицию сократовской с помощью именно этой дистинкции. Для *мета-логосного* в ряду выражений: рациональное, нерациональное, внерациональное, иррациональное – вообще нет эквивалента.

**Рассудительность и истина.** А теперь мы еще раз обратимся к рассудительности, акцентируя внимание на *истине* рассудительности. Об истине применительно к *эпистеме*, уму и *софии* Аристотель пишет в *Met.* VI 4 и IX 10. А вот об истине применительно к рассудительности Аристотель пишет в *EN* VI. В *EN* VI ii Аристотель начинает разговор о начале способности к *праксису*. Начинает он его с рассмотрения порознь *истины* и *праксиса* (1139a17–18), и это вызывает у читателя предположение, что истина относится исключительно к *теории*, но не к *праксису*. Однако позиция Аристотеля не так однозначна. Обратимся непосредственно к тому, что пишет сам Аристотель (1139a21–33):

Что для разума – утверждение и отрицание, то для стремления – преследование и избегание; так что если этическая добродетель – уклад, связанный со способностью выбора, то выбор – стремление, связанное с принятием решения; поэтому, если

---

<sup>2</sup> Aristotle. *Metaphysics* / Tr. by D.W. Ross // Great Books of Western World... V. 8. P. 499–630.

<sup>3</sup> Aristotle's *Metaphysics* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle...

<sup>4</sup> Aristotle. *Metaphysics: Books VII–X* / Tr. by M. Furth. Indianapolis: HPC, 1985.

выбор добропорядочен (σπουδαία), и сказывается *то же*, что и преследуется, то *логосу* надо быть истинным (ἀληθῆ), а стремлению правильным (ὀρθήν). Так, разум и истина, о которых [идет речь], практические; для теоретического разума, – но ни [для] практического, ни [для] поэтического, – добро (εὖ) и зло (κακῶς) – истина и ложь (ибо это дело всего разумного), а для практической и разумной способностей [добро] – истина, согласующаяся с правильным стремлением (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ). Итак, начало *праксиса* – выбор, но как движущее [начало], а не *чего ради* [т. е. не целевое], [начало] же выбора – стремление и логос *ради чего* [т. е. логос цели].

То, что в этом фрагменте *логос* назван «истинным», скорее исключение, ибо вообще в практической философии Аристотель называет *логос* «правильным», а не «истинным»; так что к практической истине в данном фрагменте в большей мере относятся слова «истина, согласующаяся с правильным стремлением». В этом фрагменте в качестве наиболее общего противопоставления называются «добро» и «зло». Как «добро» мы перевели с некоторой долей условности греческое слово τὸ εὖ. Аристотель употребляет ряд слов однокоренных с κακῶς (зло): κακός (злой), τὸ κακόν (зло), ἢ κακία (порок), κακῶς (*наречие*: плохо, дурно), – по крайней мере, в трех противопоставлениях: зло и благо (τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν, например в 1100a19), добро и зло (τὸ εὖ καὶ κακῶς, например в ныне рассматриваемом фрагменте), добродетель и порок (ἢ ἀρετὴ καὶ κακία, например в 1105b29). Мы сопоставили, как уже сказали, с некоторой долей условности τὸ εὖ с «добром» для того, чтобы отличать τὸ εὖ (добро) от τὸ ἀγαθόν (блага). Аристотель использует целый ряд лексем, которые включают в себя τὸ εὖ (добро): τὸ εὖ ζῆν – добрая жизнь (в пер. Н. В. Брагинской – благоденствие), τὸ εὖ πράττειν – добрые поступки и дела (у Н. В. Брагинской – благополучие), ἢ εὐβουλία – доброе решение (у Н. В. Брагинской – разумность в решениях), ἢ εὐσυνεσία – доброе, т. е. хорошее, понимание (у Н. В. Брагинской – сообразительность)<sup>5</sup>. Отметим, что и греческое слово ἢ εὐδαιμονία (счастье) включает в себя εὖ (добро); если скалькировать греческое слово ἢ εὐδαιμονία (счастье) буквально, то получится – «добрая демоничность», т. е. имеется в виду, что у счастливого человека – «добрый демон». Как известно, в языческие времена древним грекам сопутствовали не ангелы хранители, а «демоны». На русский язык, по крайней мере у Платона, τὸ δαιμόνιον (демон) переводят как «гений» (см., например «Тезтет» (151a4) / пер. Т. В. Васильевой<sup>6</sup>).

В рассматриваемом нами фрагменте (1139a21–33) Аристотель определяет «добро и зло» для теоретического и практического разума: для

<sup>5</sup> Аристотель. Никомахова этика...

<sup>6</sup> Платон. Соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 202.

теоретического разума «добро и зло» есть истина и ложь; и для практического разума «добро» есть истина, но какая-то особенная, а именно *практическая* истина: «истина, согласующаяся с правильным стремлением». *Логос* цели Аристотель называет «правильным», а не «истинным»; стремление, принятие решения, выбор Аристотель называет «правильными», а не «истинными». А что же означает «истина, согласующаяся с правильным стремлением»? Фрагмент (1139a21–33) не дает возможности уверенно ответить на этот вопрос. Аристотелевский ответ на наш вопрос мы найдем при дальнейшем чтении *EN VI*.

Человек, подверженный стремлению (или влечению), принимает решение; решение он принимает с оглядкой на «правильный *логос*», который ему, как правило, известен; последует ли он в своем решении за «правильным *логосом*», зависит от нрава человека. Стремление в сопряжении с принятием решения Аристотель называет «выбором» (ἡ προαίρεσις) (1139a21–26). В *Met. VI 1* именно «выбор» Аристотель называет в качестве начала того, что осуществимо в поступке (1025b22–24). Подробно Аристотель рассматривает «выбор» в *EN III ii–iv*. В этих главах он, в частности, уточняет, что собственно «выбору» подлежат способы и средства достижения цели, а не сами цели: например, цель – быть здоровым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора; цель – быть счастливым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора. Для Аристотеля важно, что выбор связан не только с умом-разумом, но и с нравственным укладом души (*VI ii 1139a 33–35*), а также стремлениями и желаниями человека. Он даже пишет, что начало человека – стремящийся ум (ὄρεκτικὸς νοῦς) или же разумное стремление (ὄρεξις διανοητική) (1139b 4–5; фактически это одно из аристотелевских определений «человека»). Аристотель завершает *EN VI ii* утверждением, что истина – дело обеих мыслительных (νοητικῶν) частей души (1139b12–13), т. е. и *эпистемической*, и *докастической*. Однако пока остается непроясненным, что есть «практическая истина».

В *EN VI v* Аристотель приступает к рассмотрению собственно «рассудительности». Он так или иначе связывает рассудительных людей со способностью принимать добрые решения, причем касающиеся не частных целей, к которым он относит в данном случае «здоровье», а «доброй жизни» (τὸ εὖ ζῆν) в целом (1140a25–28). Аристотель связывает рассудительность и с расчетливостью (1140a28–30), т. е. рассудительные люди «добро» (εὖ) рассчитывают способы и средства достижения добропорядочных целей. Таким образом, он полагает: «...Тот, кто способен принимать решения, тот и был бы рассудительным» (1140a30–31). Далее он отмечает, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе и не

является ни *эпистемой*, ни искусством (1140a33–b4). После чего он дает определение «рассудительности», причем дважды:

1140b4–6: Следовательно, ей [т. е. рассудительности] остается быть истинным *мета-логосным* (μετὰ λόγου) практическим укладом, касающимся блага и зла для человека.

1140b20–21: Таким образом, рассудительности необходимо быть *мета-логосным* истинным практическим укладом, касающимся человеческого блага.

Обратим внимание, «истинным» Аристотель называет сам уклад души. Получается, что рассудительность истинна по определению. Если бы соответствующий уклад души оказался не истинным, то этот уклад не был бы рассудительностью. И хотя по-прежнему непонятно, что это означает (истинный уклад), тем не менее мы получаем дополнительную информацию: практическая истина как согласие *логоса* с правильным стремлением присуща самой рассудительности как укладу души.

Когда Аристотель вносит «мета-логосность» в определение «рассудительности», он имеет в виду, что «рассудительность» относится к той части души, которая имеет *логос*, а также связана с *мета-логосной* добродетелью. Когда Аристотель указывает в определении «рассудительности», что это «практический уклад», он имеет в виду, что «рассудительность» относится к *доксастической* части души; а отсюда следует, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе. Отметим также, что рассудительность, согласно приведенным определениям, будучи истинной, имеет дело не с добром (εὖ) и злом, а с благом (ἀγαθά) и злом.

Завершается *EN VI v* следующими словами (1140b28–30):

Однако [рассудительность] не только *мета-логосный* уклад; признак этого: для такого [т. е. *мета-логосного*] уклад есть забвение (λήθη), а для рассудительности нет.

Обратим внимание на лексему λήθη (забвение), которую Аристотель употребляет в этом периоде. Дело в том, что эта лексема – однокоренная с лексемой ἀλήθεια (истина). За справкой относительно этимологии греческого слова ἀλήθεια (истина) мы обратимся к о. Павлу Флоренскому<sup>7</sup>. Слово ἀλήθεια образовано из отрицательной частицы ἀ- и лексемы λήθος. Последнее же слово образуется от лексемы однокоренной с глаголом λανθάνω – *минуя, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным*. В среднем же залоге этот глагол получает значение – *упускаю памя-*

---

<sup>7</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: М.: Правда, 1990. Т. I (1). С. 15–22.

тью, для памяти теряю, забываю. В связи с последним оттенком значения корня λαθ стоит слово λήθη – забвение, забывчивость. Вероятно, к первому из значений λαυθάνω восходит хайдеггеровское истолкование греческой ἀλήθεια (истины) как «несокрытости», а ко второму – аристотелевское как «незабвенности». Греки называли именем Λήθη (Лета) дочь Эриды, божество забвения, а также реку в подземном царстве, поток из которой давал усопшим забвение от земного прошлого. И в русском языке используется выражение «кануть в Лету», восходящее к древнегреческой мифологии и означающее «быть забытым», «бесследно исчезнуть», «быть преданным забвению». Ἀλήθεια же (истина) – то, что не может «кануть в Лету», т. е. не может быть преданным забвению. Когда Аристотель пишет, что для *мета-логосных* укладов есть «забвение», но не для рассудительности, он «обыгрывает» этимологическое значение лексемы ἀλήθεια (истина); ибо рассудительность в отличие от остальных *мета-логосных* укладов – истинна по определению; рассудительность не есть некое содержание, которое можно забыть; рассудительность есть нечто иное.

Отметим также, что согласно контексту получается, что для истинной, например, *эпистемы*, забвение есть, т. е. мы можем забыть *эпистему* (т. е. некое научное содержание), хотя она и истинная. Этот факт лишний раз свидетельствует о том, что этимологические значения той или иной лексемы не являются определяющими для употребительных значений той же лексемы, в данном случае философских смыслов лексемы ἀλήθεια (истина). Аристотель задает философский смысл «теоретической истины», как мы уже писали, в *Met.* VI 4 и IX 10, а «практической истины» – в *EN* VI. В смысл последней он включает этимологические *семы*, в смысл первой – не включает; но это его выбор, а не языковая предопределенность. Отметим еще один факт: согласно о. Павлу Флоренскому, «русское слово “истина” лингвистами сближается с глаголом “есть” (истина – естина)»; и далее о. Павел отмечает онтологический характер исходного этимологического смысла русского слова «истина»<sup>8</sup>.

Итак, рассудительность истинна по определению, однако она связана с правильностью: с правильным *логосом*, правильным стремлением, правильным решением. О «правильности» Аристотель наиболее подробно пишет в *EN* VI ix. В этой главе он прежде всего разбирает вопрос: что есть «доброе решение» ix 1142b1–2:

...Доброе же решение (ἡ εὖβουλία) есть какое-то решение, а принимающий решение ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζεται).

---

<sup>8</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 15–17.



Речь идет не просто о принятии решения, а о принятии именно *добр*ого решения, ибо вообще-то человек может принимать и злые решения. Обратим внимание, принятие решения, доброго или злого, предполагает не только расчетливость, но и поиск (ζήτησις). Имеется в виду *практический* поиск; в теоретической философии, а именно, в аналитике Аристотель учитывает также *эпистемический* поиск. Чем же доброе решение отличается от злого? Аристотель в ix 1142b7–15 разъясняет это:

Но так как принимающий злое (κακῶς) решение грешит (ἁμαρτάνει), а принимающий доброе решение прав (ὀρθῶς), ясно, что доброе решение есть какая-то правильность (ὀρθότης), но [правильность] ни *эпистемы* и ни мнения; ибо для *эпистемы* правильности нет (ибо непогрешима), а правильность мнения – истина; вместе [с тем] все, о чем есть мнение, уже определено (ὄρισται), [а решение принимается о том, что еще не определено]. Но доброе решение и не без *логоса*. Остается, следовательно, [правильность] помысла (διανοίας), ибо он [т. е. помысел] еще не утверждающее сказывание (φάσις); ибо мнение – не поиск (ζήτησις), но уже какое-то утверждающее сказывание, а принимающий решение, принимается ли решение добро или зло, что-то ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζεται).

Получается, что доброе решение отличается от злого правильностью помысла. Помысел (διάνοια – что можно перевести и как «разум») – оказывается чем-то еще не высказанным, еще не ставшим *логосом*, более того, остающимся чем-то неопределенным, ибо решения еще нет, а только идет поиск и расчет возможного решения. Однако указание на правильность помысла в качестве ответа на вопрос: «чем же отличается доброе решение от злого?» недостаточен. Ведь злой человек тоже ставит перед собой цели; он тоже может находить правильные с точки зрения его злых целей способы и средства; он тоже может достигать своих злых целей. Почему же его помыслы неправильные? Дополнительные суждения Аристотеля по этому поводу мы находим в ix 1142b17–28:

Так как «правильность» [сказывается] множественно, ясно, что не всякая [правильность] присуща добродушному решению; ибо невоздержный и дурной человек предпочитает [пред]видеть по расчету то, что случится, так что он будет правильно принявшим решение, но обретшим великое зло. Мнится (δοκεῖ) же, что принимать доброе решение – какое-то благо; ибо доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо. Однако случается, что и этого [т. е. блага, достигают] посредством ложного силлогизма, т. е. случается то, что и должно было быть сотворено, но посредством не [должного], а ложного среднего термина; так что и эта [правильность], на основе которой случается то, что должно, но посредством не того, что должно, не [есть] доброе решение. Далее, есть [люди], принимающие решение долго, а [есть] – быстро. Так вот доброе решение – не оная [правильность, т. е. не быстрота принятия решения], а правильность на основе выгоды (ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον): чего надо, как, когда.

Из этого фрагмента следует, что «доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо». Таким образом, Аристотель дважды оценивает решение на правильность: если цель достигнута, принятое решение было правильным; если достижение цели принесло благо, то решение было добрым, и правильность его была правильностью доброго решения; если же достижение цели принесло зло, то решение было правильным в первом смысле, но неправильным во втором смысле. Во фрагменте ix 1142b17–28 речь идет также и о других вариантах правильности. Цель может быть достигнута (получается, что решение правильное), достижение цели может принести благо (получается правильность доброго решения), но достижение цели может оказаться случайным, ибо практический силлогизм, на основании которого достигалась бы цель, был ложным. В этом случае речь идет о правильности силлогизма (со-расчета), лежащего в основе практического осуществления цели.

Расчетливость играет свою роль при любом принятии решения, добром или злом, правильном или неправильном. Расчетливость у Аристотеля нравственно нейтральна. А поскольку речь у Аристотеля идет не только о нравственности, но и об экономической выгоде, о политической целесообразности, то правильнее сказать – аксиологически нейтральна. Аксиологически «нагружена» у Аристотеля рассудительность. Рассудительный человек принимает не просто решения, а добрые решения. Аристотель дает еще одно определение «доброго решения», теперь уже в связи с рассудительностью, в ix 1142b31–33:

А если принимать доброе решение [свойственно] рассудительным, то доброе решение было бы правильностью на основании того, что полезно по отношению к какой-то цели [т. е. что полезно для достижения какой-то цели], истинное допущение чего есть рассудительность.

В этом фрагменте рассудительность вновь определяется как истинная. Получается, что стремление правильное, *логос* правильный, решение правильное, доброе решение правильное, практический силлогизм правильный, а рассудительность истинная. В начале подраздела «Рассудительность и истина» мы привели фрагмент *EN VI ii 1139a21–33*, в котором о практической истине говорится как об «истине, согласующейся с правильным стремлением». Сейчас мы пояснили бы эти слова следующим образом: **истина рассудительности у Аристотеля есть согласование правильного стремления с правильным *логосом* на основании правильности доброго решения.**

Доброе решение, будучи высказанным, само может становиться правильным *логосом* и использоваться впоследствии в практических силлогизмах в качестве первой посылки. Рассудительность не есть способность

души, рассудительность – это уклад души (и, следовательно, способность уклада), и не все люди обладают таким укладом. Поэтому, согласно Аристотелю, не все люди могут стать «авторами» правильных *логосов*. Но прежде чем обратиться к вопросу о том, кто же из людей рассудителен, и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных, мы хотели бы вновь сделать небольшое отступление по поводу рациональности.

Проблематику, аналогичную рассматриваемой нами, современные специалисты часто обсуждают в контексте исследования рациональности, и этот «контекст» так или иначе проникает и в аристотелеведение. В качестве образца такого «контекста» приведем следующие суждения:

Действительно, нужно ли ссылаться на какое-либо авторитетное исследование, чтобы всего-навсего констатировать, что рациональным является действие, приводящее к цели при данных условиях, нерациональным – не приводящее, иррациональным – уводящее от цели <sup>9</sup>.

Что получится, если применить эти суждения к философии Аристотеля? С точки зрения Аристотеля, в данном фрагменте речь идет о принятии решения и расчетливости. Обратим внимание, если в предыдущих наших обращениях к проблеме рациональности *рацио* употреблялось в качестве эквивалента *логоса*, то здесь *рацио* оказалось бы эквивалентом *расчета* (*λογισμός*), а не *логоса*. Более того, «рациональным» здесь назывался бы не сам *расчет*, а его *правильность*. В приведенных суждениях о рациональности, с одной стороны, отсутствуют такие оценочные «координаты», как благо и зло (или же добро и зло), а с другой стороны, сама «рациональность» становится оценкой правильности (с точки зрения достижения цели, будь то благой или злой). В этом, судя по всему, и кроется главное словоупотребительное отличие *рацио* от *расчета* и *логоса*. Сначала «рациональным» называют все, что так или иначе относится к *расчету* и *логосу*, а затем придают «рациональности» оценочное значение, в результате рациональным оказывается не всякий *расчет* и не всякий *логос*, а только *правильный* (с точки зрения «автора» оценки). У греков, насколько мы ориентируемся, такого не было. Будь расчет правильным или неправильным, он остается расчетом, то же самое касается и *логоса*. Оценка указывается не самими словами «расчет» или «логос», а такими словами, как «правильный и неправильный», «добрый и злой», «благой и злой», «истинный и ложный».

Для «полноты картины» отметим, что вообще у Аристотеля встречается употребление слова *ἄλογος* (*без-логосное*) в оценочном зна-

---

<sup>9</sup> Пружинин Б. И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 121–142.

чении. Прежде всего Аристотель употребляет в оценочном значении лексему εὐλόγως, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *добро-логосно*. Эта лексема в философском языке Аристотеля указывает на то, что то или иное высказывание или положение хорошо обосновано (имеется в виду диалектическое обоснование, а не доказательство), «логично», не вызывает вопросов и сомнений. В качестве противоположной оценки он употребляет, как правило, лексему ἄτοπον, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *неуместно*; переводят же ее на русский обычно как *нелепо* (на английский – *absurd*, абсурдно). А иногда (правда, редко) Аристотель употребляет в качестве отрицательной оценки вместо лексемы ἄτοπον (нелепо) лексему ἄλογον (*без-логосно*), как, например, в *Met.* III 4, 999b20–246:

Кроме того, *что из двух*: сущность будет единой для всех, например людей? Но это нелепо (ἄτοπον), ибо все, сущность чего одина, едино. Или [будет] много и различных [сущностей]? Однако и это *без-логосно* (ἄλογον).

*Без-логосное* в данном фрагменте в английских переводах представлено как *unreasonable*. Итак, ἄλογον (*без-логосное*) в разных контекстах может указывать или на отсутствие рациональности (например, у растений и животных), или на иррациональное (в математике), или на необоснованное (в диалектических рассуждениях). А теперь обратимся к вопросу, кто же из людей рассудителен, и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных? В *EN VI xi* Аристотель пишет (1143b6–14):

... Есть мнение, что [все] это природное, и [если] никто не мудр от природы, то *гноме*, понимание и ум имеют [от природы]. Признак: мы думаем, что [эти способности] следуют возрасту, и вот такой-то возраст имеет ум и *гноме*, как [если] причина в природе <...> Так что недоказанным утверждающим сказываниям (ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι) и мнениям опытных и старших (πρεσβυτέρων – *пресвитеров*), или же рассудительных надо уделять внимание не меньше, чем доказательством; ибо они, благодаря тому, что опыт дал им «око», видят [все] правильно.

Наименование «гномической» способности мы оставили без перевода, поскольку этот перевод вызывает затруднение (возможные переводы наименования этой способности подробно рассматривает А. В. Ахутин<sup>10</sup>). Итак, получается, что рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным (ранее мы уже выяснили, что рассудительным, согласно Аристотелю, может быть только добродетельный человек). «Утверждающие сказывания» таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных

---

<sup>10</sup> Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. С. 405–408.

*логосов*. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных *пресвитеров* (т. е. старших, опытных и добродетельных людей), и проявлять послушание их *логосам*. А где гарантия, что *логосы* пресвитеров правильные и что практическое осуществление их *логосов* приведет нас к благу? Рассудительность истинна по определению, но где гарантия, что рассудительность присуща именно данному *пресвитеру*? Аристотель допускает, что те или иные *логосы*, признаваемые кем-либо как правильные, могут оказаться ошибочными. Это следует из его трактовки возможных ошибок при практических «умозаключениях».

Вообще Аристотель рассматривает практические силлогизмы в *EN* VII iii, *De An.* III 11 и *MA* 7. Практический силлогизм отличается от теоретического силлогизма прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (*праксис*). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка – универсальная (правильный *логос*), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный *логос*), а вместо заключения – поступок. Разумеется, посылки практического силлогизма влекут тот или иной поступок не необходимо, а лишь вероятно. Поэтому практический силлогизм называется «силлогизмом» с некоторой степенью условности, ибо он не соответствует в полной мере определениям силлогизма, которые Аристотель дает в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* I, 164b27–165a3. Согласно этим определениям заключение силлогизма должно сопутствовать посылкам с необходимостью (какими бы ни были сами посылки, необходимыми или не-необходимыми). Отметим также, что некоторые комментаторы считают, что в трактате «О движении животных» (*MA*) Аристотель несколько иначе трактует посылки практического силлогизма<sup>11</sup>. Мы не будем сейчас вступать в эти «дебаты» и ограничимся тем, что Аристотель пишет о практическом силлогизме в *De An.* и *EN*. Отметим, что практические силлогизмы обсуждаются и современными логиками и философами<sup>12</sup>.

В *EN* VI vii–xi при сравнении рассудительности с *софией* Аристотель уделяет большое внимание связи рассудительности с единичным или же с *крайним* (τὸ ἔσχατον), «ибо таково то, что осуществимо в поступке» (viii 1142a25). А в *EN* VI vii Аристотель пишет (1141b14–22):

---

<sup>11</sup> Nussbaum M.C. Essay 4: Practical Syllogism and Practical Science // Nussbaum M.C. Aristotle's *De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. Pp. 165–220.

<sup>12</sup> См. например: Wright, G.H. von. Practical Inference // *Philosophical Review*, 1963. V. 72. P. 154–179. Wright G.H. von. *The Varieties of Goodness*. L., 1971. *Idem*. *Explanation and Understanding*. L., 1971.

Рассудительность [имеет отношение] не только к *кафолическим* [предметам], но должна быть знакома и с единичными; ибо [рассудительность] практическая, а *праксис* касается единичных [предметов]. Вот почему некоторые, не ведая [*кафолическое*, но] ведая другое [т. е. единичное], – практичнее, т. е. [оказываются] опытными (οἱ ἔμπειροί) в иных [случаях]; ибо если ведать, что легкое мясо хорошо переваривается и [полезно] для здоровья, но не ведать, какое [мясо] легкое, здоровья не сотворишь; а кому ведомо, что легкое и [полезное] для здоровья – [это мясо] птиц, скорее сотворит [здоровье]. Рассудительность – практическая, так что надо обладать [ведением] и того и другого, причем этого [т. е. единичного, даже] в большей степени.

А теперь обратимся к вопросу о возможных ошибках практических силлогизмов. Аристотель пишет в viii 1142a20–23:

Далее, погрешность в принятии решения касается или *кафолического*, или единичного: ибо [можно погрешить] или [в том], что всякая «тяжелая» вода плоха, или [в том], что *вот эта* [вода] – «тяжелая».

«Тяжелой» водой здесь называется вода с примесями. «Всякая “тяжелая” вода плоха», т. е. вредна для здоровья, – правильный *логос*, выступающий большей посылкой практического силлогизма. «Не всякая “тяжелая” вода плоха», с точки зрения Аристотеля, неправильный *логос*. Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный *логос*, но ему показалось, что *вот эта* вода не «тяжелая», т. е. что она без примесей, хотя на самом деле она содержит примеси. Это погрешность при узнавании единичного, т. е. погрешность меньшей посылки практического силлогизма. В этом случае человек также совершает погрешность при принятии решения.

Итак, погрешность в принятии решения может быть связана с погрешностью расчета, а именно с погрешностью практического силлогизма. Причем ошибочной может оказаться первая посылка, т. е. *логос*, признаваемый данным человеком правильным. Отметим, что сам по себе практический силлогизм, с точки зрения его формы, здесь ни при чем. Так что никакая логика (понятая как формальная силлогистика) здесь не поможет. Ошибка состоит в признании правильным неправильного *логоса*; а если этот *логос* – *логос* того или иного *пресвитера*, то ошибка состоит в признании рассудительным безрассудного человека. Истина рассудительности оказывается своего рода «ходячей истиной», т. е. она оказывается человеком, которому присуща рассудительность. Отметим, что людей, претендующих на статус «ходячей истины», было немало, и ситуация «на рынке» правильных *логосов* была непростой (как непростой она остается и сегодня). Наряду с Гомером и Гесиодом свои «правильные *логосы*» предлагали

не только рядовые *пресвитеры*, но и общепризнанные поэты, софисты, риторы и философы.

Обратим внимание на следующий факт. Аристотель – отец логики, человек, внесший решающий вклад в создание теории доказательства, человек, показавший в «Метафизике» прекрасные образцы диалектических обоснований своих онтологических предпочтений, тогда, когда речь идет о правильных *логосах*, призванных позволить человеку достичь в своей жизни блага, или попросту быть счастливым, или же когда речь идет о принятии добрых решений, – не апеллирует к какой-либо системе аргументации, а апеллирует к некоему «оку [души]», позволяющему видеть наилучшее. В «Никомаховой этике» можно найти немало диалектических рассуждений, которые можно было бы рассматривать как некие обоснования, но все они касаются *определений* добродетелей, дружбы, счастья и т. д., а не принятия того или иного жизненно важного решения. Знания же *логосов* добродетелей, согласно Аристотелю, недостаточно для того, чтобы быть добродетельным, о чем говорилось ранее.

Вообще, правильные *логосы* можно обосновывать, но об этом Аристотель пишет не в «Никомаховой этике», а в «Риторике». Ритор для того, чтобы убедить аудиторию (будь то суд, или народное собрание) в правильности того или иного решения или же в правильности того или иного «правильного *логоса*», прибегает к риторическому силлогизму, т. е. *энтимеме*. Но даже если «правильные *логосы*» предлагаются в качестве недоказанных, Аристотель не называет их *без-логосными* (в смысле – необоснованными); их обоснование не необходимо, ибо они открываются рассудительному человеку благодаря «оку [души]».

#### § 4. «Око души» и ум

Аристотель говорит об «оке [души]» в *EN* лишь дважды: в VI xi 1143b11–14 и xii 1144a29–36, – и тем не менее это словоупотребление представляется нам важным. Вообще Аристотель употребляет в своих трактатах два слова, так или иначе указывающих на «глаза»: ὀφθαλμός (глаз) и τὸ ὄμμα (око). Судя по всему, во множестве случаев (особенно в трактатах биологического цикла) он употребляет эти слова как синонимы. Однако есть особенные контексты, в которых Аристотель последовательно употребляет лексему τὸ ὄμμα, которую мы предпочитаем переводить как «око» (во *мн. ч.* – очи); один из таких контекстов в данном случае представляет для нас интерес.

В *EN* VI xi 1143b11–14 Аристотель, имея в виду *пресвиторов*, пишет, что «они, благодаря тому, что опыт дал им “око” (ὄμμα), видят [все] пра-

вильно», а в хii 1144a29–36 он пишет, что «[способность к изобретательности] становится этим укладом души [т. е. рассудительностью], благодаря тому “оку”...». Отметим, что сам Аристотель не употребляет выражение «око души», он говорит просто об «оке». Выражение «око души» появляется в переводах *EN VI* хii 1144a29–36: У. Д. Росс дает перевод *eye of the soul*, а Н. В. Брагинская – «око души»<sup>1</sup>. Выражение «око души» (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) встречается у Платона. Так, в «Софисте» он пишет (254a8–b1):

Философа же, который постоянно обращается разумом (διὰ λογισμῶν) к идее бытия (τὸ ὄντος), напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: духовные очи (τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα – очи души. – *Е. О.*) большинства не в силах выдержать созерцания божественного (пер. С. А. Ананьина<sup>2</sup>).

А в «Государстве» Платон пишет (533c7–d4):

Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα – око души. – *Е. О.*) и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали (пер. А. Н. Егунова<sup>3</sup>).

В обоих случаях Платон называет «оком души» тот «орган», которым душа предается диалектике, лишенной всякой чувственности. В то же время в «Государстве» VI 510b4–511e5 Платон, ведя речь о восхождении души от предположений к беспредпосылочному началу «без помощи икон», говорит об уме и мыслимом, но не об «оке души». Получается, что «око души» оказывается у Платона метафорой, обозначающей ум. А так ли это у Аристотеля? Отождествляет ли Аристотель ум и «око»? За «оком», которое поминает Аристотель в связи с рассудительностью, так или иначе стоят ум, добродетельный нрав, жизненный опыт. И тем не менее мы считаем, что он не отождествляет их, у Аристотеля ум и «око [души]» – нечто разное. Чтобы показать это, надо ответить на вопросы: а зачем Аристотель вводит еще и «око [души]»? почему ему не хватает тех пяти разумных укладов души, которые он рассматривает в *EN VI*?

Напомним, что, согласно Аристотелю, добродетель указывает человеку цель, а рассудительность позволяет найти средства достижения этой

---

<sup>1</sup> *Aristotle. Nicomachean Ethics / Nicomachean Ethics / Tr. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952. V. 9; Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.*

<sup>2</sup> *Платон. Соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 2.*

<sup>3</sup> *Платон. Соч. ... 1994. Т. 3.*



цели. Во фрагменте *EN VI xii 1144a29–36* Аристотель называет «око» в связи со способностью «благого человека» видеть наилучшее, т. е. в связи с целью. Однако одно дело – конечная цель, например быть счастливым, быть здоровым, и другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Реализация конечной цели распадается на необходимость достижения множества частных целей. И вот здесь, применительно к частным целям, Аристотель говорит уже не о неком «оке», а об уме.

Дело в том, что Аристотель различает два варианта *праксиса*, т. е. *движение* и собственно *праксис*. Он рассматривает это различие в *Met. IX 6*. С одной стороны, есть *праксисы* с внешней для себя целью; цель в данном случае выступает в качестве предела движения, посредством которого осуществляется данный *праксис*. Например цель похудения – худоба (худоба – предел похудения как движения), цель обучения – обученность (обученность – предел обучения как движения) и т. д. С другой стороны, есть *праксисы*, которым внутренне присуща цель, и которым не присущ предел. Например: человек смотрит и вместе с тем видит; поступает рассудительно и вместе с тем рассудителен; помыслил и вместе с тем мыслит (1048b18–35). В этих случаях сам *праксис* выступает в качестве цели; для таких *праксисов* нет предела. Именно их Аристотель называет собственно *праксисами*, а *праксисы*, направленные на внешнюю цель, т. е. *праксисы*, имеющие для своего движения предел, он иногда называет «праксисами», а иногда замечает, что это не *праксисы*, а «движения». В конечном итоге Аристотель называет *праксисы*, сами выступающие в качестве цели, «деятельностью» (ἐνέργεια) и тем самым противопоставляет «деятельность» и «движение»<sup>4</sup>.

В *De An. III*, материалы которой мы рассматривали в (V. 1), по крайней мере однажды учитывается дистинкция «деятельности незаконченной и законченной»: так в этой книге Аристотель называет дистинкцию движения и деятельности (7, 431a6–7). Однако в данном случае Аристотель учитывает эту дистинкцию исключительно в связи с переходом познавательной способности в деятельное состояние, например, человек посмотрел и видит.

---

<sup>4</sup> В связи с этим последним противопоставлением напомним, что вообще Аристотель говорит о «деятельности» или же «осуществлении» (ἐνέργεια) в нескольких смыслах: в случае отношения материи и сущности материя – возможность (δύναμις), сущность – осуществление (ἐνέργεια) возможности; в случае отношения способности к тому или иному движению и самого движения способность к движению – возможность (δύναμις), само движение – осуществление или деятельность (ἐνέργεια); в случае же собственно *праксиса* деятельность (ἐνέργεια) противоположна движению.

Движения же «по месту» людей и животных, о которых Аристотель ведет речь в *De An.*, имеют цель как предел. А в *EN VI*, материалы которой мы рассматриваем в (V. 2) и (V. 3), Аристотель ведет речь именно о *праксисах* как деятельности человека, т. е. о таких *праксисах*, которые сами выступают в качестве цели. В качестве цели человеческой деятельности в конечном итоге выступают добрая жизнь и счастье. В *Met. IX 6* Аристотель называет именно их целями *праксисов* как деятельности: у человека в данный момент жизнь складывается добро, и тем самым он ведет в данный момент добрую жизнь, т. е. благоденствует; человек в данный момент испытывает счастье, и тем самым он счастлив (1048b25–26). Вот здесь и встает вопрос о том, как и чем (какой способностью или укладом души) мы познаем цель *праксиса*. В случае *движений* мы усматриваем цель с помощью практического ума (цель в данном случае должна совпадать с предметом стремления), – а в случае *деятельности* чем мы познаем внутренне присущую ей цель? Аристотель, во-первых, говорит, что цели для *праксиса-деятельности* ставит добродетель, а во-вторых, обращается к такой метафоре как «око [души]», наличие которого и позволяет человеку понимать и усматривать цель *праксиса-деятельности* в самой добродетельной *деятельности*. Поступая рассудительно, человек тем самым становится (или продолжает быть) рассудительным; это и есть наилучшее, т. е. цель рассудительности. В данном случае мы не ведем речь о теоретическом уме, который у Аристотеля оказывается еще дальше от «ока [души]», чем практический ум.

Истина рассудительности, т. е. практическая истина, не предполагает соотнесения рассудительности с чем-то внешним для себя (в отличие от теоретической истины), она не предполагает референта или же корреспонденции, она не относится к истинам корреспондентного типа. При всем при том рассудительность так или иначе сопряжена и с добрыми решениями, а следовательно, и с расчетливостью, поэтому так или иначе она связана и с некими движениями. Мы уже отмечали, что одно дело – конечная цель, другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Например: цель – быть счастливым; одно из условий счастливой жизни – здоровье; чтобы быть здоровым, надо пить чистую воду и питаться, например, легким мясом; утоление жажды или утоление голода – движения, имеющие цель как свой предел. Человек не стал пить грязную воду, поступил рассудительно и тем самым стал (или остался) рассудительным. Однако при этом он так или иначе применил «практический силлогизм». Правильность практического силлогизма предполагает и правильное узнавание чистой воды, т. е. единичного по числу. Таким образом, рассудительность, исходя из некоего «ока», не ограничивается им, а прибегает и к практическому уму.

А что пишет Аристотель о практическом уме в связи с рассудительностью? До сих пор мы имели в виду высказывания по поводу *ума*, как теоретического, так и практического, которые Аристотель делает в *De An.* III; в *EN VI* он также несколько раз высказывается по поводу *ума*. Приступая к чтению и истолкованию соответствующих фрагментов, отметим, что вообще Аристотель в своих многочисленных сочинениях многократно заговаривает об уме, и тем не менее какого-либо стройного и убедительного истолкования его учения об уме не получается. Поэтому и в данном случае мы не претендуем на исчерпывающее истолкование места и роли практического ума в контексте аристотелевского учения о рассудительности, а ограничимся комментариями соответствующих фрагментов в качестве «информации к размышлению».

В *EN VI viii* Аристотель сравнивает ум с рассудительностью (1142a25–30):

[Рассудительность] противоположна уму; ибо ум [имеет дело] с терминами, для которых нет *логоса*, а [рассудительность имеет дело] с крайним, для которого нет *эпистемы*, а [есть лишь] *эстетис* (*αἴσθησις*); однако не [*эстетис* как ощущение] своего [для того или иного органа ощущения], а [*эстетис* как чувственное восприятие], благодаря которому мы чувственно воспринимаем (*αἰσθανόμεθα*), что [например] в математике крайнее – треугольник; ибо там будет остановка. Хотя это скорее *эстетис*, чем рассудительность, но это иной вид [*эстетиса*, т. е. это чувственное восприятие, а не ощущение].

Сразу отметим, что, читая этот фрагмент, надо иметь в виду не конечную цель человеческой жизни, т. е. счастье, а те единичные обстоятельства, с которыми имеет дело человек при принятии доброго решения и совершении благого поступка, частные предметы стремлений. Чем стремящийся человек воспринимает единичное по числу: умом, рассудительностью или *эстетисом*? В трактате «О душе» Аристотель однажды замечает, что «ощущение» (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) сходно с «мыслью» (*τῷ νοεῖν*) (III 7, 431a8), что можно прочесть и так, что *эстетис* сходен с умом (впоследствии при рассмотрении истины ума мы прокомментируем это замечание). Однако, когда речь идет о душе как начале и причине движения по месту, у него нет сомнений: предмет стремления усматривается практическим умом (см. например фрагмент *De An.* III 10, 433a13–15, который мы приводили в V. 1). В «Никомаховой этике», судя по всему, такое сомнение возникает. В вышеприведенном фрагменте Аристотель, во-первых, противопоставляет ум и рассудительность, а во-вторых, пытается выяснить отношение между рассудительностью и *эстетисом*. Как нам представляется, главная проблема здесь для Аристотеля – проблема восприятия. Если иметь в виду разделение способов познания, как оно дается в современных учеб-

никах психологии: ощущение, восприятие, представление, понятие, суждение, – то мы бы предположили, что древние греки шли к такому разделению, но движение это было весьма и весьма проблемным. В частности, изначально, судя по всему, не было общепринятым отчетливое разделение ощущения и чувственного восприятия. Вот именно это разделение, с нашей точки зрения, Аристотель и пытается ввести в рассмотрение. Но у него еще нет подходящего слова: как называть чувственное восприятие – рассудительностью или *эстетисом*? Дело в том, что *эстетисом* он называл прежде всего ощущение. Суть рассматриваемого фрагмента сводится к тому, что если мы будем понимать *эстетис* не только как ощущение, но и как *чувственное восприятие*, то уму надо противопоставлять скорее *эстетис* как *чувственное восприятие*, а не рассудительность.

А теперь давайте обратимся к «уму», о котором идет речь в этом же фрагменте. Что такое «термин без логоса», с которым имеет дело ум? «Понятие», как мы его понимаем сегодня, предполагает определение, т. е. *логос*. А может ли быть «понятие» без определения? Здесь уместен и такой вопрос: термин без *логоса* у Аристотеля вообще не может иметь *логоса* (определения), или он вообще-то может быть определен, но пока мы еще его не определили? Мы склоняемся к тому, что Аристотель имеет в виду нечто такое, что может быть поименовано, но не может быть определено, т. е. не может иметь *логоса*. Речь, вероятно, идет о некоей интуиции или даже некоей интенции. Когда же мы примем определение, мы уже будем не просто касаться чего-то умом, а будем иметь *логос*, т. е. окажемся на иной ступени познания. Вероятно, Аристотель наряду с чувственным восприятием имел в виду еще и некое умственное восприятие, которое, судя по всему, не учитывается в современном хрестоматийном ряду психологических ступеней познания. Таким образом, в центре внимания Аристотеля – проблема «восприятия»: сама чувственность (*эстетис*) дает нам восприятие, или же восприятие требует подключения ума? В рассмотренном фрагменте Аристотель исходит из того, что ум и *эстетис* дают нам два разных восприятия: термин без *логоса* и *эстетис* как чувственное восприятие. В *EN VI xi* Аристотель еще раз высказывается по поводу *ума* (1143a35–1143b5):

И ум для обеих крайностей: ибо и для первых терминов и крайних – ум, а не *логос*; [ум] на основании доказательств (ὁ κατὰ τὰς ἀποδείξεις) для неподвижных и первых терминов, [ум] же в практических [действиях] для крайнего, т. е. для того, что может быть [иначе], и для другой [т. е. второй или же меньшей] посылки: ибо оно [т. е. крайнее, то, что может быть иначе] – начала того, чего ради; ибо кафолическое из единичных, о которых надо иметь *эстетис* [как чувственное восприятие], а оно и есть ум (αὐτὴ δ' ἐστὶ νοῦς).

А далее Аристотель подытоживает (1143b9–11):

Вот почему ум – начало и конец [«конец» в смысле «нечто единичное как цель, предмет стремления». – *Е. О.*]; ибо доказательства из них [т. е. из начал] и о них [т. е. о целях].

В этих фрагментах Аристотель, во-первых, противопоставляет теоретический и практический ум, а во-вторых, склоняется к отождествлению чувственного и умственного восприятий; практический ум оказывается просто неким восприятием. Н. В. Брагинская комментирует этот фрагмент так:

Выше (1142a25сл.) *чувство последних данностей*, или единичных конкретностей, было противопоставлено *уму*. Это противоречие не в учении Аристотеля, но в самом языке: и интуитивное постижение начал, и интуитивное постижение единичной конкретности есть “нус” (ум). В последнем значении “ум” = “рассудительность”...»<sup>5</sup>.

Получается, что, когда речь идет о крайнем, о том, что может быть иначе, о единичном, Аристотель связывает с ним то рассудительность, то ум и в то же время противопоставляет рассудительность уму. Н. В. Брагинская находит решение этого словоупотребительного противоречия в отождествлении «ума» (в одном из смыслов этого слова) и «рассудительности». Она обосновывает свой подход следующим образом:

Слова *phronesis* и *phronimos* (рассудительный) за пределами кн. VI Аристотель часто использует в платоновском смысле, близким к *sophia* (разумность, мудрость) и *sophos* (разумный, мудрый). Так, у Платона с неизменными сущностями имеет дело фронесис: *Phaed.* 79d (в пер. С. Маркиша – «размышление»), а у Аристотеля только софия (1140b25 сл.). Проводя в кн. VI различие софии и фронесис, Аристотель ссылается на обиходный язык. Несколько искусственный перевод фронесис в кн. VI как «рассудительность», а не, скажем, «ум» обусловлен необходимостью отличать фронесис от нус («ум»). Впрочем, фронесис иногда выступает как синоним слова «нус», см. 1144b12 и прим. 64 к с. 188. Итак, фронесис – это житейская человеческая мудрость, природный и в то же время развитый ум, умудренность, разумность. Интересно различение практической и теоретической фронесис у Ксенократа: второй вид фронесис совпадает с софией у Аристотеля <...>. Ср. нетерминологическое использование фронесис (далее указывается ряд фрагментов *EN*, в которых встречается такое словоупотребление. – *Е. О.*)<sup>6</sup>.

В платоновской Академии в качестве основного наименования достоинства человеческого ума-разума выступала, судя по всему, «рассуди-

---

<sup>5</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 728–729. Прим. 51 к *EN VI*.

<sup>6</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 726. Прим. 23 к *EN VI*.

тельность» (*фронесис*). Если Ксенократ разделял практическую и теоретическую рассудительность (*фронесис*), то это могло бы свидетельствовать о том, что в то время разделение практического и теоретического разума, что называется, «витало в воздухе»; вопрос был, в частности, в том, как называть то и другое. Аристотель за достоинством практического разума оставил наименование «рассудительность» (*фронесис*), а достоинство теоретического разума назвал «мудростью» (*софией*). При этом мы вполне допускаем, что Аристотель в каких-то местах своих многочисленных сочинений мог употреблять слово «рассудительность» в платоновском смысле (т. е. не различая теорию и практику); но маловероятно, что бы он допустил такое словоупотребление в книге *EN VI*, в которой он осознанно и целенаправленно различает *софию* и рассудительность.

Отождествление у Аристотеля рассудительности и ума, которое усматривает Н. Г. Брагинская, нам представляется спорным. Скорее надо вести речь об отождествлении практического ума и чувственного восприятия. Н. Г. Брагинская в качестве примера такого отождествления ссылается на строку 1144b12. Рассмотрим ее в контексте фрагмента *EN VI xiii 1144b10–17*:

Это же, наверное, видно при таком сравнении: как сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум (здесь *Н. Б.* делает прим. 64, которое мы рассмотрим далее. – *Е. О.*), он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей], и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова (добродетелью в главном смысле. – *Е. О.*). Следовательно, подобно тому как у производящей мнения части души есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая – в собственном смысле слова, а из них та, что добродетель в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности (пер. Н. Г. Брагинской).

Н. Г. Брагинская делает примечание к этому фрагменту (прим. 64): «Ум здесь то же, что ниже (b17) *рассудительность*». Мы прокомментировали главу *EN VI xiii*, из которой взят этот фрагмент (IV. 3) в разделе «Рассудительность и добродетель». Там мы, в частности, писали, что в *EN VI xiii 1144b1–17* (именно на этот фрагмент ссылается Н. Г. Брагинская) Аристотель различает добродетели от природы и добродетели в главном смысле; «добродетелями от природы» Аристотель называет добродетели «без ума», те добродетели, которые могут быть присущи детям, а «добродетелями в главном смысле» – те добродетели, какими они становятся «с обретением ума»; при этом он предлагает следующую аналогию: «добродетель от природы : добродетель в главном [смысле] :: изобретательность :

рассудительность». Из этой аналогии, во-первых, не следует, что добродетели в главном смысле тождественны рассудительности, а во-вторых, если добродетель в главном смысле и есть добродетель «с умом», из этого не следует, что ум тождествен рассудительности. Согласно Аристотелю, добродетель в главном смысле отличается от природной наличием ума, а рассудительность отличается от изобретательности наличием «ока [души]».

Вообще аристотелевское выражение «добродетель с умом» вызывает некоторые вопросы: о каком уме речь? теоретическом или практическом? – вероятно, практическом, – однако и это не очевидно. Аристотель пишет, что «добродетели без ума» присущи детям, а с обретением ума, с возрастом, у людей появляются «добродетели с умом». Возможно, он употребляет здесь слово «ум» нестрого. В предыдущем разделе «Рассудительность и добродетель» мы уже писали, что Аристотель различает добродетель, как мы сказали бы сегодня, наивного и добродушного человека, прежде всего ребенка (добродетель «без ума»), и добродетель как проявление осознанной нравственной позиции, добродетель умного человека, прежде всего взрослого человека (добродетель «с умом»). Возможно, выражением «с умом» Аристотель нестрого указывает на некую осознанность, на некое понимание, т. е. человек «добродетельный с умом» в отличие от ребенка осознает, понимает то, что он делает.

В любом случае, если рассудительность у Аристотеля и имеет какую-то связь с умом, она не тождественна ему. Теоретический ум, как мы покажем впоследствии, Аристотель включает в *софию*-мудрость, а не в рассудительность, а вот дела с практическим умом обстоят более проблемно. Будь практический ум тождественным чувственному восприятию или не тождественным, в любом случае он составляет лишь часть рассудительности (усмотрение частных). В конце концов, если у Аристотеля и есть «противоречие» в *EN VI* в высказываниях об уме, то оно касается положений: ум не есть чувственное восприятие, и ум есть чувственное восприятие, – а не положений: ум тождествен рассудительности, и ум не тождествен рассудительности.

За указанным «противоречием», возможно, стоят определенные онтогносеологические соображения. В *De An.* III 4, 429b10–22 Аристотель, разделяя *эстезис* и ум, различает «что-то» и «бытие чем-то»; в качестве примеров он называет величину ( $\tau\acute{o} \mu\epsilon\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ) и бытие величиной ( $\tau\acute{o} \mu\epsilon\gamma\epsilon\theta\epsilon\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), воду и бытие водой, плоть и бытие плотью. По аналогии с разделением «чего-то» и «бытия чем-то» он и разделяет *эстезис* и ум: *эстезис* воспринимает «что-то», а ум – «бытие чем-то». А как соотносятся *эстезис* и ум как способности души? В данном фрагменте *De An.* Аристотель лишь отмечает, что душа распознает ( $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ) их (т. е. что-то и бытие чем-то)

или другой способностью, или той же, но по-другому. В этом смысле получается, что чувственно мы воспринимаем «нечто», а умственно «бытие чем-то». Если выйти за пределы рассматриваемого фрагмента, то «бытие чем-то» выступает у Аристотеля в качестве *ноэмы* и в конечном итоге *эйдоса*; именно их и «воспринимает» ум. Если Аристотель допускает в *EN* VI хі отождествление *эстезиса* и ума, то, может быть, он исходит при этом из того, что для практической установки разница между «чем-то» и «бытием чем-то» не так уж и важна или даже совсем не важна, ибо усмотрение *эйдосов* присуще прежде всего теоретической установке.

Соотношение чувственно воспринимаемого и *эйдоса* становится проблемой первой философии, т. е. «Метафизики», и дальнейшая «философская судьба» теперь уже теоретического ума зависит от решения метафизических проблем, связанных с *эйдосом* и *энергией*, т. е. с сущностью. А что остается от практического ума в теоретической установке? Как мы воспринимаем единичное по числу в теоретической установке? До сих пор в связи с проблемой «восприятия» мы имели в виду, во-первых, только сочинения *De An.* и *EN*, и, во-вторых, ум и чувственное восприятие. Если же мы выйдем за пределы этих сочинений, то увидим, что вообще-то в связи с проблематикой восприятия и узнавания (которое связано с восприятием) Аристотель ведет речь также и об опыте (*ἐμπειρία*). В теоретической философии Аристотель принимает в качестве воспринимающего и узнающего уклада души именно опыт. Опыт в свою очередь, будучи чувственным восприятием, включает в себя, наряду собственно с *эстезисом*, память и индукцию. Обо всем этом мы подробно писали в нашей статье «Аристотель об *опыте* и *уме* во “Второй аналитике” II 19»<sup>7</sup>.

В сочинении «О душе» Аристотель вообще не упоминает опыт (*ἐμπειρία*), а ум (в том числе практический) отчетливо разделяет с *эстезисом*. В «Никомаховой этике» Аристотель заговаривает об опыте неоднократно. Но в каком смысле? Аристотель употребляет в *EN* слово «опыт» в смысле «жизненный опыт». Жизненный опыт человека многообразен: опытному человеку ведомы многие жизненные ситуации, их возможные последствия, возможные способы влияния на ту или иную ситуацию; однако ему ведомо и иное. Опытный человек видел в своей жизни много вещей и явлений и способен без труда узнавать или же распознавать их. Именно в этом усеченном смысле Аристотель употребляет слово «опыт» в «Аналитиках», т. е. уже в теоретической философии. Если в этике «опыт» у Аристотеля имеет отношение к «оку [души]», то в аналитике «опыт» имеет от-

---

<sup>7</sup> Орлов Е.В. Аристотель об *опыте* и *уме* во «Второй аналитике» II 19 // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003. С. 34–68.



ношение к *эстетису*. При теоретической установке разница между эмпирическим узнаванием чего-то и умо[постижением] бытия чем-то, а следовательно и между *эстетисом* и умом, имеет важнейшее значение.

Таким образом, если Платон называл «оком души» ум, то Аристотель называет «оком» не ум, а нечто другое, что присуще добродетельному, опытному и рассудительному человеку наряду с умом, как практическим, так и теоретическим.

## § 5. София-Мудрость

Аристотель рассматривает *софию*-мудрость дважды: в *EN VI* и *Met. I*, причем по-разному. Фактически мы имеем дело с двумя подходами к *софии*-мудрости. Сначала мы рассмотрим эти подходы порознь, а затем сравним их.

**Аристотель о *софии*-мудрости в *EN*.** В *EN* Аристотель в явном виде пишет о *софии*-мудрости в VI vii 1141a9-b8. Он отмечает, что *софию*-мудрость, во-первых, приписывают мастерам-ремесленникам за наивысшую тщательность (τοῖς ἀκριβεστάτοις – букв. наивысшую точность) и добротность их изделий, а во-вторых, о *софии*-мудрости говорят в более широком смысле (1141a9-16); Аристотель полагает, что *софия* – самая точная (ἀκριβεστάτη) из *эпистем* (1141a16–17). Вообще, он исходит из установки, что чем ближе мысль к началу, тем она точнее. Поэтому и в данном тексте, сказав о наивысшей точности, он тут же заявляет, что «мудрому надо ведать не только то, что из начал, но и *истинствовать* (ἀληθεύειν) о началах» (1141a17–18), т. е. связывает *софию*-мудрость с началами, но не только. Отметим, что в данном случае Аристотель вновь говорит об истине в глагольной форме. С таким словоупотреблением мы уже встречались в *EN VI iii* 1139b 15–18, где речь шла о том, что душа *истинствует* пятью способами: искусством, разумением, рассудительностью, *софией* и умом. Итак, сказав, что *софия*, будучи самой точной из *эпистем* и имея отношение к началам и тому, что из начал, Аристотель подытоживает (1141a18–20):

Так что *софия* была бы умом и *эпистемой*, как бы заглавной (κεφαλῆν) *эпистемой* о самом почитаемом [или же самом ценном] (τῶν τιμιωτάτων).

Получается, что из пяти способов, которыми «душа *истинствует*», Аристотель включает ум и *эпистему* в состав *софии*-мудрости, так что укладов души остается, собственно, три: искусство, рассудительность и *софия*-мудрость, включающая в себя ум и *эпистему*, – а вот способов *истинствования* четыре, ибо, как мы покажем далее, *софия истинствует* двояко, т. е. ум и *эпистема истинствуют* по-разному. В той же *EN VI*

отдельно об *эпистеме* Аристотель пишет в iii, а об уме – в vi. Об *эпистеме* Аристотель говорит следующее (iii 1139b19–24):

Ибо все мы принимаем, что то, что мы разумеем (ὃ ἐπιστάμεθα), не может быть иначе; а то, что может быть иначе, оказываясь вне созерцания, скрывается [от нас, и мы уже не знаем], есть ли оно или нет. Следовательно, то, что разумеется (τὸ ἐπιστητόν), необходимо. Следовательно, вечно, ибо сущее с простой необходимостью – вечно, а вечное не возникло и не уничтожимо.

Далее, Аристотель называет еще некоторые особенности *эпистемы*, а именно: всякая *эпистема* – дидактическая, т. е. передается через обучение; обучение предполагает наличие предпознания; обучение *эпистеме* включает в себя индукцию и силлогизм; *эпистема* есть доказывающий (апо-диктический) уклад души; *эпистема* как доказывающий силлогизм нуждается в недоказываемых началах. А в *EN VI vi* Аристотель, во-первых, пишет (1140b31-32): «...*Эпистема* есть допущение о *кафолическом* (τῶν καθόλου – универсальном) и необходимо сущем...», – а во-вторых, вновь подчеркивает, что у всякой *эпистемы* есть начала. Представляет интерес довод, который он приводит в подтверждение последнего положения: у всякой *эпистемы* есть начала, ибо *эпистема* – в связи с *логосом* (μετὰ λόγου ἄρ ἢ ἐπιστήμη). Тот же самый довод в подтверждение того же положения у Аристотеля находим и в *An. Post. II 19*, 100b5–14:

Так как среди укладов [души], связанных с разумом, которыми мы истинствуем, одни всегда истинны суть, другие же допускают ложь (например, мнение и расчет), истинны же всегда *эпистема* и ум;

и ни один иной род не точнее *эпистемы* кроме ума, начала же доказательств более известные, всякая же *эпистема* – в связи с *логосом* (μετὰ λόγου), –

о началах, во-первых, не было бы *эпистемы*, а во-вторых, так как ни один [уклад] не может быть истиннее *эпистемы* кроме ума, ум был бы о началах;

из этих [дowodов] усматривают, что для начала доказательства нет доказательства, как нет *эпистемы* [о началах] *эпистемы*.

И в *EN VI vi*, и в *An. Post. II 19* из контекста получается, что то, что в связи с *логосом*, не может быть началом; оно должно иметь в качестве начала что-то иное; причем по контексту опять же получается, что это что-то иное должно быть чем-то не *мета-логосным*. И в *EN VI vi*, и в *An. Post. II 19* Аристотель заключает, что начала *эпистемы* познаются умом. Получается, ум – не *мета-логосный*; при этом *эпистема* имеет дело с тем, что не может быть иначе, а ум познает начала того, что не может быть иначе. Отметим, что и во фрагменте *EN VI viii* 1142a25–30, который мы

приводили в (V. 4), говорилось, что «ум [имеет дело] с терминами, для которых нет *логоса*».

Вообще, если иметь в виду, что Аристотель принимает разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, ум должен бы относиться к части души, имеющей *логос*, и в этом смысле быть *мета-логосным*. Однако нам неизвестно, чтобы Аристотель где-либо называл ум *мета-логосным*. Когда речь идет о части души, имеющей *логос*, он говорит о *софии* (например в *EN I vi 1103a1–7*), включающей в себя ум и *эпистему*, а вот когда он говорит о способах истинствования, он говорит порознь об уме и *эпистеме*. Получается, что *софия* – *мета-логосная*, но ум, как начало *софии* – не *мета-логосный*. В определенном смысле с *без-логосностью* мы встречаемся дважды: до *логоса* (питательная часть души) и после *логоса* (ум). И тем не менее мудрый пользуется умом в связке с *эпистемой*. Во фрагменте *EN VI xi 1143a35–1143b5*, который мы приводили также в (V. 4), говорится об уме «на основании доказательств (ὁ κατὰ τὰς ἀποδείξεις) для неподвижных и первых терминов». Отметим, что и рассудительному человеку присуща добродетель в связке с умом, а добродетель тоже *мета-логосная*. Получается, что и мудрый, и рассудительный пользуются умом в связке с каким-либо *мета-логосным* укладом; при этом ум, будучи не *мета-логосным*, оказывается началом того или иного *мета-логосного* уклада.

**Аристотель о *софии*-мудрости в *Met. I*.** В этой главе Аристотель сначала приводит пять допущений о *софии*-мудрости и мудрых людях (982a8–19), а затем поясняет каждое из этих допущений. Мы приведем эти допущения сразу с аристотелевскими пояснениями (допущения и их пояснения приводятся в пересказе, приближенном к переводу):

1) Мудрый понимает всё, насколько это возможно, не имея *эпистемы* о каждом из оного.

*Пояснение* (982a21–23): Разумение всего с необходимостью присуще тому, кто в наибольшей степени обладает (τὸ μάλιστα ἔχοντι) универсальной *эпистемой*: ибо он как-то ведаёт все подлежащее этой *эпистеме*.

2) Мудр тот, кто способен познать трудное, т. е. нелегко познаваемое: ибо чувственное восприятие доступно всем, и нет в нем ничего мудрого.

*Пояснение* (982a23–25): и труднее всего познать универсальнейшее (τὰ μάλιστα καθόλου): ибо оно дальше всего от чувственного восприятия.

3) Более мудрый во всякой *эпистеме* тот, кто более точен и более способен обучать причинам.

*Пояснение* (982a25–30): самые точные из *эпистем* те, которые в наибольшей степени о первых началах: ибо точнее те, которые исходят из меньшего числа начал, нежели говорящие, исходя из приложений (ἐκ προσθέσεως), например арифметика точнее геометрии.

- 4) Среди *эпистем софия*-мудрость скорее та, которая избирается ради (ἐνεκεν) себя и ради ведения, а не ради каких-либо последствий.

*Пояснение* (982a32–982b4): ...Ведение и разумение ради себя в наибольшей [степени] присуще *эпистеме* о самом разумеющемся: ибо тем, кто избирает разумения через себя (δι' αὐτό), скорее всего изберется *эпистема* по преимуществу (τὴν μάλιστα ἐπιστήμην), такова же *эпистема* о самом разумеющемся; самое же разумеющееся есть первое и причины: ибо через них (διὰ γὰρ ταῦτα) и из них иное узнается, а не они через подлежащие...

- 5) И *софия*-мудрость скорее та, что более способна к управлению (ἀρχικωτέρων) прислуживающими (ὕπηρετούσης) *эпистемами*: ибо мудрому должно не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – менее мудрый.

*Пояснение* (982b4–7): ...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т. е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое действие (πρακτέον), т. е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В 1-м положении речь идет о том, что *софия*-мудрость есть универсальная *эпистема*. В *EN VI* Аристотель также включает в *софию* эпистему об универсальном. Однако в 1-м положении из *Met. I 2* добавляется, что мудрый обладает универсальной *эпистемой* «в наибольшей степени (τῷ μάλιστα ἔχοντα)». Во 2-м положении вновь подчеркивается, что мудрый способен познавать не просто универсальное (на языке Аристотеля *кафолическое*), а самое универсальное, универсальнейшее (на языке Аристотеля *самое кафолическое*). В 3-м положении речь идет о том, что *софия*-мудрость связана с наибольшей точностью. В *EN VI* также говорится, что *софия* – самая точная из *эпистем*. А в 4-м положении указывается, что речь идет не просто об *эпистеме*, а об *эпистеме* по преимуществу. Наконец, в 5-м положении *софия* связывается с тем, что должно осуществляться практически (πρακτέον). Это положение представляет для нашей темы особый интерес, поскольку указывает на некую связь теории с практикой.

Итак, Аристотель в *Met. I 2* прежде всего обращает внимание на то, что *эпистема* по преимуществу самая универсальная. Универсальное и частное у Аристотеля соотносительны. Например, если геометрическая фигура – универсальное, то треугольник, квадрат, круг – частное; если треугольник – универсальное, то разносторонний треугольник, равнобедренный, равносторонний – частное; в качестве универсального может выступать и, например, равнобедренный треугольник, если мы будем соотносить его с единичным чувственно воспринимаемым треугольником. Универсальное у Аристотеля не выходит за пределы предмета той или иной *эпистемы*, например за пределы арифметики, геометрии, оптики, акустики

и т. д., т. е. каждая *эпистема* имеет свои *универсалии*. А универсальнейшими Аристотель называет такие отвлечения, как, например, «сущее» и «единое» (*Met.* III 4, 1001a20–22). Сюда же следовало бы отнести и состояния единого и сущего, поскольку они единое и сущее, т. е. метакатегории: иное и то же, другое и то же по числу, различие, несходное и сходное, неравное и равное и т. п. Метакатегории, будучи универсальнейшими или же универсалиями по преимуществу, выходят за пределы всякой частной *эпистемы* и распространяются на все сущее и единое. Получается, что *эпистемы*, будучи универсальными, занимаются отдельными родами сущего, а *эпистема* по преимуществу, будучи универсальнейшей, – всем сущим. Однако степень универсальности – не единственное отличие первой философии.

Если в *EN VI* речь шла о том, что в *софию*-мудрость наряду с умом входит всякая *эпистема*, то в *Met.* I 2 неоднократно подчеркивается, что к *софии* относится не всякая *эпистема*, а некая *эпистема* по преимуществу, не только точнейшая, но и универсальнейшая. В то же время в *Met.* I 2 не указывается, что наряду с *эпистемой* в *софию* входит ум. Если в *EN* Аристотель пишет, что о началах *эпистемы* нет *эпистемы* (то же самое он пишет и в *An. Post.*), то в *Met.* он утверждает, что *софия*-мудрость есть некая *эпистема* о началах и причинах (*Met.* I 1, 982a1–3). Получается, что в *EN* (и *An. Post.*) он говорит об *эпистеме* и уме, а в *Met.* – об *эпистеме* и *эпистеме* по преимуществу.

**Сравнительный анализ двух аристотелевских подходов к *софии*-мудрости.** Сравнивая аристотелевское понимание *софии*-мудрости в *EN* и *Met.*, надо иметь в виду следующее. Во-первых, в своих сочинениях Аристотель рассматривает *эпистему*-разумение в двух отношениях: (1) как уклад и расположение души и (2) как соотносённость с тем, что разумеется<sup>1</sup>. В «Топике» в разных местах Аристотель называет в качестве рода для *эпистемы* то допущение, то уклад души: допущение как род для *эпистемы* подчинено более высокому роду, в качестве которого Аристотель принимает познавательный уклад души. Однако в той же «Топике» Аристотель относит *эпистему* к категории «соотносённость» (πρός τι) (IV 1, 120b36–121a9), но в качестве рода принимает для нее «уклад и расположение» (ἔξις и διάθεσις) (IV 1, 121b24–122a2). Дело в том, что он рассматривает *эпистему* в двух отношениях: как вид (т. е. как *эпистема*) она относится к тому, что стало или может стать ее предметом, а ее род (т. е. как уклад) относится к душе (IV 4, 124b32–34):

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008. Т. 6, вып. 2. С. 149.

...Не необходимо, чтобы [вид] сам по себе и по роду говорился относительно (πρὸς) того же: ибо разумение (ἐπιστήμη) говорится относительно разумеющегося (ἐπιστητοῦ), а уклад (ἔξις) и расположение (διάθεσις) [говорятся относительно] не разумеющегося (ἐπιστητοῦ), а души.

В *EN* Аристотель рассматривает ум, *эпистему* и *софию* как разумные уклады души, а в *Met.* он рассматривает *эпистему* и *софию* как соотносительности с тем, что разумеется, т. е. он рассматривает их предметы. Здесь уместно предположить, что категория *соотносительности* связана именно с *софией*-мудростью, но не с рассудительностью. Ибо рассудительность, как мы писали выше, связана с *праксисом*, а не движением. Следовательно, она имеет дело с внутренней целью, а не внешней, и поэтому ни с чем внешним не соотносится. Если в *EN* Аристотель рассматривает *софию* как уклад души, он выясняет прежде всего, какие уклады и тем самым какие способы *истинствования* душа включает в себя. Если в *Met.* он рассматривает *софию* как соотносительность, он выясняет прежде всего, с чем она соотносена, т. е. ее предмет.

Во-вторых, осмысление предмета *софии*-мудрости как первой философии порождает онтологию. Онтология Аристотеля включает в себя множество дистинкций, среди которых есть и такие: сущность и категориально присущее сущности; категориально присущее сущности может быть присуще по совпадению или само по себе; само по себе присущее может быть присуще в сути или сопутствовать. Для нашей темы представляет особый интерес именно последняя дистинкция: присущее в сути (ὅσα ὑπάρχει ἐν τῷ τί ἐστίν) и сопутствующее само по себе (τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα), – ибо, согласно Аристотелю, присущность в сути не доказывается, а сопутствование доказывается<sup>2</sup>. В первом приближении можно сказать так: то, что входит в определение, присуще в сути, а то, что в определение не входит, но присуще с необходимостью, сопутствует само по себе. В качестве примеров можно привести следующее: человек есть животное с кровью с легким с кровью двуногое (именно так Аристотель определяет «человека» в *Hist. An.*<sup>3</sup>) – здесь мы имеем дело с присущим в сути; сумма внутренних углов, равная двум прямым углам, присуща треугольнику – здесь мы имеем

---

<sup>2</sup> Более подробно вопрос о двух типах предикации у Аристотеля мы рассмотрели в статьях: Орлов Е. В. Аристотелевский эссенциализм и проблема «формулировки проблем» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия и право, 2004. Т. 2, вып. 1. С. 161–169; *Он же*. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 41–46.

<sup>3</sup> Орлов Е. В. Элементы систематизации в «Истории животных» Аристотеля // Философия науки. 2006. № 3. С. 3–38.

дело с сопутствующим самим по себе. Первая философия Аристотеля как *эпистема* по преимуществу так или иначе имеет дело с присущим в сути, а просто *эпистема* – с сопутствующим самим по себе (исключение составляет сопутствующее само по себе метакатегориям; такое сопутствование относится к первой философии).

Аристотель в явном виде ставит, обсуждает и решает проблему, касающуюся отношения к предмету *софии*-мудрости присущего в сущности и сопутствующего самого по себе, в качестве одной из исходных диалектических проблем в *Met.* III 2, 997a26–32 и XI 1, 1059a30–34<sup>4</sup>. Для нас представляет особый интерес тот факт, что при обсуждении и решении этой проблемы он различает две *софии*: «*софию* о сопутствующем» (σοφία ἢ περὶ τὰ συμβεβηκότα) и «*софию* о сущности» (ἢ τῶν οὐσιῶν) (1059a32–34). С учетом этой дистинкции есть основания считать, что в *EN* Аристотель имеет в виду доказывающую *софию* о сопутствующем (*эпистема*), а в *Met.* – недоказывающую *софию* о сущности (*эпистема* по преимуществу). Мы исходим из того, что предмет недоказывающей *софии* о сущности (*эпистемы* по преимуществу) включает в себя (1) теологику и (2) учение о началах сущего и единого, поскольку они сущее и единое. Второе из этих учений, а именно учение о началах сущего и единого, поскольку они сущее и единое, мы бы назвали онтологией; оно включает в себя:

1) опровергающее доказательство самого достоверного начала всякого доказательства; речь идет так или иначе о законах тождества и запрещения противоречия;

2) о сущности вообще; в конечном итоге в качестве первой сущности Аристотель признает *эйдос*, правда, понятый иначе по сравнению с Платоном;

3) об энергийно- и динамически сущем;

4) о сущем как истине и не-сущем как лжи, а также об истине и неведении *энергийно*-сущего;

5) о самих по себе состояниях единого и сущего, поскольку они единое и сущее; к таким состояниям относятся «иное (τὸ ἄλλο) и то же (или же иное и само)», «другое (τὸ ἕτερον) и то же по числу», «различие», «несходное (или же неподобное) и сходное (или же подобное)», «неравное и равное», «противность», «различие рода», «другое и то же по виду», «другое и то же по роду» (а также «то же и не-то же») и т. д.; мы предпочитаем

---

<sup>4</sup> Анализ указанных текстов Аристотеля см. в кн.: Орлов Е. В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996. С. 41–42. Эта проблема рассматривается в данной книге как 1-я часть IV исходной проблемы «Метафизики».

называть их метакатегориями в отличие от категорий (сущность, качество, количество и т. д.).

б) о самом по себе сопутствующем метакатегориям <sup>5</sup>.

Обратим внимание на употребление лексемы *эпистема* (ἡ ἐπιστήμη) Платоном и Аристотелем. Когда Платон в диалоге «Теэтет» обсуждает *эпистему*, он так или иначе имеет в виду проблематику узнавания и определения. При этом Платон, судя по всему, не различает присущее в сути и сопутствующее само по себе. Когда же Аристотель различил присущее в сути и сопутствующее само по себе (т. е. ввел то, что в истории философии стали называть аристотелевским эссенциализмом), употребление лексемы *эпистема* изменилось. Аристотель стал называть *эпистемой* прежде всего доказательство присущности одного другому, т. е. доказательство сопутствующего самого по себе. *Эпистема* стала не определением, а доказывающим силлогизмом. Поскольку всякое доказательство исходит из недоказываемых начал, Аристотель принял положение: о началах доказательства нет *эпистемы*, – в смысле: о началах доказательства нет доказательства. Однако проблематика определения не исчезла. Вопрос: как назвать занятие, касающееся определений? Во «Второй аналитике» Аристотель или указывает, что начала *эпистем*, т. е. доказательств, постигаются умом, или пишет просто об определении (ὁ ὄρισμός) в отличие от силлогизма. В «Метафизике» же присутствует наименование «*эпистема по преимуществу*», которая и занимается в конечном итоге определениями сущностей, вернее, онтологическими основаниями этих определений. Таким образом, в определенном смысле Аристотель сохраняет платоновское словоупотребление.

В-третьих, согласно *EN*, *софия* как уклад человеческой души включает в себя ум и *эпистему*; согласно *Met.*, предмет *софии* как первой философии включает в себя Космический Ум (как предмет теологии) и начала сущего и единого, поскольку они сущее и единое (как предмет онтологии). Правомерно ли здесь усматривать аналогию:

ум : *эпистема* :: Космический Ум : начала сущего и единого, поскольку они сущее и единое?

Для нас ответ на этот вопрос неочевиден. Ум в качестве познавательного уклада человеческой души может принимать участие как в познании

---

<sup>5</sup> См.: Орлов Е.В. Кафолическое... Предложенное истолкование первой философии Аристотеля отличается от общепринятых истолкований прежде всего тем, что при прочтении «Метафизики» мы акцентируем внимание не на категориальной схематике, а на метакатегориальной (метакатегориальная схематика так или иначе участвует при усмотрении *эйдоса*).



Космического Ума, так и в познании начал сущего и единого, поскольку они сущее и единое, а может и не принимать. Обратимся к еще одной исходной проблеме «Метафизики»<sup>6</sup>. Если искомая эпистема о сущностях, то что из двух: о всех сущностях одна *эпистема* или много *эпистем*? Если многие *эпистемы* теоретически рассматривают сущности, то какую сущность должна рассматривать искомая *эпистема*? В *Met.* IV 2, 1004a2–9 Аристотель полагает: будучи *эпистемой* о сущности, искомая *эпистема* не занимается постижением множества сущностей разных родов и видов, а исследует лишь первое для всех сущностей<sup>7</sup>. Мы бы предположили, что ум касается определенной сущности, а не сущности вообще. Знание о сущности вообще, или же о первом для всех сущностей, является продуктом диалектических размышлений, т. е. диалектическими допущениями. Поэтому-то, может быть, Аристотель и не говорит в связи с *софией* как первой философией (*эпистемой* по преимуществу) в явном виде об уме. Ум «включается» тогда, когда нам надо постичь суть какой-то сущности, а не сущности вообще.

А какими познавательными укладами, согласно Аристотелю, человек познает бога, т. е. Космический Ум? Возможные ответы: или допущение, или допущения + ум. Однако, даже если человек каким-то образом умопостигает Космический Ум, отождествляется ли при этом, согласно Аристотелю, человеческий ум с божественным. Мы воздерживаемся от однозначного ответа на этот вопрос.

В *Met.* I 2 Аристотель говорит о *софии* в контексте поиска первой философии, а не таких *эпистем*, как арифметика, геометрия, зоология и т. д. Поэтому «эпитеты», которые он приводит: универсальнейшая, точнейшая, «по преимуществу» – следует «примеривать» именно к первой философии. *Эпистема* по преимуществу не соответствует определению *эпистемы*, ибо не является ни силлогизмом, ни тем более доказательством. Собственно, и наименование «*эпистема* по преимуществу» Аристотель употребляет, судя по всему, лишь однажды, предпочитая в большинстве случаев называть ее первой философией в отличие от просто *эпистемы* (хотя определение первой философии как *эпистемы* о началах и причинах встречается неоднократно). Если обычная *эпистема* начинается с *допущения* непосредственной посылки (допущения присущности одного другому), то *эпистема* по преимуществу, вероятно, имеет какое-то особое

---

<sup>6</sup> Аристотель формулирует и обсуждает эту проблему в *Met.* III 1, 995b10–13; 2, 997a15–25; XI 1, 1059a26–29. См. также Орлов Е. В. Кафолическое..., – III исходная проблема «Метафизики» (С. 53–54).

<sup>7</sup> Орлов Е. В. Кафолическое... С. 44–45 (в § 5.1.2 третий фрагмент).

отношение к уму. Мы еще не прокомментировали 5-е допущение о *софий*-мудрости, касающееся соотношения теории и практики, но прежде чем обратиться к его рассмотрению, обсудим очень серьезный вопрос об истине ума и *эпистемы*. С нашей точки зрения рассмотрение этого вопроса может дать нам некоторую «информацию к размышлению», касающуюся отношения *эпистемы* по преимуществу к уму.

## § 6. Истина *эпистемы* и ума

Ранее мы уже выяснили, что для рассудительности «истинствовать» – значит «быть рассудительным». Сейчас нам предстоит выяснить, что значит «истинствовать» для *софии*. Аристотель рассматривает вопрос о сущем как истине и не-сущем как лжи в «Метафизике», а именно, в главах VI 4 и IX 10. Проблематика, касающаяся истины и лжи, затрагивается также в *De An.* III 6 при рассмотрении ума. Приступая к этому вопросу, прежде всего надо обратить внимание на то, что Аристотель рассматривает его двояко: для простого и для сложного. Во вторичной литературе, когда ведут речь об аристотелевском понимании истины и лжи, обычно имеют в виду истину и ложь для сложного. Нас же будет в большей степени интересовать истина простого.

Что касается истины и лжи для сложного, то напомним лишь следующее. Истина и ложь, согласно Аристотелю, находятся в разуме человека, а не вовне. Синтезы и разделения вне разума при теоретической установке не зависят от человека. Аристотель пишет (*Met.* IX 10, 1051b3–5):

...Истинствует тот, кто о разделенном (τὸ διηρημένον) думает как о разделенном, а о сложном (τὸ συγκεϊμένον) как о сложном; лжет же тот, кто [думает] противное имеющимся вещам...

Речь идет о том, что не истина выступает в качестве причины бытия, а бытие – в качестве причины истины. В связи с этим сразу встает вопрос о том, что есть «бытие» и «не-бытие» для сложного. Аристотель пишет в *Met.* IX 10, 1051b9–17:

Если одно всегда слагается и [ему] невозможно разделиться, другое всегда разделено и [для него] невозможен *синтез*, а третье может быть противно [т. е. может слагаться и разделяться], то «быть» [значит] слагаться и быть единым, а «не быть» [значит] не слагаться, и быть более многочисленным; а для того, что может быть [противно], то же мнение становится то ложным, то истинным, и тот же *логос* [становится то ложным, то истинным], т. е. может быть иногда истинным, иногда ложным; для того же, чему невозможно быть иначе, [тот же *логос*] не бывает иногда истинным, а иногда ложным, но всегда те же [*логосы*] истинны или [всегда] ложны.

Поясним аристотелевские слова на примерах:

сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам, –

это *λογος* того, что «всегда слагается и [ему] невозможно разделиться», этот *λογος* всегда истинен;

диаметр соизмерим,

что на языке Аристотеля означает: в прямоугольном треугольнике гипотенуза соизмерима с катетом, – это *λογος* того, что «всегда разделено и [для него] невозможен *синтез*», этот *λογος* всегда ложен;

Сократ сидит, –

это *λογος* того, что «может быть противно [т. е. может слагаться и разделяться]», ибо Сократ может и встать, а потом вновь сесть и т. д.; этот *λογος* может быть иногда истинным, а иногда ложным. Итак, для сложного «быть» значит слагаться и быть единым, а «не быть» значит не слагаться, и быть более многочисленным.

А теперь давайте обратимся к простому. Аристотель пишет в *Met.* IX 10, 1051b17–1052a4:

Но что [значит] «быть» и «не быть», а также «истина» и «ложь» для *несинтезируемого* (τὸ ἀσύνθετα)? Ибо [оно] не есть синтезируемое, так чтобы было «бытие», когда слагается, и «небытие», когда разделялось бы, как [например] «белое дерево» или «диаметр несоизмерим»; и истина и ложь будут присущи [несинтезируемому] не сходно с оным. И как истина для него [т. е. несинтезируемого] не та же, так и бытие не [то же]; а истина и ложь суть [следующее]:

«истина» [означает] коснуться (θιγγεῖν) и сказать (φάσθαι), ибо утверждение (κατάφασις) и сказывание (φάσις) – не то же,

«неведение» (ἄγνοεῖν) – не касаться (μὴ θιγγάνειν)

(ибо для сути (τὸ τί ἐστί) ошибки нет, разве что по совпадению; сходно же и для несинтезируемых сущностей (τὰς μὴ σύνθετάς οὐσίαις), ибо [и для них] нет ошибки; и все [они] осуществлены, а не возможны, ибо [иначе они] возникали бы и уничтожались, само же сущее ни возникает, ни уничтожается, ибо из чего-то возникло бы; – относительно того, что есть «бытие как оно [есть]» (ὅπερ εἶναι τι), и осуществленностей (ἐνέρχεται) нельзя ошибиться, а [его можно] мыслить или не мыслить; ищут же их суть (τὸ τί ἐστί), а не *есть ли* такие или не [есть]);

бытие же как истина и не-бытие как ложь, в одном [случае], если слагается – истина, если же не слагается – ложь; [в другом случае] единое, если сущее, так-то (οὕτως) есть, если же не так-то – не есть; истина же – мыслить (τὸ νοεῖν) их; а лжи нет, нет и ошибки, а только неведение, но несходное со слепотой; ибо слепота есть как если бы кто-то вообще не имел мыслительной способности (τὸ νοητικόν).

Итак, для несинтезируемого, т. е. для простого, нет лжи, а есть истина и неведение; при этом «истина» означает «коснуться и сказать», а «неведение» – «не касаться»; для простого «быть» значит «так-то (οὕτως)» быть, а «не так-то (μὴ οὕτως)» значит «не быть». Ключевое значение для истол-

кования аристотелевского понимания истины простого бытия имеют слова «коснуться» (θιγέιν) и «сказать» (φάναι). Что они означают? В данном фрагменте Аристотель в качестве пояснения делает лишь одно замечание: ибо утверждение (κατάφασις) и сказывание (φάσις) – не то же. Однако для нашего понимания его мысли недостаточно этого замечания.

**Аристотелевское употребление глагола «касаться» (θιγγάνω).** Аристотель употребляет этот глагол и производное от него существительное «касание» (θίξις) во многих сочинениях примерно в тех же значениях, в каких употребляется и русский глагол «касаться». Например, в *Phys.* III 2, 202a5–9 говорится, что движущее движет движимое посредством «касания» (θίξει). В *De An.* Аристотель говорит о касаниях применительно к ощущениям. Так, в *De An.* II 11 Аристотель формулирует одну из апорий, касающихся чувства осязания, следующим образом (422b34–423a2):

Находится ли орган осязания внутри или нет или же это непосредственно плоть – это никак не доказывается (δοκεῖ σημεῖον) тем, что ощущение происходит одновременно с прикосновением (θιγγανομένων) (*пер. М. И. Иткина*<sup>1</sup>).

Однако в том же сочинении *De An.* Аристотель употребляет тот же глагол «коснуться» (θιγέιν) и применительно к уму, ум же – бестелесный, так что в этом случае глагол «касаться» употребляется метафорически. В *De An.* I 3, в контексте опровержения положения, что душа, мол, есть величина, Аристотель приводит, в частности, два следующих довода:

407a15–17: А если уму достаточно коснуться (θιγέιν) предмета одною из своих частей, то зачем ему совершать круговое движение или вообще для чего обладать пространственной величиной? (*пер. М. И. Иткина*<sup>2</sup>).

407a17–18: Если же для того чтобы мыслить, необходимо коснуться (θιγόντα) предмета всем кругом, то какое будет иметь значение прикосновение (θίξις) отдельными частями? (*пер. М. И. Иткина*<sup>3</sup>).

Итак, и осязание возникает от касания ощущаемого, и ум касается того, что он мыслит. Как указывалось выше, в трактате «О душе» Аристотель замечает, что «ощущение» (τὸ αἰσθάνεσθαι) сходно с «мыслью» (τὴ νοεῖν) (III 7, 431a8), что можно прочесть и так, что *эстетис* сходен с умом. Сейчас мы пояснили бы это замечание так: в *Met.* IX 10 Аристотель связывает касание с всегда истинным, и в *De An.* III 3 он пишет, что ощущения, свои для каждого органа чувств, всегда истинны (427b11–12); речь идет именно об ощущениях (зрении, слухе, осязании, обонянии, чувстве

---

<sup>1</sup> Аристотель. О душе / пер. П.С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М.И. Иткиным // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

вкуса), а не о восприятиях (как объединениях ощущений в те или иные единства или их разделениях). Получается, что Аристотель связывает касание с исключительной истинностью и применительно к мышлению (τὸ νοεῖν), и применительно к ощущениям, связанным с касаниями (осязанию и чувству вкуса). «Ощущать» и «мыслить (τὸ νοεῖν)» объединяет то, что они имеют дело с простым, а не сложным. Особый интерес представляет для нас аристотелевское употребление лексемы «касаться» в «Метафизике». Так, в *Met.* XII 7 он, ведя речь о Космическом Уме, пишет (1072b19–21):

Ум (ὁ νοῦς) же мыслит (νοεῖ) себя самого на основании сопричастности (κατὰ μετᾱλήψιν) мыслимому (τοῦ νοητοῦ); ибо [ум] становится мыслимым (νοητός), касаясь (θιγγάνων) и мысля (νοῶν), так что ум и мыслимое (νοητόν) – то же [самое].

Итак, когда речь идет о познании сложного, Аристотель употребляет глаголы «слагать» и «разделять», когда же речь идет о познании простого, он употребляет глагол «касаться». Если в *De An.* касание связывается с ощущением и умом, а в *Met.* XII 7 – с умом, то в *Met.* IX 10 Аристотель в явном виде не поясняет: а чем, какими способностями или укладами души человек в одном случае синтезирует и разделяет (в случае сложного), а в другом – касается (в случае простого)? Хотя в *Met.* IX 10 он употребляет субстантивированный глагол τὸ νοεῖν (мыслить), который по общему правилу указывает на действие ума, нам хотелось бы иметь более явный ответ на поставленный вопрос. Сравним разделения, присутствующие в вышеприведенном фрагменте *Met.* IX 10, 1051b9–17, в котором речь шла о бытии и не-бытии для сложного, и разделения, присутствующие в *An. Post.* I 33. Мы свели эти разделения в табл. 2.

Таблица 2

<i>Met.</i> IX 10, 1051b9–17	<i>An. Post.</i> I 33
соотнесенное с укладом души	уклад души
то, что всегда слагается, и чему невозможно разделиться	<i>эпистема</i> , будь то доказывающая или недоказываемая
то, что всегда разделено, и для чего невозможен синтез	
то, что может слагаться и разделяться	мнение
–	ум

В *An. Post.* I 33 Аристотель пишет, что недоказываемая *эпистема* и мнение суть допущения непосредственных посылок: недоказываемая *эпистема*, будучи непосредственной посылкой доказывающего силлогизма,

есть допущение того, что не может быть иначе; мнение есть допущение того, что может быть иначе. А ум, согласно *An. Post.* I 33, есть начало *эпистемы*. В *An. Post.* I 33 Аристотель ведет речь о непосредственных посылках, но вообще «синтезировать и разделять» можно и опосредованное, не посредством допущения, а посредством силлогизма. Получается, что, с точки зрения укладов души, синтезирование или разделение того, что не может быть иначе (будь то непосредственное или опосредованное), осуществляется *эпистемой* (будь то недоказываемой или доказывающей). Синтезирование же или разделение того, что может быть иначе, осуществляется мнением; касание же простого осуществляется умом. Итак, если ограничиться тем, что не может быть иначе, получаем, что душа касается и не касается умом, синтезирует и разделяет *эпистемой*, т. е. *софией*-мудростью как она подается в *EN VI* (*софия* есть ум и *эпистема*). Соответствующий вопрос о *софии* как *эпистеме* по преимуществу, как она подается в *Met.* I 2, пока остается открытым. А теперь обратимся к лексеме *φάσις* (сказывание).

**Что значит «сказывание (φάσις)»?** Переводы этой лексемы в аристотелевских сочинениях мы привели в табл. 3. Аристотель обращается к противопоставлению ἢ φάσις (сказывание) – ἢ κατάφασις (утверждение) при определении *логоса* в *De Int.* 4, 16b26–32:

Речь [*λόγος*] есть такое смысловое (*σημαντική*) звуко сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание (*φάσις*), но не как утверждение (*κατάφασις*) или отрицание; я имею в виду, например, что «человек» что-то, правда, обозначает, но не обозначает, есть ли он или нет; утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют (*προστεθῆ*). Отдельный же слог [слова] «человек» не означает что-либо, точно так же как «мышь» в [слове] «мышь» ничего не означает, а есть один только звук (*пер. З. Н. Микеладзе*<sup>4</sup>).

А в *De Int.* 5 Аристотель добавляет (17a17–20):

Итак, имя или глагол назовем лишь сказыванием (*φάσις*), ибо так не говорит (*εἰπεῖν*) тот, кто намерен выразить (*δηλοῦντά*) что-то словами, чтобы высказаться (*ἀποφάνεσθαι*), все равно, вопрошает ли он или нет, а сам что-то сообщает (*пер. З. Н. Микеладзе*<sup>5</sup>).

З. Н. Микеладзе в комментарии к этому фрагменту отмечает: «Phasis употребляется здесь в смысле предиката самого по себе»<sup>6</sup>. Итак, в данном случае «сказывание (*φάσις*)» есть произнесение (впрочем, возможно и

---

<sup>4</sup> *Аристотель*. Об истолковании...

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. Прим. 4 к *De Int.* 5.

молчаливое припоминание) какого-то слова без утверждения или отрицания. Более того, согласно Аристотелю, *λογος*, например, человека: «животное пешее двуногое», – если к нему не прибавить «есть» или «не есть» остается «сказыванием» (*De Int.* 5, 17a9–15). Однако «сказывания», хотя они и обозначают что-то, ни истинны, ни ложны (*De Int.* 1, 16a13–18), а ведь в *Met.* IX 10 сказано, что мы, «касясь и сказывая», имеем дело с истиной. Может быть, «сказывание» обретает истину благодаря «касанию», а без него оно ни истинно, ни ложно?

Таблица 3

	ἡ φάσις		ἡ κατάφασις	
	<i>De Int.</i> 4, 16b26–28; 5, 17a17–20	<i>Met.</i> IV 4, 1008a9	<i>Met.</i> IX 10, 1051b24-25	
Росс <sup>7</sup>	–	assertion	assertion	affirmation
Кубицкий <sup>8</sup>	–	утверждение	констатирование	утверждение
Экрилл <sup>9</sup>	an expression	–	–	–
Апостол <sup>107</sup>	an utterance	assertion	assertion	affirmation
Иткин <sup>11</sup>	–	утверждение	сказывание	утвердительная речь
Микеладзе <sup>12</sup>	сказывание	–	–	–
Ферт <sup>13</sup>	–	–	saying	affirming
Мэйкин <sup>14</sup>	–	–	stating	affirmation

<sup>7</sup> Aristotle. *Metaphysics* / Tr. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952.

<sup>8</sup> *Аристотель*. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

<sup>9</sup> Aristotle. *Categories and De Interpretatione* / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

<sup>10</sup> Aristotle's *Categories and Propositions* / Tr. with Comm. & Glossary by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1980. Aristotle's *Metaphysics* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979.

<sup>11</sup> Аристотель. Метафизика / пер. М. И. Иткина; ком. А.В. Сагадеева // Аристотель. Соч., 1975. Т. 1.

<sup>12</sup> *Аристотель*. Об истолковании / пер. З. Н. Микеладзе // Аристотель. Соч. ... 1978. Т. 2. С. 91–116, 605–614.

<sup>13</sup> Aristotle. *Metaphysics: Books VII–X* / Tr. by M. Furth. Indianapolis: HPC, 1985.

<sup>14</sup> Aristotle. *Metaphysics: Book Θ* / Tr. with an Int. & Comm. by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Вообще-то Аристотель употребляет лексему *φάσις* (сказывание) не только в противопоставлении с *κατάφασις* (утверждением), но и в противопоставлении с *ἀπόφασις* (отрицанием). В последнем случае *φάσις* оказывается каким-то утверждением. Назовем его условно «утверждающим сказыванием». С таким словоупотреблением мы встречаемся, в частности, в *Met. IV 4*. Из табл. 3 видно, что переводчики по-разному переводят *φάσις* в *De Int. 4-5* и *Met. IV 4*. И в *Met. IX 10* Аристотель употребляет лексему *φάσις*, возможно, в смысле утверждения; правда это не просто утверждение, а какое-то особенное, отличающееся от утверждения как *κατάφασις*. Англо-американские переводчики используют два разных слова для указания на два способа утверждения бытия: *assertion* (*φάσις*) и *affirmation* (*κατάφασις*) (см. табл. 3). В русском языке мы не находим такого второго слова для указания на утверждение, поэтому и употребляем условное выражение «утвердительное сказывание».

**Итак, что значит «касаться и сказывать»?** Возможны два прочтения этих слов: или на утверждение бытия и истину указывает слово «касаться», а «сказывание» ничего не утверждает и не отрицает; или сама лексема *φάσις* означает в данном случае некое «утвердительное сказывание», тогда *κατάφασις* есть утверждение сложного бытия, а *φάσις* – утверждение простого бытия. Мы склоняемся к последнему варианту.

Обратимся к опровергающему доказательству самого достоверного начала всякого доказательства, которое Аристотель дает в *Met. IV*. В одном из вариантов это начало формулируется так (3, 1005b23-25):

Ибо невозможно кому бы то ни было принять бытие и небытие *того же*, как, некоторые думают, говорит Гераклит.

В самом начале опровергающего доказательства Аристотель, излагая точку зрения своих оппонентов, пишет, что они «утвердительно сказывают (*φάσι*), что *то же* может быть и не быть» (4, 1005b35–1006a1). Обратим внимание, глагол «сказывать» сразу употребляется для утверждения или отрицания бытия. Далее в своем доказательстве Аристотель апеллирует к связи значения и бытия, что представляет для нас особый интерес (4, 1006a28-31):

Во-первых, ясно, по крайней мере, что истинно следующее: имя означает бытие (*τὸ εἶναι*) или небытие вот этого (*τοῦτι*), так что не могло бы все иметься так-то (*οὕτως*) и не так-то ...

Мы считаем, что этот довод относится к бытию простого, а не сложного, поскольку речь в нем идет об имени, а не высказывании, и о том, что имеется «так-то». Аристотель употребляет выражение «так-то» (*οὕτως*) в определении именно простого бытия. Выше мы уже отмечали, что для



простого «быть» значит «так-то (οὕτως)» быть, а «не так-то (μὴ οὕτως)» значит «не быть». Интерес для нас представляет то, что само имя, благодаря своему значению, указывает на некое бытие. Приведем еще один аристотелевский довод (4, 1006a31–34):

... Далее, если «человек» означает единое, то пусть он будет «животным двуногим». Говорю же «означает единое» в этом [смысле]: если «человек» – это [т. е. двуногое животное], и был бы какой-то человек, то это [т. е. двуногое животное] будет бытием человеком...

В содержании этого фрагмента надо различать три момента:

значение имени «человек»: имя «человек» означает «животное двуногое»;  
бытие человека: какой-то, т. е. единичный по числу, человек *есть*;  
бытие человеком: «быть человеком» – «быть животным двуногим».

Одно дело – утверждение бытия какого-то человека (т. е. утверждение физического существования человека), и другое дело – утверждение, что «быть человеком» значит быть животным двуногим. Речь идет об аристотелевской дистинкции «бытия чего-то» (τὸ εἶναι τινός) и «бытия чем-то» (τὸ εἶναι τινί) <sup>15</sup>. Мы склоняемся к тому, что «утверждающее сказывание» утверждает именно бытие чем-то, а не бытие чего-то.

В *De Int.* 5, 17a9–15, как мы уже отмечали выше, Аристотель пишет, что *логос*, например человека, остается «сказыванием», если к нему не прибавляется «есть» или «не есть». С. Мэйкин, комментируя *Met.* IX 10, подробно анализирует два возможных истолкования сказывания истины простого бытия: как сказывание *логоса* без прибавления «есть» и как сказывание *логоса* с прибавлением «есть». В конечном итоге он склоняется к истолкованию «сказывания» как сказывания *логоса* с прибавлением «есть». Получается, что человек, касаясь умом несинтезируемых сущностей (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίᾳς), сказывает определение того, чего коснулся <sup>16</sup>. И это, вероятно, наиболее убедительное прочтение. Однако остаются некоторые сомнения, о чем мы скажем несколько слов.

Дело в том, что С. Мэйкин не акцентирует внимание на том, что человек касается простого бытия именно умом. Для нас же этот момент представляет особый интерес. Выше мы уже дважды затрагивали вопрос об отношении ума и *логоса*: ум имеет дело с терминами, для которых нет *логоса* (V. 4); ум как начало *софии* – не *мета-логосный* (V. 5). Сейчас мы бы добавили аристотелевский довод из *Met.* VII 13, 1039a17–19, согласно

---

<sup>15</sup> Мы уже касались этой дистинкции в V. 4. См. также: Орлов Е. В. Кафолическое... С. 201. Прим. 199.

<sup>16</sup> *Aristotle. Metaphysics: Book Θ...* P. 253–260.

которому, если бы сущность была *несинтезируемой* (ἀσύνθετον οὐσία), не было бы ее *логоса*. А ведь в *Met.* IX 10 при рассмотрении истины простого бытия Аристотель ведет речь именно о несинтезируемых сущностях (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας). Если мы касаемся чего-то умом, а сказываем некий *логос*, то как же соотносятся ум и *логос*? В (V. 4) при истолковании аристотелевских суждений по поводу ума в *EN VI* мы уже отмечали, что Аристотель в своих многочисленных сочинениях многократно заговаривает об уме, и тем не менее какого-либо стройного и убедительного истолкования его учения об уме не получается. И в данном случае уверенного и достоверного истолкования соотношения ума и *логоса* применительно к истине простого, а не сложного, не получается. И все же мы позволим себе некоторые суждения на этот счет.

Слова «синтезируемое» и «несинтезируемое» употребляются Аристотелем двояко. Мы можем назвать «простым» (т. е. несинтезируемым) – сущность, а категориально высказываемое о сущности, например высказывание о ее количестве, качестве и т. д., – «сложным» (т. е. синтезируемым). В то же время Аристотель называет «синтезируемой» и сущность (например в *Met.* VIII), имея в виду то, что чувственно воспринимаемая сущность есть синтез элементов (материальных частей, из которых она состоит). Умопостигаемая же сущность в этом случае есть причина синтеза этих элементов. Собственно простой, несинтезированной выступает именно умопостигаемая сущность. Но что мы можем сказать о ней? Лишь ее имя? Ведь всякий *логос* предполагает части. А дело, может быть, в том, что когда мы даем определение сущности, на самом деле мы включаем в это определение некоторые части сущности (или же элементы). Если Аристотель имел в виду именно это обстоятельство, то тогда получилось бы, что он мыслит по принципу: «два пишем, одно в уме», – т. е. познающий человек касается умом простой (умопостигаемой) сущности, а сказывает *логос*, имеющий части. В этом случае *логос* как некий дискурс предполагает в качестве своего начала некую несказанную интуицию (или интенцию).

Итак, *софию*-мудрость Аристотель понимает двояко: или как первую философию (*софия* о сущности), или как ум и *эпистему* (*софия* о сопутствующем). У нас остается не прокомментированным 5-е положение о *софии* из *Met.* I, где она связывается с тем, что должно осуществляться практически (πρακτέον). Мы обратимся к этому положению позднее, уже в контексте сопоставления *софии*-мудрости и рассудительности в системе мышления Аристотеля.

## § 7. София и рассудительность

*София*-мудрость, включающая в себя ум и *эпистему*, оказывается добродетелью *эпистемической* части души, в то время как рассудительность была добродетелью *доксастической* части души. Можно сказать и так: рассудительность есть достоинство практического разума, а *софия* – достоинство теоретического разума, ибо рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе, а *софия* – с тем, что не может быть иначе. В «Никомаховой этике» (VI vii 1141a18–20) Аристотель полагает не только то, что *софия* включает в себя ум и *эпистему*, но и подчеркивает, что *софия* имеет дело с самым почитаемым или же с самым ценным (τὸν τιμιωτάτων). Это важно, ибо касается аристотелевского представления о соотношении теоретического и практического разума. Аристотель недвусмысленно ставит теоретический разум (а значит и первую философию) выше практического (а значит, и этики). Эта позиция встречает неприятие со стороны некоторых современных философов. Так, Г. Г. Майоров пишет:

В классификации наук Аристотеля этика совершенно справедливо, с точки зрения принятых им критериев, отделена от первой философии и включена в класс наук практических («Никомахова этика», кн. VI). Если же учесть, что первая философия у него совпадает с софией, то получается нечто невероятное: из идеи мудрости, а следовательно, из идеи самой философии изымается нравственное ядро, а вместе с ним философия утрачивает и свой нравственный пафос, превращаясь в схоластику<sup>1</sup>.

Вообще Г. Г. Майоров различает три типа философии: софийный, эпистемический и ориентированный на мастерство, изобретательность и ловкость, – которые в конечном итоге соответствуют трем укладам души, учитываемым Аристотелем в *EN VI*: рассудительности, софии и искусству<sup>2</sup>. Отметим, что применительно к Платону и Аристотелю здесь возникают некоторые словесные «накладки», а именно, платоновская «рассудительность» (φρόνησις) оказывается «софийностью», а аристотелевская «софия» – *эпистемой*. Но в целом мы согласны с таким разделением; согласны мы и с тем, что аристотелевский тип философствования можно было бы отнести к эпистемическому. Другое дело, как оценивать эпистемический тип философствования. Г. Г. Майоров пишет:

История эпистемических интерпретаций философии начинается с Аристотеля, хотя предпосылки для такого рода ее толкований сложились столетием раньше в уче-

---

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

нии элеатов – Парменида и Зенона<sup>3</sup>. На самом деле, это – псевдофилософия, отступившая от того первоначального смысла, который придали философии Пифагор, Сократ и Платон...<sup>4</sup>

Мы не разделяем столь нигилистическое отношение к эпистемической философии. С нашей точки зрения, философия *эпистемического* типа имеет, как минимум, не меньше прав на существование, чем философия *софийного* типа. Отметим, что вообще-то существовали и продолжают существовать такие прочтения Аристотеля, при которых практика оказывается у него главнее теории. Рафаэль в свое время изобразил на своей известной картине «Афинская школа философии» Аристотеля с книгой «Этика», а не «Метафизика», тем самым ставя практическое в его философии выше теоретического. И в XX в., по свидетельству К. Барачи, Х. Арэнд и Г.-Г. Гадамер прочитывали Аристотеля так же, т. е. ставили у него практическое выше теоретического<sup>5</sup>. Сама К. Барачи в книге «Этика Аристотеля как первая философия» не принимает позицию этих авторов на том основании, что она не считает возможным однозначно отделить у Аристотеля теоретическое и практическое, или же *софию*-мудрость и рассудительность. Она усматривает у Аристотеля множество включений практических положений в теоретические, и включение самой *софии* в практику, на основании чего и полагает этику Аристотеля как первую философию<sup>6</sup>.

А как сам Аристотель обосновывает свое понимание соотношения теории и практики? Во-первых, он – не антропоцентрист. В *EN VI vii* Аристотель в явном виде пишет, что «человек – не лучшее из того, что есть в Космосе» (1141a21–22), и даже если человек – лучший среди животных, «многие иные природы божественнее человека, например, очевиднейшие, из которых образован Космос [т. е. звезды]» (1141a34–1141b2). Аристотель, судя по всему, признавал божественным прежде всего «звездное небо над головой», а не «нравственный закон в душе». «Нравственный закон» (на языке Аристотеля – «правильный логос») зиждется, согласно Аристотелю, на авторитете людей, а не богов. Во-вторых, Аристотель исходит, вероятно, из *гномы*: «Многознание уму не научает», – в том смысле, что мудрость обретается там, где многообразие сводится к какому-то единству, к чему-то одному и тому же, а там, где сохраняется многообразие, там, где всегда другое, мудрости нет. В этом контексте, с нашей точки зрения,

---

<sup>3</sup> Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта... С. 43.

<sup>4</sup> Там же. С. 21.

<sup>5</sup> Baracchi Cl. Aristotle's Ethics as First Philosophy. N. Y.: Cambridge University Press, 2008. P. 1.

<sup>6</sup> Ibid.

следует прочитывать следующий довод в пользу первенства *софии*-мудрости (теории), а не рассудительности (практики) (1141a22–25):

Если же «здоровое» и «благое» для людей и рыб *другое*, а «белое» и «прямое» всегда *то же*, то и мудрым все бы назвали *то же*, а рассудительным *другое*...

Так, определение «прямого» оказывается достойнее и ценнее усмотрения «блага» для разных животных, и даже для одного и того же человека в той или иной жизненной ситуации (поскольку в каждой жизненной ситуации оно может быть другим). Аристотель не считает, что предложенное им соотношение *софии*-мудрости и рассудительности является чем-то оригинальным, ибо он обосновывает свою позицию ссылкой на обыденное словоупотребление (1141b3–8):

Поэтому Анаксагора, Фалеса и [всех] таких [людей] называют мудрыми, но не рассудительными, когда видят, что своя собственная выгода им неведома; говорят, что они ведают излишнее, удивительное, трудное и *демоническое* (δαμόνια), но бесполезное, [потому] что человеческие блага не ищут.

Так, Аристотель пишет о соотношении *софии*-мудрости и рассудительности в «Никомаховой этике», VI vii. А теперь давайте вернемся к аристотелевским положениям о *софии*-мудрости в *Met.* I 2, пятое из которых осталось не прокомментированным. Напомним его:

(982a16–19): И *софия*-мудрость скорее та, что более способна к управлению (ἀρχικώτεράν) прислуживающими (ὑπηρετούσης) *эпистемами*: ибо мудрому должно не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – менее мудрый.

(982b4–7): ...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т. е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχική τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое действие (πρακτέον), т. е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В этом положении Аристотель пишет о практическом долженствовании (πρακτέον), а значит, мы обращаемся к проблеме соотношения теории и практики. Прежде всего обратим внимание на то, что в данных фрагментах *эпистема* (т. е. *софия* как первая философия) называется ἀρχική (способной управлять), ἀρχικώτεράν (более способной управлять) и ἀρχικωτάτη (самой способной управлять), а подчиненная ей *эпистема* – ὑπηρετούση (прислуживающей; от гл. ὑπηρετέω – служить, услуживать, помогать, содействовать). Однако в *ММ* аналогично говорится и о рассудительности (I 34, 1198a32–b8):

О том, исполняющая ли деятельность (πρακτική) разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е. О.*) или нет, можно сделать вывод из следующего, обратив внимание на ремесла, на строительное искусство например. Как мы говорили, в строительстве участвуют двое: один, называемый архитектором (ἀρχιτέκτων), и

второй – его помощник (ὕπηρετῶν), делающий дом. Но и архитектор, поскольку он создавал дом, также создатель дома. Подобным образом обстоит дело и с прочими видами создающей деятельности. В них участвуют руководитель (ἀρχιτέκτων) и его помощник (ὕπηρετης). Итак, руководитель создает нечто и то же самое создает его помощник. Если и с добродетелями обстоит дело точно так же, а это и вероятно (εἰκὸς) и правдоподобно (εὐλογον), то разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е. О.*) тоже должна быть исполняющим действием (πρακτικῆ). Ведь все добродетели – исполнители действий, а разумность (рассудительность. – *Е. О.*) – это как бы архитектор среди них: как она прикажет, так и действуют добродетели и те, кто им следует. Поэтому раз добродетели [из числа вещей] исполняющих и действующих, то и разумность [т. е. рассудительность. – *Е. О.*] также должна быть исполняющей и действующей [т. е. практической] (*пер. Т. А. Миллер*<sup>7</sup>).

Греческое слово ἀρχι-τέκτων (архитектор) буквально означает ‘управляющий строителями’. Получается, что в *ММ* рассудительность, так же как и *софия*-мудрость в *Met.*, называется «управляющей», у которой, как и у *софии*, есть помощники, слуги (ὕπηρετῶν). И в *EN* Аристотель называет рассудительность и политику как искусство управлять полисом «архитекторскими» (ἀρχιτεκτονικῆ), т. е. управляющими (VI vii 1141b21–24). Получается, что и *софия*, и рассудительность способны к управлению. В чем же их разница? Интересующее нас пояснение можно найти в *ММ* I 34, 1198b9–12:

Требует решения и такой вопрос: первенствует (ἄρχει) ли разумность (т. е. рассудительность. – *Е. О.*) над всем в душе, как на первый взгляд кажется, или нет? Над высшими [свойствами] (βελτιόνων), по-видимому, нет. Над мудростью (τῆς σοφίας), например, она не первенствует (οὐκ ἄρχει). Но, скажут, разумность (т. е. рассудительность. – *Е. О.*) обо всем печется (ἐπιμελεῖται), она – госпожа повелевающая (κυρία ἐστὶ προσταύουσα) (*пер. Т. А. Миллер*<sup>8</sup>).

Итак, над *софией*-мудростью рассудительность не начальствует. Возникает предположение, что *софия*-мудрость – не просто «управляющая» (ибо управляет и рассудительность), а «более управляющая» и даже «самая управляющая», как и уточняется в *Met.* I 2. Однако в *EN* I ii 1094a24–b7 Аристотель называет и политику «главнейшей и самой архитектурской» (κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς). Получается, что Аристотель называет самой архитектурской или же самой способной к управлению и *софию*, и политику. Политикой Аристотель называет и способность жить в полисе, и соответствующее учение. В политику как учение Аристотель включает этику, экономику и собственно политику как учение о причинах сохранения и уничтожения государств. Полис, согласно Аристотелю, первичен по отношению к человеку, благо полиса выше блага отдельного

<sup>7</sup> *Аристотель*. Большая этика / пер. Т. А. Миллер // *Аристотель*. Соч. 1984. Т. 4.

<sup>8</sup> Там же.

человека. Софию как уклад души корректнее сравнивать с рассудительностью, а политику как учение и способность – с *софией* как первой философией (*ἐπιστημῶν* по преимуществу). Так какая же *ἐπιστήμη* самая управляющая – политика или первая философия? Пока оставим этот вопрос открытым, и посмотрим, что еще говорится об отношении рассудительности и софии в Корпусе Аристотеля. Метафорическое пояснение этого отношения дается в *ММ* I 34, 1190b12–20:

Ее (рассудительность. – *Ε. Ο.*), пожалуй, можно сравнить с управителем (ὁ ἐπίτροπος) дома. В самом деле, он – господин (κύριος) всего и всем управляет (διοικεῖ), однако не первенствует (ἄρχει) надо всем, а доставляет досуг хозяину (παρασκευάζει τῷ δεσπότη σχολήν), чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Ε. Ο.*), словно управитель у мудрости (ἐπίτροπός τις ἐστὶ τῆς σοφίας), доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя (σφρονοῦνίζουσα) их (*пер. Т. А. Миллер*<sup>9</sup>).

Итак, рассудительность, будучи практическим укладом души, метафорически говоря, выступает в качестве управляющего при *софии*-мудрости, теоретическом укладе души; рассудительность берет на себя все обыденные и вообще практические заботы, чтобы предоставить *софии* досуг, необходимый ей для созерцания вечного и божественного. В *ММ*, как и в *ΕΝ*, *софия*-мудрость связывается именно с божественным (I 34, 1197b5–10):

... Разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Ε. Ο.*) ниже мудрости (τῆς σοφίας), потому что направлена на низшие предметы: мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным, разумность (рассудительность. – *Ε. Ο.*) – с полезным для человека (*пер. Т. А. Миллер*<sup>10</sup>).

В. В. Бибахин отмечает, что «*ММ* подходит, таким образом, вплотную к теме “теоретической жизни”, которую Аристотель разбирает в конце *ΕΝ*»<sup>11</sup>. В *ΕΝ* X vi–viii Аристотель «в первом приближении» (τόπῳ) разбирает вопрос: что есть счастье. Счастье есть не уклад души, а деятельность (ἐνέργεια), причем не любая деятельность, а деятельность, избираемая ради самой себя, а не ради чего-нибудь иного (vi 1176a33–b6). К таковым относятся как *πραξις* на основании добродетелей (1176b6–9), так и развлечения (1176b9–11). Однако для добропорядочных людей (τῷ σπουδαίῳ) счастье есть только деятельность на основании добродетелей, а не развлечения (1176b24–30). Развлечения относятся к отдыху, а отдых (ἡ ἀνάπαυσις) существует ради деятельности (1176b35–1177a1). Отметим,

<sup>9</sup> *Аристотель*. Большая этика...

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 756. Прим. 26.

что Аристотель не отождествляет досуг и отдых: отдыхает человек ради деятельности, а досуг дает возможность человеку заниматься наивысшей из всех деятельностей, а именно созерцанием (*теорией*). А в начале *EN X vii* Аристотель сообщает самое главное для нашей темы (1177a12–18):

Если же счастье – деятельность на основании добродетели, обоснованно (εὐλογον) [сказать, что] на основании самой высшей (τὴν κραιτίστην) [добродетели], а она была бы [добродетелью] лучшей (τοῦ ἀρίστου) [части души]. [Будет] ли это ум или что-то иное, что, мнится, естественно начальствует, ведет (ἡγεῖσθαι) и постигает (ἔννοιαν ἔχειν) прекрасное и божественное; будучи или само божественным, или божественнейшим из того, что есть в нас, – и эта деятельность на основании свойственной ей добродетели была бы совершенным счастьем. Уже было сказано, что это – созерцательная (θεωρητική) [деятельность].

Далее Аристотель приводит ряд доводов в пользу предложенного понимания счастья. Получается, что сама политика как учение о благе полиса и человека, будучи самой управляющей, в силу определенного понимания счастья и наивысшей добродетели отдает пальму первенства созерцательной (теоретической) жизни, т. е. уму и *софии*-мудрости, и вместе с тем первой философии, передавая ей тем самым и «управление»; так *софия*-мудрость становится самой управляющей *эпистемой*. Конечно, многие из современных читателей усомнятся в прелестях теоретической жизни как наивысшего счастья. Но таков Аристотель – основоположник *эпистемической* философии. Вернемся еще раз к словам Аристотеля и *Met. I 2, 982b4–7*:

...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т. е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχικῆ τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое действие (πρακτέον), т. е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В этом фрагменте выражение «в целом наилучшее во всей природе», с нашей точки зрения, указывает на космический ум, а выражение «благо каждого» – на теоретическую жизнь, на жизнь человеческого ума, в конечном итоге на человеческий ум.

Может возникнуть предположение, что отношение *софии*-мудрости и рассудительности не ограничивается тем, что первая выступает в качестве цели второй. Рассудительность связана с практическими силлогизмами, а они в качестве первой посылки требуют универсальных посылок. Возможное предположение состоит в том, что *софия*-мудрость дает рассудительности первые посылки практических силлогизмов. Однако, если это и так, то лишь в редких случаях. Ибо в большинстве случаев в качестве первых посылок практических силлогизмов принимаются общепризнанные и вероятные посылки, а не истинные и необходимые; а ведь *софия*-мудрость имеет дело с истинным, а не общепризнанным. Далее мы рассмотрим, что Аристотель называет «общепризнанным» и «вероятным».



«**Общепризнанным**» мы называем то, что Аристотель обозначал словом ἔνδοξον. Существующие переводы этого слова у Аристотеля мы привели в табл. 4.

Сам Аристотель об «общепризнанном» (τὸ ἔνδοξον) пишет следующее (*Тор.* I 1, 100b21–23):

...Общепризнанно (ἔνδοξα) то, что мнится (τὰ δοκοῦντα) всем, или большинству, или мудрым, и среди последних или всем, или большинству, или самым известным и общепризнанным (ἐνδόξοις).

«То, что мнится», указывает на мнение (δόξα), которого придерживаются те или иные люди. Мнение же, будучи «продуктом» *доксастической* части души, относится к тому, что «может быть иначе», тем самым «общепризнанное» включает в свое определение «то, что может быть иначе». При обсуждении диалектики Аристотеля во вторичной русскоязычной литературе авторы, имея в виду τὸ ἔνδοξον, обычно говорят о «правдоподобном» и «вероятном». В оксфордском переводе «Топики» У.А. Пикард-Кэмбридж переводит τὸ ἔνδοξον как «opinions that are generally accepted», т. е. как «общепринятые мнения» или же «общепризнанные мнения». Перевод «общепризнанное» употребляет и О. П. Цыбенко (см. табл. 4). Именно этот перевод с нашей точки зрения в наибольшей степени соответствует тому, что Аристотель пишет о τὸ ἔνδοξον в вышеприведенном фрагменте (100b21–23). Поэтому мы будем переводить τὸ ἔνδοξον как «общепризнанное», хотя и переводы «правдоподобное» и «общепринятое» допустимы. Перевод же «вероятное» нам представляется спорным, ибо Аристотель, с нашей точки зрения, различает общепризнанное (τὸ ἔνδοξον) и вероятное (τὸ εἰκός), что мы покажем в дальнейшем. Отметим также следующее: во-первых, во фрагменте (100b21–23) Аристотель называет «общепризнанным» не только то, что мнится, но и людей (речь идет о людях, чья мудрость общепризнанна); поэтому лучше давать перевод именно «общепризнанное», а не «общепринятое». Во-вторых, речь у Аристотеля и в (100b21–23), и во многих других случаях идет не о мнениях, а о том, что мнится, т. е. о предметах мнений, о чем-то *сущем*; поэтому в переводах не надо повсюду к «общепризнанному» добавлять «мнение».

Если попытаться скалькировать греческое слово τὸ ἔνδοξον на русский язык буквально, то получилось бы – *то, что во-мнении*. Это слово, судя по всему, указывает или на то, что *вошло во мнение*, или же *согласуется с существующим мнением*. Противоположно для ἔνδοξον (общепризнанного) *παράδοξος* (парадоксальное). Так, Аристотель, определяя «диалектическую пропозицию» (πρότασις διαλεκτική) как «общепризнанный вопрос» (ἐρώτησις ἔνδοξος), пишет (*Тор.* I 10, 104a8–12):

τὸ ἔνδοξον – общепризнанное				
	Top. I 1, 100b21	An. Pr. II 27, 70a4	Rhet. I 1, 1355a17, 1356b34, 1357a10, 13; II 25, 1402a33	Rhet. I 1, 1368a21
Платонова <sup>12</sup>	–	–	правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди
Пикард-Кэмбридж <sup>13</sup>	opinions are “generally accepted”	–	–	–
Рис Робертс <sup>14</sup>	–	–	probabilities; what seems probable; accepted; generally believed; the ordinary opinions of men	famous men
Фохт <sup>15</sup>	–	посылка, выражающая [ходящее] мнение	–	–
Иткин <sup>16</sup>	правдоподобно	–	–	–
Микеладзе <sup>17</sup>	–	правдоподобная посылка	–	–
Смит <sup>18</sup>	–	an accepted premise	–	–
Цыбенко <sup>19</sup>	–	–	общепризнанное; что характерно; правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди

<sup>12</sup> *Аристотель. Риторика* / пер. Н. Платоновой // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998. С. 739–1012.

<sup>13</sup> *Aristotle. Topics* / Tr. by W. A. Pickard-Cambridge // *Great Books of Western World...* V. 8. P. 143–226.

<sup>14</sup> *Aristotle. Rhetoric* / Tr. by W. Rhys Roberts...

<sup>15</sup> *Аристотель. Аналитики первая и вторая* / Пер. Б. А. Фохт. М.: Госполитиздат, 1952.

<sup>16</sup> *Аристотель. Топика* / пер. М. И. Иткина // Аристотель. Соч. ... 1978. Т. 2. С. 347–531.

<sup>17</sup> *Аристотель. Первая аналитика* / пер. З. Н. Микеладзе // Аристотель. Соч. ... 1978. Т. 2. С. 117–254.

<sup>18</sup> *Aristotle. Prior Analytics* / Tr. with Comm. by R. Smith. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

<sup>19</sup> *Аристотель. Риторика* / пер. О.П. Цыбенко // Аристотель. Риторика: Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 5–148, 181–189.

Диалектическая пропозиция есть вопрос, – общепризнанный (ἔνδοξος) или для всех, или для большинства, или для мудрых, а среди последних или для всех, или для большинства, или для самых известных, – не парадоксальный (μὴ παράδοξος); ибо кто-то полагал бы то, что мнится мудрым, если бы оно [т. е. то, что мнится мудрым] не было противно (ἐναντίον) мнениям большинства.

А в «Риторике» Аристотель пишет о «парадоксальном» следующее (III 11, 1412a24–28):

По той же самой причине приятны хорошо составленные загадки, ибо они – урок и метафора, а также то, что Феодор называет «говорить новое» (τὸ καινὰ λέγειν). Последнее бывает в том случае, когда мысль парадоксальна (παράδοξον) и, как говорит Феодор, не согласуется с прежним мнением (μὴ <...> πρὸς τὴν ἔμπροσθεν δόξαν) ... (пер. О. П. Цыбенко<sup>20</sup>).

Аристотель вводит в *Top.* «общепризнанное» прежде всего для того, чтобы различить аподиктические и диалектические силлогизмы, т. е. доказательства и диалектические рассуждения: доказательство есть силлогизм из истинных и первых посылок, а диалектический силлогизм – из общепризнанных посылок (I 1, 100a27–30). Для нас здесь важно то, что Аристотель в данном случае, различая аподиктические и диалектические посылки, в явном виде противопоставляет истину (ἀλήθεια) и общепризнанное (ἔνδοξον).

Согласно вышеприведенному фрагменту *Top.* I 1, 100b21–23, Аристотель относит «общепризнанное» к тому, что мнится, т. е. так или иначе относит к мнению и *докса*тической части души. В «Никомаховой этике» Аристотель полагает, что истина мнения – правильность, т. е. в некотором смысле противопоставляет истине «правильность», а в «Топике» он говорит об общепризнанности мнений, а не истинности, тем самым противопоставляя истине «общепризнанность». Диалектика не ограничивается ни практикой, ни теорией; диалектика, будучи путем к любому методу, относится и к тому, и к другому. Ранее мы рассматривали *докса*тическую часть души прежде всего в связи с *практичностью* человека, однако, благодаря диалектике, «сфера ответственности» этой части души шире. Мы считаем, что есть основание рассматривать «правильные *логосы*», о которых Аристотель ведет речь в этике, как частный случай «общепризнанного». В качестве свидетельства того, что общепризнанные мнения соответствуют «правильным *логосам*», можно привести примеры общепризнанного, которые рассматривает сам Аристотель в *Top.*, например: друзьям надо творить добро; друзьям не надо творить зло (I 10, 104a22–23).

---

<sup>20</sup> *Аристотель. Риторика* / пер. О. П. Цыбенко...

В *NE* Аристотель ведет речь главным образом о рассудительности, а не о софии, т. е. не о мудрости. В *Top.* же он, имея в виду диалектику, пишет о мудрых людях, а не рассудительных. В данном случае, поскольку диалектика равно относится и к теории, и к практике, противопоставление софии и рассудительности, судя по всему, не так строго, и рассудительный человек оказывается «частным случаем» мудрого человека. Аристотель и в связи с рассудительностью, и в связи с общепризнанным предполагает необходимость «авторитета»: в одном случае рассудительны не все, а только добродетельные и опытные *пресвитеры*, в другом случае общепризнанно то, что мнится мудрым людям; и в том, и в другом случае простому человеку остается выбирать, мнение кого из авторитетов принять как свое. Когда мы говорим об «общепризнанном», надо иметь в виду, что хотя в принятом русском эквиваленте греческого *ἔνδοξον* и присутствует «общее», что должно было бы указывать на «общее» признание, на самом деле то или иное положение может быть признанным не всеми. И Аристотель пишет, что общепризнанно то, с чем согласны или все люди, или только мудрые, а среди последних могут быть согласны с тем или иным положением не все мудрые люди, а только самые мудрые. А кто – самый мудрый, остается решать человеку, ищущему «правильный *логос*». Общепризнанное оказывается общепризнанным, как мы сказали бы сегодня, в рамках «референтной группы» того или иного мудреца, т. е. общепризнанным среди тех, для кого тот или иной мудрец – авторитет.

Итак, Аристотель различает истину и общепризнанное. Возникает вопрос: а почему одно мы принимаем как истину, а другое – лишь как общепризнанное? Определенный ответ на этот вопрос мы можем найти у В. Ф. Асмуса: он различает у Аристотеля знание достоверное и вероятное<sup>21</sup>. Фактически такое разделение соответствует аристотелевскому разделению силлогизмов на доказывающие и диалектические. «Вероятным» у Аристотеля, согласно В. Ф. Асмусу, оказывается то, что мы называем «общепризнанным». В. Ф. Асмус, относя аристотелевское «вероятное знание» к диалектике, пишет:

Предмет Аристотелевской “диалектики” – не сама *истина*, не соответствие знания его предмету, а только отсутствие формального противоречия между терминами обсуждаемого вопроса, а также между положениями, высказанными участниками спора<sup>22</sup>.

Мы исходим из того, что В. Ф. Асмус поясняет здесь «общепризнанное», в отличие от «истины». Вообще, в философии различают коррес-

---

<sup>21</sup> Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высш. школа, 2001. С. 234–237.

<sup>22</sup> Там же. С. 235.

пондентную, когерентную и прагматическую теории истины. Фактически В. Ф. Асмус полагает, что собственно «истиной» Аристотель называет корреспондентную истину, а «общепризнанным» – когерентную истину. Если ограничиться теоретическим разумом, и более того, сравнением аподиктики и диалектики, то с этим можно было бы согласиться. Но если иметь в виду также и практический разум, то возникает осложнение. Мы лично не готовы признать истину рассудительности, как ее трактует Аристотель, когерентной; скорее ее надо было бы отнести к прагматической. Конечно, знатоки Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи найдут, вероятно, множество отличий практической истины Аристотеля от прагматической истины вышеназванных философов, но, тем не менее, сравнивать практическую истину Аристотеля следовало бы именно с прагматической истиной, а не с корреспондентной или когерентной. Вместе с тем мы согласны, что «истинность» чистой диалектики у Аристотеля когерентная, собственно когерентную истинность он и называет в первую очередь общепризнанным, а не истинным. Однако он называет общепризнанным не только когерентно истинное. С нашей точки зрения, различие корреспондентной и когерентной истинности имеет отношение к аристотелевскому различению истины и общепризнанности, но не тождественно ему.

Итак, Аристотель называет «общепризнанным» то, что вообще-то может быть иначе, но всеми людьми, или большинством, или мудрыми, и среди последних или всеми, или большинством, или самыми известными и общепризнанными признается, что нечто обстоит таким-то образом.

**Вероятное.** У нас уже шла речь о том, что Аристотель принял разделение сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе. Однако Аристотель на этом разделении не останавливается и принимает еще и разделение сущего на необходимое, бывающее в большинстве случаев ( $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$ ) и случайное. Отметим, что С. Я. Лурье и В. П. Горан возводят это разделение к Демокриту<sup>23</sup>.

Для нас наибольший интерес представляет «то, что бывает в большинстве случаев», введение которого в рассмотрение существенно осложняет отношение того, что не может быть иначе, и того, что может быть иначе. Аристотель усматривает «то, что бывает в большинстве случаев» и в природе, и жизни человека. При этом он различает эти два варианта «того, что бывает в большинстве случаев». «То, что бывает в большинстве случаев» в поступках и жизни человека, он называет «вероятным» ( $\tau\acute{o} \epsilon\iota \kappa\acute{o}\varsigma$ ), а для природы оставляет выражение «бывающее в большинстве случаев»

---

<sup>23</sup> Горан В. П. Необходимость и случайность у Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984. С. 78–81.

(ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Мы привели существующие переводы τὸ εἰκός (вероятность) в табл. 5.

Таблица 5

	τὸ εἰκός – вероятное		εἰκότως – вероятно
	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a3	<i>Rhet.</i> 1357a34, 1367b31, 1371a13	<i>Rhet.</i> 1370b28
Платонова <sup>24</sup>	–	вероятное, естественно, основание считать	справедливо
Рис Робертс <sup>25</sup>	–	a probability, likely	we can well elieve
Фохт <sup>26</sup>	вероятное	–	–
Микеладзе <sup>27</sup>	вероятное	–	–
Смит <sup>28</sup>	a likelihood	–	–
Цыбенко <sup>29</sup>	–	вероятное, естественно, принято считать	справедливо

Аристотель определяет «вероятное» дважды: в «Первой аналитике» и «Риторике». В *An. Pr.* II 27 он дает такое определение (70a3–6):

... Вероятное (τὸ εἰκός) есть общепризнанное (ἔνδοξος) положение; ибо то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) возникает или не возникает, есть или нет, это и есть вероятное, например ненависть у завистливых или любовь у возлюбленных.

А в *Rhet.* I 2 Аристотель дает следующее определение (1357a34–1357b1):

... Вероятное (τὸ εἰκός) есть то, что возникает в большинстве случаев (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), и не просто, как определяется некоторыми, а касающееся того, что может быть иначе (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν); оно так относится к тому, относительно чего оно вероятно, как кафолическое относится к частному.

В определении «вероятного», которое имеется в *An. Pr.* II 27, в явном виде говорится, что вероятное есть общепризнанное. Однако в том же оп-

<sup>24</sup> *Аристотель.* Риторика / пер. Н. Платоновой ...

<sup>25</sup> *Aristotle.* Rhetoric / Tr. by W. Rhys Roberts ...

<sup>26</sup> *Аристотель.* Аналитики первая и вторая...

<sup>27</sup> *Аристотель.* Первая аналитика...

<sup>28</sup> *Aristotle.* Prior Analytics ...

<sup>29</sup> *Аристотель.* Риторика / пер. О. П. Цыбенко...

ределении Аристотель продолжает: вероятное есть «то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев возникает или не возникает, есть или нет». Получается, что вероятное есть общепризнанное, но не любое общепризнанное, а только то, что бывает в большинстве случаев. Например, если общепризнанно, что «о противных [т. е. о контрарностях] та же эпистема» (пример взят из *Top.* I 10), то из этого не следует, что правомерно сказать, что «в большинстве случаев о противных та же эпистема», ибо общепринято, что «о противных та же эпистема» всегда, а не в большинстве случаев. А в качестве вероятного положения приведем пример энтимемы, т. е. риторического силлогизма, из *Rhet.* II 21, 1394a29–30, 33–34:

Благоразумным кто рожден, тому не следует  
Детей чрезмерно мудрыми воспитывать.  
Таким присуща праздность, кроме этого  
Сограждан зависть возбуждают лютую (*пер. О. Цыбенко*<sup>30</sup>).

О. П. Цыбенко указывает, что эти строки являются цитатой из «Медеи» Еврипида<sup>31</sup>. Еврипид был общепризнанным авторитетом для древних греков. Уже поэтому, если мыслить по-аристотелевски, данные высказывания – общепризнанные. Мы можем сказать: «В большинстве случаев чрезмерно мудрые возбуждают лютую зависть сограждан». Поэтому данное положение, согласно Аристотелю, вероятное. То, что «детей чрезмерно мудрыми воспитывать не надо», подается здесь как общепризнанный правильный *логос*, а в качестве обосновывающего довода приводится еще одно вероятное положение: «чрезмерно мудрым людям присуща праздность и зависть сограждан», – это положение подается как общепризнанное, и вместе с тем оно выражает то, что бывает в большинстве случаев, а не всегда.

То, что общепризнанное и бывающее в большинстве случаев – не одно и то же, подчеркивается и во втором определении «вероятного» в *Rhet.* I 21: вероятное есть, во-первых, бывающее в большинстве случаев, а во-вторых, то, что может быть иначе. Дело в том, что Аристотель принимает «бывающее в большинстве случаев» и для природы, а то, что происходит согласно природе, будь то всегда или в большинстве случаев, он относит к тому, что не может быть иначе. Получаем два варианта «бывающего в большинстве случаев»: то, что в большинстве случаев не может быть иначе (в природе), и то, что может быть иначе, но в большинстве случаев происходит так-то (в жизни человека). Последний из этих вариантов Аристотель и называет «вероятным». Более подробное рассмотрение разницы между двумя вариантами «бывающего в большинстве случаев» увело бы нас в

<sup>30</sup> *Аристотель*. Риторика / пер. О. П. Цыбенко...

<sup>31</sup> Там же. С. 184.

проблематику модальной логики, к рассмотрению которой в данном случае мы не будем обращаться.

В *Rhet.* I 21 в конце фрагмента, в котором дается определение «вероятного», Аристотель в качестве пояснения предлагает аналогию:

вероятное : то, относительно чего оно вероятно :: кафолическое : единичное

В качестве пояснения этой аналогии мы напомним известные положения Аристотеля из 9-й книги «Поэтики» (1451a36–1451b7): поэзия философичнее истории, потому что история повествует нам скорее о единичном, а поэзия о *кафолическом* (т. е. универсальном); история повествует нам о том, что стало, а поэзия о том, что могло бы стать на основании вероятности или необходимости. В этом смысле вероятное относится к тому, относительно чего оно вероятно, так же, как поэтическое относится к историческому. Допустим, что поэт и историк пишут об одном и том же событии. С аристотелевской точки зрения, поэт описывает данное событие так, как в этом случае бывает всегда (необходимо) или в большинстве случаев (вероятно), т. е. универсально, а историк описывает свершившийся единичный факт.

Итак, в мире природы Аристотель рассматривает необходимое, бывающее в большинстве случаев, и случайное, а в мире человека – необходимое, вероятное и случайное. Проблематика «необходимости и вероятности» представляет собой аристотелевский вариант проблематики «необходимости и свободы». Эту проблематику Аристотель рассматривает в *Rhet.* I 10, а также в *EN* III i–v. Обсуждается им эта проблематика прежде всего в юридическом ключе. *Rhet.* I 10 посвящена судебным речам (обвинителей и защитников), связанным с противозаконными поступками людей. Согласно этой главе, люди совершают поступки по семи причинам (1369a5–7): 1) случайно ( $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta\nu$ ); 2) естественно ( $\delta\iota\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ ); 3) принудительно ( $\delta\iota\grave{\alpha}\ \beta\acute{\iota}\alpha\nu$ ); 4) по привычке ( $\delta\iota\grave{\iota}\ \epsilon\theta\omicron\varsigma$ ); 5) по расчету ( $\delta\iota\grave{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\nu$ ); 6) в ярости ( $\delta\iota\grave{\alpha}\ \theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\nu$ ) и 7) из-за вожделения ( $\delta\iota\grave{\iota}\ \epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ ). Эти семь вариантов поступков Аристотель разделяет (1368b32–1369a5) на независящие от человека ( $\mu\grave{\eta}\ \delta\iota\grave{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) (1–3) и зависящие ( $\delta\iota\grave{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) (4–7). Если учесть, что естественные и насильственные поступки философ относит к необходимым (1368b33–37), то получается, что все человеческие поступки он делит на случайные, необходимые и зависящие от человека. А если учесть, что он называет добровольным (1368b9–10:  $\epsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ) все то, что люди творят без необходимости ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ), но ведая, что творят, то все поступки людей делятся на необходимые, добровольные и случайные. Аристотель в *Rhet.* I 2, 1357a22–33 пишет, что совещания и суды касаются прежде всего поступков людей, а поступки людей редко бывают необходи-



мыми; чаще они относятся к тому, что может быть и иначе, но в большинстве случаев бывает так-то. С учетом этих суждений аристотелевское деление поступков на необходимые, добровольные и случайные можно представить и таким образом: необходимые, вероятные и случайные.

Итак, вернемся к сопоставлению софии-мудрости и рассудительности. Для практических силлогизмов в качестве их первой посылки, как правило, человек принимает общепризнанное и вероятное, а не истинное и необходимое. Таким образом, рассудительность непосредственно не привлекает софию-мудрость для принятия своих решений. София-мудрость остается для рассудительности целью, а не средством. Возможен и обратный вопрос, а сама софия-мудрость как-то учитывает рассудительность? Этот вопрос можно задать и иначе: практическое как-то входит в предмет первой философии, и если да, то как? Поскольку первая философия Аристотеля включает в себя теологику и онтологию, то этот вопрос можно было бы задать двояко: для теологии и для онтологии. Нас будет интересовать прежде всего учет практики в онтологии Аристотеля, к рассмотрению чего мы и обратимся далее.

**Мета-логосные и без-логосные способности в онтологии.** Аристотель в своей онтологии учитывает дистинкцию мета-логосных и без-логосных способностей в контексте разделения сущего на основании возможности и действительности (*κατὰ δύνανμιν καὶ ἐντελέχειαν*), а также на основании способности (*κατὰ δύνανμιν*) и деятельности, или же осуществления (*κατὰ τὸ ἔργον, ἢ ἐνέργειαν*). В *Met.* IX 2, 5 Аристотель различает возможности разумные и неразумные. Он пишет в IX 2, 1046a36–1046b4:

А так как одни такие начала [т. е. начала изменения] внутренне присущи неодушевленным [сущностям], а другие одушевленным, [причем присущи] в душе, а [именно] в [той части] души, в которой имеется *логос* (*ἐν τῷ λόγον ἔχοντι*); ясно, что и среди способностей одни будут *без-логосными* (*ἄλογοι*), а другие – *мета-логосными* (*μετὰ λόγου*); поэтому всякое искусство, т. е. творческая эпистема, есть способность, ибо оно есть начало способности изменять в ином или поскольку иное.

Отметим сразу, что в *Met.* IX 2 Аристотель ведет речь не о практических поступках, как в *EN* и *Rhet.*, а об искусствах, т. е. о продуктивной, созидательной деятельности; но при этом он имеет в виду то же разделение души, что и в «Никомаховой этике»: душа, имеющая *логос*, и *без-логосная*. А вот разделение способностей на *мета-логосные* и *без-логосные*, судя по всему, отличается от аналогичного разделения в *EN*. На первый взгляд, речь идет о том же разделении: Аристотель называет в *Met.*, как и в *EN*, *мета-логосными* способностями те, которые относятся к душе, имеющей *логос*, и противопоставляет им *без-логосные* способности. Однако, если в этике (*EN*) это разделение касалось исключительно души, то в первой фи-

лософии (*Met.*) речь идет о сущем, а не о душе, и соответственно о любых способностях (возможностях), а не только о способностях души. Поэтому к без-логосным способностям будут относиться не только способности без-логосной части души, но и все способности неодушевленных существ. В первой философии Аристотель противопоставляет способности души, имеющей логос, всем остальным способностям как одушевленных, так и неодушевленных существ. Об этом свидетельствует фрагмент, следующий за вышеприведенным (IX 2, 1046b4–7):

А все *мета-логосные* [способности] – те же для противных (τῶν ἐναντίων), *без-логосные* же единые для единого, например теплое только нагревает, а искусство врача [приводит и] к болезни, и к здоровью.

В этом фрагменте в качестве примера без-логосной способности Аристотель называет «теплое», которое способно нагревать, а эта способность присуща не только одушевленным существам, например, огонь способен нагревать. Позднее в *Met.* IX 5 Аристотель в явном виде говорит, что без-логосные способности относятся как к одушевленному, так и неодушевленному (1048a4–5). Таким образом, Аристотель вводит в первую философию дистинкцию мета-логосных и без-логосных способностей как онтологическую дистинкцию, а не психологическую или антропологическую, как дистинкцию, касающуюся всего сущего, которому присущи способности.

В чем разница мета-логосных и без-логосных способностей? Аристотель начинает отвечать на этот вопрос в вышеприведенном фрагменте 1046b4–7: «все мета-логосные [способности] – те же для противных (τῶν ἐναντίων), без-логосные же единые для единого». Речь идет о том, что одни и те же мета-логосные способности способны к противным (контрарным) осуществлениям, а без-логосные способности способны только к единому осуществлению; так, если теплое способно только нагревать, то врач способен как вылечить больного, так и навредить ему. А почему такое возможно? Аристотель дает объяснение в IX 2, 1046b7–15:

Причина этого в том, что *эпистема* есть *логос*, а тот же *логос* проясняет вещь и ее лишенность, только не таким же образом, но [в одном смысле проясняет] как бы обе [стороны, т. е. вещь и ее лишенность], а [в другом смысле] скорее присущее [т. е. вещь]; так что и таким *эпистемам* необходимо быть о противных, об одном же [т. е. о присущем] быть самими по себе, о другой [т. е. о лишенности] не самими по себе; ибо в одном случае *логос* самого по себе, в другом каким-то способом того, что по совпадению; ибо противности прояснялись бы отрицанием и удалением; ибо лишенность – первая противность, она же – удаление другого.

Аристотель имеет в виду общепризнанное мнение, которое он принимает в качестве онтологического допущения: «о противных та же эпис-

тема». В данном случае Аристотель имеет в виду не столько теоретическую эпистему, сколько искусство, например, искусство врача. Если врачу ведомо какое-либо заболевание, то ему ведомо и то, от чего это заболевание возникает, и то, чем оно лечится.

Может вызвать некоторое недоумение положение Аристотеля: *эпистема* есть *логос*. При рассмотрении рассудительности Аристотель подчеркивал, что *мета-логосное* и *логос* – не одно и то же; добродетели в главном смысле, т. е. добродетели «с умом», – *мета-логосные*, но не *логосы*. А вот *эпистема* оказывается у Аристотеля и *мета-логосной*, и *логосом*. В каком смысле «*эпистема* есть *логос*»? В (IV. 5) мы уже отмечали, что Аристотель рассматривает *эпистему* в двух отношениях: 1) как уклад и расположение души и 2) как соотносённость с тем, что разумеется. Из двоякого рассмотрения *эпистемы* и следует, что *эпистема* как уклад и расположение души – *мета-логосная*, а *эпистема* как соотносённость с тем, что разумеется, – *логос*. Итак, Аристотель заключает: вообще-то противное не происходит в том же, а вот в случае *мета-логосных* способностей – происходит, ибо противное объёмлется единым началом, а именно *логосом* (1046b15–24). В *Met.* IX 5 он вновь обращается к дистинкции способностей *без-логосных* и *мета-логосных*. Введение онтологической дистинкции возможного и действительного вызывает вопрос: каким образом происходит переход от возможности к действительности, а также от способности к деятельности, и наоборот? – необходимо, не необходимо или как-то иначе? Вообще ответы на эти вопросы Аристотель даёт в «Метафизике», «Физике», «Риторике», «Никомаховой этике» и других работах. Нас же в данном случае интересует прежде всего *Met.* IX 5. В данной главе Аристотель, учитывая дистинкцию способностей *без-логосных* и *мета-логосных*, полагает, что *без-логосные* способности при определенных условиях осуществляются с необходимостью, а *мета-логосные* – не необходимы. Таким образом Аристотель, вводя дистинкцию *без-логосных* и *мета-логосных* способностей, выделяет особую онтологическую область, которой присущи *мета-логосные* способности; так, он выделяет в своей онтологии область человеческого бытия.

Хотя речь в *Met.* IX 2 и 5, как мы уже отметили, идет об *искусствах*, а не *праксисах*, сведение Аристотелем *эпистемы* к *логосу* позволяет отнести это содержание и к тому, что осуществимо в поступке. Ибо «правильный *логос*» также сам по себе указывает на благое, а по совпадению – на злое; ибо ведая, что есть благо, человек тем самым ведаёт и противное. Поэтому человек, ведая правильный *логос*, может поступить по-разному – в зависимости от своего нрава, особенностей переживаемого им момента жизни, исключительности обстоятельств и т. д. Исключения составляют случаи

насилия или же некие «форс-мажорные» обстоятельства, о чем идет речь в «Риторике». Здесь Аристотель в юридическом ключе рассматривает случаи, когда поступки человека необходимы и, следовательно, не подлежат судебному осуждению. Получается, что Аристотель так или иначе учитывает ту проблематику человеческого бытия, которая известна нам по романам Ф. М. Достоевского: разные люди или даже один и тот же человек в одних и тех же условиях способны поступать «с точностью до наоборот», и только насилие может принудить человека поступать определенным образом.

## § 8. Расчетливость как силлогистика

Мы начали рассмотрение «расчетливости» как общего указания на разумные способности души. Далее мы показали, как шаг за шагом Аристотель ограничивает «сферу ответственности» расчетливости, сводя ее лишь к одной из способностей части души, имеющей *логос*. В конечном итоге расчетливость оказывается включенной в рассудительность в качестве аксиологически нейтральной инструментальной способности. Однако есть еще один вариант расчетливости (*логистики*) – мы имеем в виду силлогистику. Каким образом силлогистика относится к рассудительности и *софии*?

Аристотель принимает целый ряд разделений сущего. Если ограничиться теми из них, которые упоминались в этой главе, то он разделяет сущее на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, а также на необходимое, бывающее в большинстве случаев, или вероятное, и случайное. Все эти разделения дополняются разделением способностей на *без-логосные* и *мета-логосные*. Пересечения этих разделений дает нам ряд онтологических областей, или же предметных областей, в том числе области диалектики, риторики, аподиктики и практики. Во всех четырех упомянутых областях Аристотель использует силлогизмы: диалектические, риторические (энтимемы), аподиктические и практические. В одном случае мы, умозаклучая, рассуждаем, в другом – убеждаем, в третьем – доказываем, в четвертом – поступаем. Возникает вопрос: в чем разница между всеми этими силлогизмами?

Современные логики различают логические формализмы и их интерпретации на тех или иных предметных областях. У Аристотеля мы встречаемся с тем же положением дел. Формальная силлогистика, как она изложена в *An. Pr.*, остается одной и той же; разница возникает при ее интерпретации на той или иной предметной области; разница эта касается содержательных характеристик тех или иных посылок и силлогизмов, а не их

формы. Исключение составляют практические силлогизмы, ибо, во-первых, их вторые посылки могут быть единичными, что не соответствует правильной силлогистике, а во-вторых, их заключения (т. е. поступки) сопутствуют принятым посылкам не необходимо.

В *Top. I 1* Аристотель различает диалектические и аподиктические силлогизмы тем, что в первом случае мы принимаем в качестве посылок силлогизма общепризнанные положения, а во втором случае – истинные. «По умолчанию» имеется в виду, что сами силлогизмы (с формальной точки зрения) – одни и те же. Согласно правильной силлогистике, в одном случае общепризнанным посылкам с необходимостью сопутствует общепризнанное заключение; в другом случае истинным посылкам с необходимостью сопутствует истинное заключение. В *An. Pr. I 1* Аристотель различает доказывающие и диалектические посылки несколько иначе. Диалектическая посылка – вопрос, содержащий обе части противоречия, например: следует ли, что начала всего универсальные или нет? В данном случае частями противоречия выступают высказывания: 1) начала всего суть универсальные, 2) начала всего не суть универсальные. А доказывающая посылка – принятие одной из частей противоречия. Например, из противоречия: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, и сумма внутренних углов треугольника не равна развернутому углу, мы принимаем только одну часть, а именно: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, – причем принимаем ее как утверждение, а не как вопрос (24a22–25). При этом в *An. Pr. I 1* Аристотель в явном виде говорит, что эти силлогизмы сами по себе, т. е. с формальной точки зрения, не различаются (24a25–28), различия их ограничиваются содержательными особенностями посылок (24a28–24b12).

О том, что формальная силлогистика, представленная в *An. Pr.*, применяется и в риторике, Аристотель пишет в *An. Pr. II 23–27*. Непосредственно о риторических силлогизмах (энтимемах) он говорит в *An. Pr. II 27*. Эта глава вместе с главами II 23–26 представляет собой своего рода «риторическую вставку» в «Аналитику». Смысл данной вставки в том, чтобы показать, что правильная силлогистика (т. е. совокупность правильных фигур и модусов силлогизмов) имеет равную силу как для доказывающих и диалектических силлогизмов, так и для всех способов риторических уверений ( $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ): риторической индукции (примеров), риторических силлогизмов (энтимем) и т. д. Аристотель в явном виде заявляет об этом в *An. Pr. II 23*, 68b9–13:

... Ныне надо бы сказать, что не только диалектические и доказывающие силлогизмы возникают через указанные фигуры [т. е. через правильные фигуры силлогизмов], но и риторические, и вообще любое уверение ( $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ) каким бы то ни было методом.

Риторические силлогизмы отличаются от диалектических и аподиктических опять же содержательными особенностями своих посылок. В *An. Pr.* II 27, 70a9–11 Аристотель пишет:

...Энтимема <...> есть силлогизм из вероятного или признаков...

И в *Rhet.* I 3, 1359a8 Аристотель пишет:

...Вероятности и признаки – риторические посылки...

«Признаки» (σημεῖον), которые имеет в виду Аристотель, не следует смешивать с признаками в современной логике. Аристотель противопоставляет признак причине. Например, мы можем установить причину бытия или признак бытия чего-либо, или же причину возникновения и признак возникновения чего-либо; признак указывает на бытие или возникновение чего-нибудь, но не на их причину. В качестве признаков аристотелевского типа можно было бы рассматривать медицинские симптомы того или иного заболевания. По общему правилу признаки свидетельствуют о бытии или возникновении чего-либо не необходимо. При аподиктических умозаключениях нам надо подставлять на место среднего термина причину, а при риторических умозаключениях достаточно подстановки признака. При аподиктических умозаключениях нам надо принимать в качестве посылок необходимые положения, а при риторических достаточно вероятных.

Современная, т. е. математическая, логика в значительной степени сводит свой предмет к проблематике логического следования и прежде всего вывода, а также создания различных формализмов для логических следований и выводов. Первым логический вывод в виде силлогизма ввел в научное рассмотрение именно Аристотель. Как мы уже писали в § 1 этой главы, если понимать аристотелевскую логику исключительно как силлогистику, то она восходит скорее к *логизму* (ὁ λογισμός, *calculus*), т. е. расчету, а не к *логосу* (ὁ λόγος). Добавим также, что если *расчет* (ὁ λογισμός) Аристотель рассматривает в основном в связи с практическим разумом, то *со-расчет* (ὁ συλλογισμός) он распространяет и на теоретический разум.

Аристотель – общепризнанный отец логики, однако слово «логика» (ἡ λογική) он не употреблял. Слово «логика» вошло в философское употребление уже после него. Это обстоятельство приводит к тому, что комментаторы и истолкователи философии Аристотеля в зависимости от того, как они сами понимают предмет логики, могут относить к аристотелевской «логике» самое разное содержание из «Корпуса Аристотеля». В то же время никто не отрицает того факта, что отцом логики Аристотель стал прежде всего благодаря созданию силлогистики, ибо остальной проблематикой, которую ряд авторов хотели бы включить в предмет «логики», занимались и другие философы. Если «логику» Аристотеля понимать

прежде всего и главным образом как силлогистику, восходящую к расчетливости, а не к *логосу*, т. е. как логику, то получается, что логика у Аристотеля представляет собой только часть мудрости и рассудительности, только одну из их составляющих: логика присуща мудрости и рассудительности в той мере, в какой им присуща расчетливость и со-расчетливость: более того, силлогистика представляет собой лишь одну из составляющих расчетливости.

\* \* \*

Итак, в связи с проблемой рациональности у Аристотеля следует вести речь о таких укладах души, как рассудительность (ἡ φρόνησις) и мудрость (ἡ σοφία), а также о такой способности души, как расчетливость (τὸ λογιστικόν; отсюда – логика). Важную роль в учении Аристотеля имеет разделение практического и теоретического разума, при этом рассудительность как достоинство практического разума носит инструментальный характер, а конечная цель усматривается «оком души». Аристотель учитывает истинность как корреспондентного, так и когерентного, и прагматического типов. Он разделяет душу на имеющую *логос* и без-*логосную*. *Логос* у Аристотеля – прежде всего речь, а не разум. Особенность аристотелевского понимания рациональности – выделение *мета-логосных* укладов души, т.е. укладов души, как-то связанных с *логосом*, но не тождественных ему.

## ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ В ПАПИРУСЕ ИЗ ДЕРВЕНИ

### § 1. Предварительные замечания <sup>1</sup>

Папирус был найден в 1962 г. среди остатков погребального костра в античном захоронении в некрополе близ узкого горного ущелья Дервени, через которое проходит дорога, ведущая из Фессалоники в Восточную Македонию и Фракию, и ныне хранится в Археологическом музее Фессалоники. На основании монет, сосудов и керамики захоронение датируется концом IV – началом III века до н. э. [*Themelis P., Touratsoglou J.* *Oi taphoi tou Derbeniou.* Athena, 1997. P. 221). Все, что дошло до нас, – это обгоревшая верхняя треть папирусного свитка, и вопрос о том, как он оказался в этом месте, продолжает интриговать исследователей [см.: *Betegh G.* *Papyrus on the Pyre* // *Acta Ant. Hung.* 2002. V. 42. P. 51–66]. Первые колонки папируса сохранились особенно плохо и восстановлены издателями после кропотливого многолетнего труда по собиранию более двух сотен обуглившихся фрагментов и составлению из них того, что может быть хотя бы приблизительно восприниматься как цельный текст <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Эта глава во многом базируется на моем недавнем переводе Папируса [ΣΧΟΛΗ 2.2 (2008), p. 309–335]. Я благодарен доктору Габору Бетегу (Будапешт) за предоставленную возможность прочитать его великолепную книгу еще до ее опубликования, профессору Спиридону Рангосу (Патры) за интересную беседу и статьи, профессору Люку Бриссону (Париж) за подробную дискуссию, во многом определившую мою позицию, а также за присланные им оттиски статей [*Brisson L.*: 1) *Sky, Sex and Sun. The meaning of ἀἰδοῖος/ἀἰδοῖον in the Derveni papyrus* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2003. V. 144 P. 19–29; 2) *Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2009. V. 168. P. 27–39). Данная работа начата в библиотеке Американской школы классических исследований (Blegen Library) в Афинах. За предоставленные великолепную возможность для работы и щедрую финансовую поддержку автор выражает благодарность администрации библиотеки и сотрудникам Фонда А. Онассиса (Афины).

<sup>2</sup> Первые результаты этой работы были представлены в 1993 г. на конференции в Принстоне [*Tsantsanoglou K.* *The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance* // *LM*: 93–127]. Выход в свет долгожданного *editio princeps*



Какой бы мы не придерживались гипотезы о *Sitz im Leben* папируса – был ли он всего лишь «газетой», используемой для разжигания костра, как думал Янко [*Janko R. The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?): a New Translation // Classical Philology. 2001. V. 96. P. 1, note 1*], или же помещен в погребение намеренно (Betegh, см. выше) – из фрагментов первых пяти колонок становится ясно, что содержательно он вполне уместен в похоронном контексте<sup>3</sup>. В тексте упоминаются Эриннии (один раз, а не дважды, как считалось ранее: LM 96; Betegh 75), которые, должно быть, идентифицируются с душами (однако см. KPT 144). Зевсу причисляются обычные в подобных случаях возлияния из воды и молока, однако непонятно, в каком смысле «каплями» (Betegh, см 76; KPT 144). Возможно, упоминаются Эвмениды (также души, см. кол. VI), причем каждому даймону, по-видимому, полагается жертвенная птица – ее надлежит *сжечь*, а также спеть в его честь гимн, «складно» положенный на музыку, что удивительно хорошо соответствует как обстоятельствам находки папируса, так и его содержанию<sup>4</sup>. Разумеется, не следует приравнивать Папирус к таким «погребальным текстам», как орфические золотые таблицы (см. новое исследование: *Graf F., Johnston S. I. Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets. L., 2007*), однако рассматривать его в

---

Папируса из Дервени (*Kouremenos T., Parassoglou G. M., Tsantsanoglou K.*, eds. *The Derveni Papyrus*. Florence, 2006; reviews: *Janko R. (and responses) // Bryn Mawr Classical Review. 2006 (10.29, 11.02, 11.20): <http://bmc.brynmawr.edu>; *Laks A. Rizhai. 2007. IV.1 153–161*) и, вслед за ним, исправленного и подробно комментированного издания Бернабэ (Bern.) позволяют, наконец, по прошествии сорока семи лет после обнаружения, в полной мере оценить эту поистине уникальную находку. См. также: *Dubuis E. (2006). Le papyrus de Derveni renaît de des cendres. URL: <http://www.arsitra.org/yacs/articles/view.php/185>; о готовящемся новом издании с привлечением новых технологий, над которым работают Apostolos Pierris (Патры) и Dirk Obbink (Оксфорд).**

<sup>3</sup> Эта тема заслуживает отдельного исследования. См. *Betegh G. The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation. Cambridge, 2004. P. 64–73* (далее: Betegh), где кратко рассматривается вопрос об авторстве папируса, а также проблема идентификации того культурного и религиозного контекста, в который он может быть помещен; из наиболее важных работ см. *Janko R. The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates, and the authorship of the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1997. Bd. 118. S. 61–94; Idem. The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?): a New Translation // Classical Philology. 2001. V. 96. P. 1–32; *Laks A. Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus // Phronesis. 1997. V. 42. P. 121–142.**

<sup>4</sup> См. также LM 105 (о гимнах Эринниям в погребальном контексте). Габор Бетег замечает, что кровавая жертва немислима в орфическом культе (Betegh 77–78).

контексте «погребального костра», как предлагает Бетег, представляется разумным.

По-видимому, автором был скорее практикующий прорицатель-μάντις (возможно, ὄνειροκρίτης, толкователь снов, τερασκόπος, толкователь знамений, или птицегадатель), пожелавший объяснить некоторые из профессиональных секретов посвященным или же стремящимся к посвящению (что может объяснить апологетический стиль этих разделов и демарш против наемных магов в кол. XX), нежели теолог-теоретик, систематически толкующий религиозный текст. Правда, как видно из последующих колонок, этот религиозный практик загадочным образом весьма интересовался натурфилософией и космологией, однако – вспомним, к примеру, Парацельса, – одно никогда не противоречило другому.

Примечательно, что нигде не упоминаются традиционные боги, вроде Аида и Персефоны; причем, говоря о божестве, автор из Дервени проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса. В то же время он испытывает не вполне объяснимый интерес к «магам» и, вместе с тем, предостерегает своих читателей от шарлатанов:

(Кол. VI)... мольбы и жертвоприношения умиротворяют души, а [песнопения] магов способны устранить наседающих даймонов. А наседающие даймоны – это [мстящие] души. Поэтому-то маги совершают жертвоприношение так, как будто они выплачивают пеню (ποινὴν[v] ἀποδίδόντες). В качестве подношения они льют воду и молоко, из которых изготавливают возлияния (для умерших). Они приносят в жертву неисчислимые хлебцы со многими пупырышками (πολύβφαλα), потому что души также неисчислимы. Посвященные приносят предварительную (первую) жертву Эвменидам, равно как и маги. Ведь Эвмениды – это и есть души. Потому каждый, желающий принести жертву за них богам, должен сначала (пожертвовать) птицу...<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Чтение ὀρνίθειον (как и в кол. II) предположительно, однако петух, голубь и яйца были обычными подношениями Персефоне. См. *Порфирий*. О воздержании 4.16; а также археологические данные, например, терракотовые статуэтки Персефоны с петухом, голубем и яйцами, или погребальная стела с воином, приносящим в жертву птицу (список: LM 104, fnt 16). Лепешки с углублениями (πολύβφαλα πότανα) упоминаются греческими авторами. См.: *Климент Алекс.* Протрептик 2.22.4. См. также интерпретацию описываемого культа в греческом и иранском контекстах в статье Tsantsanoglou, LM 110 сл. По его представлению, в описании ритуалов «магов» речь идет об иранских духах фравашах (fravashis), которые помогали Ахура Мазде поддерживать мир в должном состоянии и бороться против девоу (daevas), стремящихся нарушить заведенный миропорядок; что же касается жертвенного хлеба, то эквивалентом будет иранский daṛun или draona – плоская проколотая ногтем ритуальная лепешка, которая подносилась фравашам и духу Сраоше (Sraosha), игравшему важную роль в процессе суда над душами (примечательно, что с ним ассоциировался петух).

(Кол. XX) [Что же до тех людей, которые верят в то, что они всему научились], лишь наблюдая за таинствами, совершая их [с другими людьми] в городах, то я нисколько не удивлюсь, узнав, что они [ничего] не уразумели. Ведь невозможно только слушая в то же время и изучить сказанное (τὰ λεγόμενα). Поэтому все те, (кто надеется научиться у людей, превративших) отправление ритуалов в свою профессию (τέχνη), заслуживают удивления и сожаления. Удивления потому, что, хотя они и верят в то, что познают, перед тем, как приступить к таинствам, они уходят после их совершения еще до того, как сподобились знания, даже не задавая вопросов, как если бы они поняли что-либо из того, что увидели, услышали или изучили; сожаления же не только потому, что они зря потратили свои деньги, но и потому, что ушли лишенные даже своего мнения (γνώμης). До совершения таинств надеясь достигнуть знания, свершив их, они уходят, лишенные даже надежды...

О мигрирующих мастерах и, в частности, восточных целителях и магах в Греции см. книгу Вальтера Буркерта (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, 1972, 41 сл.). Бетег (Betegh 78 сл.) предлагает рассматривать этих магов в греческом контексте. Jourdan (37) допускает, что в данном случае слово «маги», как это типично для греческого, употребляется в уничижительном контексте. Рассматривая эти колонки, Мартин Уэст<sup>6</sup> считает, что папирус принадлежит к тому типу литературы, которая циркулировала в среде приверженцев эсхатологического культа Диониса (по его обозначению “Orphic-Bacchic cult society”), причем комментарий включает в себя как модернистские тенденции (объясняя орфическую поэму средствами современной комментатору науки), так и архаизирующую, восходящую к восточной традиции комментирования – тем самым «магам», практика которых упоминается в данной колонке.

## § 2. Теогония Папируса из Дервени

В колонке VII, точнее, в утраченной части предыдущей, начинается толкование орфической теогонии. Согласно автору из Дервени,

...[Священное изрекается] в поэме, и невозможно установить словоупотребление (ὀνομάτων θέσιν), хотя все и сказано (явно). Его поэма выглядит странной и загадочной для людей. Однако сам [Орфей] не сообщить спорные загадки хотел, но через загадочное открывал великое. В самом деле, он высказывается таинственно (ἱερολογεῖται, букв. изрекает священное) от первого речения до последнего, как это становится ясно из его хорошо известного (εὐκρινήτωι) выражения: приказывая «запереть двери» (θύρας ἐπιθῆσθαι) ушей (τοῖς ὠσίν), он показывает, что законодательствует не для большинства, но лишь для тех, чей слух непорочен (ἀγνεύοντας, ритуально чист)...

---

<sup>6</sup> West M. Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary // LM 81–90.

Знаменитое орфическое изречение  $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\epsilon \beta\acute{\epsilon}\beta\eta\lambda\omicron\iota$  (fr. 1 Vern.; 334 Kern) перефразируется еще у Платона<sup>1</sup>, а лакуну в начале третьего предложения издатели предлагают заполнить словом  $\acute{\iota}\epsilon\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron$  или  $\acute{\iota}\epsilon\rho\upsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron$ . Первое чтение выглядит естественным, ведь поэму Орфея традиционно называют «Священным речением», причем это же слово встречается несколькими строками ниже; второе чтение отстаивает Цанцаноглу (LM 119), поскольку, по его представлению, в этой части текста речь идет о ритуале и, будучи практикующим жрецом, автор из Девени настаивает на литургическом значении священного текста.

Толкуемая орфическая теогония достаточно хорошо засвидетельствована в других античных источниках и может быть реконструирована на их основе<sup>2</sup>.

До нас дошло три версии орфической теогонии. Первая из них, известная благодаря Аристофану, Платону, Аристотелю и его ученику Евдему (см. West 116 сл.), похожа на тот текст, который комментируется в Папирусе. Две более поздние версии содержались в «Священном слове» в 24 рапсодиях («Рапсодическая теогония», см. West 227 сл.) и том тексте, который Дамаский приписывает «Иерониму и Гелланику» (см. West 176 сл.). Во всех случаях до нас дошли лишь отдельные стихотворные фрагменты, позднейшие пересказы и толкования.

---

<sup>1</sup> *Pur* 218 b:  $\kappa\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\kappa\alpha\tau\epsilon \tau\eta\varsigma \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\phi\omicron\upsilon \mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \beta\alpha\kappa\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma - \delta\iota\delta\ \acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon: \sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\omicron\iota\varsigma \tau\epsilon \tau\omicron\tau\epsilon \pi\rho\alpha\chi\theta\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\omicron\iota\varsigma \nu\acute{\upsilon}\nu \lambda\epsilon\gamma\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma. \omicron\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \omicron\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota, \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\acute{\iota} \tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \beta\acute{\epsilon}\beta\eta\lambda\omicron\delta\ \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\gamma\rho\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma, \pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\upsilon \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\varsigma \tau\omicron\iota\varsigma \omicron\sigma\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\epsilon». См. также: *Плутарх*. Застольные беседы 636 d, где в орфико- и пифагорейском контексте упоминается как «священное слово», так и, со ссылкой на Геродота, «благочестивое молчание». Неопифагорейцы II в. н. э. приписывают это изречение Пифагору. Эти и многие другие параллели перечисляет Бернабэ (Vern. 1–12 и 203–205).$

<sup>2</sup> Это проделывает еще West 68–115 (третья глава), особ. 114–115 (exempli gratia реконструкция), а также, на основе лучшего чтения текста, Betegh, Brisson (LM 149–165, см. также его статьи в сн. 1) и многие другие авторы. См. также критические замечания по поводу Уэста в статье Бриссона (*Brisson L. La theogonies orphiques et le Papyrus de Derveni // Revue de l'Histoire des Religions. 1985. V. 202. P. 389–420*) и его общий обзор эволюции орфики (*Brisson L. Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. 1990 и Tel. II, Bd 36.4. S. 2867–3931*). Наконец, текст восстанавливается в издании орфических фрагментов Бернабэ (Vern.), которое во всех отношениях превосходит раннее собрание Керна. На русский язык эти тексты переведены Лебедевым (1989). Новая реконструкция поэмы выполнена, насколько мне известно, Дэвидом Сайдером (D. Sider), однако этот текст еще не опубликован.

В древнейшей версии, которая может восходить к VI в. до н. э., Эрот рождается из Яйца, которое снесла Ночь. Будучи светоносной сущностью, он дает возможность всем вещам появиться на свет, просто осветив их (что позволило назвать его Фанесом в позднейших версиях). Он – первый явившийся бог, поэтому его называют Перворожденным («Протогоном»). Вслед за Ночью и Эротом идут четыре божества – Уран, Кронос, Зевс и, вероятно, Дионис (если верить Платону, который говорит, что теогония описывает шесть поколений богов). В начале нашей эры теогония претерпела важную модификацию, результат которой нашел отражение в «Священном слове» в 24 рапсодиях. Эта версия явилась результатом аллегорической интерпретации древней версии под сильным влиянием стоицизма, неопифагореизма и среднего платонизма. Именно она известна большинству языческих, иудейских и христианских авторов первых веков нашей эры, и главной ее особенностью является то, что в ней в качестве первого божества Ночь сменил Хронос (Время). В этой версии исследователи склонны находить иранские влияния, а в Хроносе видят бога митраизма с головой льва. Порождение божественных сущностей триадами и интерпретация этого процесса привлекала гностиков, ранних христиан и философов-неоплатоников. Хронос породил Эфир, Хаос, а затем Яйцо, из которого появился Фанес, иначе именуемый Эротом, Протогоном, Метидой и Эрикеем. Фанес, сияющее божество или Свет, предполагает существование тьмы, или Ночи, его противоположности. Причем, как отсутствие света, Ночь первична (см. кол. IX). Эта Ночь была одновременно матерью, женой и дочерью Фанеса. В качестве дочери она наследует его силу (которая затем передается по женской линии), а ее «животворный кратер» (Прокл) рождает ему нескольких детей, в том числе Урана (которому переходит сила), и Гею, причем последняя порождает три группы богов, в числе которых Титаны и их сестры. Кронос, один из Титанов, кастрирует Урана и лишает его силы. Соединившись с Реей, он порождает нескольких детей, в том числе Зевса, который в свою очередь кастрирует своего отца. Соединившись с Герой, он получает силу. Затем он поглощает Фанеса, Перворожденного бога, и становится «все», совершив второе творение. Женский партнер Зевса также является ему одновременно матерью, женой и дочерью. Соединившись с дочерью, он порождает Диониса, которому по необъяснимой причине сам передает власть. Титаны терзают Диониса и съедают его, однако Зевс возрождает его к жизни, испепелив Титанов.

Версия «Иеронима и Гелланика» отличается от «Рапсодической теогонии» только началом: первыми принципами называются вода и ил, из которых затем родились Дракон с головами быка и льва, «нестареющий» Хронос, он же Геракл (Дамаский, *О первых принципах* 123а).

Базируясь лишь на тексте Папируса, можно восстановить такую версию орфического мифа: поглотив «первородного», Зевс превращается во «всё» – начало, конец и середину, и, как средоточие всей силы и власти, объединивший в себе мужское и женское, огонь и воздух и т. д., порождает весь мир, совокупившись для этого со своей матерью. На этом дошедший до нас текст заканчивается. Дионис не упоминается. Кроме того, в папирусе объясняется предшествующая история: в самом начале (кол. VIII) приводится место, в котором Зевс еще только собирается захватить власть и совещается по этому поводу с Ночью (кол. X–XI), затем обсуждаются прародители Зевса – Ночь, Первородный, Уран, Гея и Кронос. И вся эта история получает космологическое и естественнонаучное толкование в контексте построений ранних греческих философов, а также объясняется аллегорически в духе *Кратила* Платона и ранних стоиков.

Примечательно, что в кол. XII Олимп отождествляется не с небом (Ураном), а со временем (“Ὀλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν»), что, по мнению автора из Дервени подтверждается серией эпитетов:

Считающие же, что Олимп – это то же, что и небо (Уран), заблуждаются, потому что они не знают, что небо не может быть долгим (μακρότερον) более, нежели широким (εὐρύτερον); назвавший же время долгим (μακρόν) не ошибется. Желая сказать о небе, он добавлял эпитет (προσθήκη) «широкое»; и напротив, Олимп он никогда не называл «широким», но только «долгим». Назвав же его «заснеженным» (νιφέντα), [он уподобил время (КРТ) или гору (Бернабэ)?] по его значению снегу (νιφετώδει). Снежный (νιφετώδες) [холоден] и бел... сверкающий... а воздух светел...

А поскольку в кол. XIV с небом связывается Уран, порождение Ночи, возникает закономерный вопрос, не соответствует ли это «время» древнейшему Кроносу «Рапсодической теогонии»? Более того, примечательно появление в последних (очень испорченных) строках этой колонки эпитета νιφέντα, ведь в «Рапсодической теогонии» первородное яйцо, сотворенное Кроносом в эфире, связано с сущностью, называемой Νεφέλη (см. West 227 sq.; подборка текстов: Лебедев 48 сл.). Именно так считает Tortorelli Ghidini (Nephele: una metafora orfica arcaica // *La Parola del Passato*. 1989. V. 44. P. 29–36; Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni / Ed. P. Borgeaud. *Orphisme et Orphée*. Geneva, 1991. P. 249–261). Эта позиция отражена в переводе КРТ.

Люк Бриссон (*Brisson L. Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus // LM 149–165*) критикует эту гипотезу, формулируя по ходу дела важную методологическую проблему, с которой сталкивается каждый интерпретатор теогонии Папируса. По мнению Бриссона, в Папирусе отражена ранняя версия орфической теогонии, которую не следует безосновательно «до

полнять» более поздними построениями для того, чтобы «восстановить» испорченный текст. Он пишет:

Более древняя версия, комментируемая в Папирусе из Дервени, по-видимому, является результатом критики теогонии, переданной при посредстве поэм Гомера и Гесиода и развитой на основе более элементарной формы аллегорической интерпретации. Вполне естественно, что эта версия также подверглась аллегорической интерпретации, на которую сильное влияние оказал стоицизм, – интерпретации, породившей две другие версии, в которых в качестве древнейшего принципа берутся либо время – версия «Рапсодий» (конец первого – начало второго века н. э.) – либо пространство – версия, известная как теогония «Иеронима и Гелланика» (середина второго века н. э.) (LM 164).

Иными словами, теогония Папируса в большей степени напоминает теогонию «Аристофана и Евдема», где первым принципом также называется Ночь, и ничто в Папирусе не указывает на то, что ей предшествует Кронос, как это наблюдается в «Рапсодиях».

### § 3. Как философы спасали мифы?

Оставив в стороне вопрос о точном соотношении различных версий орфического мифа, сосредоточимся теперь на комментаторской технике нашего автора. Мы видим, что он придерживается двух стратегий. Первая стратегия – натурфилософская интерпретация священной истории – хорошо иллюстрируется следующим примером.

В кол. XVII верховное божество, вобравшее в себя всю силу и мудрость предыдущих поколений богов, Зевс отождествляется с воздухом, и эта аналогия развивается автором далее в разнообразных контекстах. Роль Зевса в качестве «воздуха» описывается в терминах физического процесса разрежения–уплотнения частиц или элементов (ἐόβντα) благодаря нагреванию–охлаждению. Процесс описывается в кол. XI:

Понимая, что огонь, будучи смешан с остальными (частицами), разрыхляет (ταράσσει) сущие вещи (τὰ ὄντα) и не позволяет им соединяться из-за жара, он (Зевс = воздух) удаляет (ἐξάλλασσει) его на такое расстояние, что, будучи удален, он уже не может мешать сущим (вещам) уплотняться (συμπλαγῆναι). Ведь все, что возгорелось, охвачено (ἐπικρατεῖται, букв. управляется) (огнем), а будучи охваченным, смешивается с другими вещами.

В кол. XIII наш автор, основываясь на очевидном естественнонаучном наблюдении, прибегает к той же стратегии:

*Он проглотил «почтенного» (αἰδοῖον), первым выскочившего (ἔκθορε) в эфир. Поскольку на протяжении всей поэмы он говорит о делах (περὶ τῶν πραγμάτων) загадками, то придется разбирать ее слово за словом. Видя, что люди считают*

рождение зависящим от детородного члена, и что без участия гениталий никакое рождение невозможно, он уподобил солнце детородному органу (αἰδοῖον). Ведь без солнца сущие вещи (τὰ ὄντα; Бриссон: «частицы») не могли бы стать тем, что они есть...

Интерпретация стихотворной строки порождает проблему<sup>1</sup>. Эпитет αἰδοῖον LM и КТР переводят как ‘Почтенный’, т. е. Первороденный или «Протогон»; Янко и Бетег предпочитают перевод «Фаллос» и «Пенис» соответственно. В статье 2003 г. (с. 23) Бриссон полагает, что αἰδοῖον – это не существительное среднего рода, а прилагательное мужского рода, стоящее здесь в винительном падеже и квалифицирующее существительное мужского рода. И хотя перевод Янко и Бетега возможен, этот предпочтительнее хотя бы потому, что, во-первых, тогда термин относится к Протогону, который затем появляется в этой истории (кол. XVI), и, во-вторых, это слово становится предметом аллегорической интерпретации: автор комментария играет с полисемией αἰδοῖον / αἰδοῖος – когда существительное мужского рода означает одновременно «почтенный» (например, αἰδοῖος Ζεὺς у Эсхила) и «застенчивый» (так Гомер, к примеру, мог назвать девушку), а среднего – собственно, «половой орган» в техническом смысле (см. также кол. XVI).

Словосочетание αἰθέρα ἔκθορε LM истолковывают как «выпрыгнул в эфир», Бетег «выступил», «вышел из эфира»; Янко «породил эфир»; КТР «выпрыгнул из эфира». Бриссон (выше) предлагает сравнить это с высказыванием Дамаския, описывающего рождение Фанеса из Яйца: «Высочил Фанес (ἔκθῳσκει ὁ Φάνης)» (*О первых принципах*, 123а). Тогда винительный падеж αἰθέρα указывает на «выпрыгивание» его в эфир, в котором располагалось Яйцо.

Термин κατέπιεν, проглотил, употребляет и Гесиод (*Теогония* 459), говоря о поглощении Ураном своих детей.

В результате разные авторы предлагают следующие переводы – LM: «‘Почтенного’ он проглотил (swallowed), того, кто выпрыгнул в эфир»; Betegeh: «Он проглотил фаллос [...], того, кто первым выступил из эфира»; Janko: «Он съел (digested) пенис первого, породившего эфир» (пояснения см.: Janko 24, notes 124, 125); КТР: «‘Почтенного’ он проглотил, того, кто первым явился из эфира».

---

<sup>1</sup> В частности, этот сюжет подробно рассматривается в серии работ Л. Бриссона (см. его статью в LM, а также: “Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2003. Bd. 144. S. 19–29). См. также подробные возражения Бернабэ (Bern.) и ответ Бриссона (Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2009. Bd. 168. S. 27–39).



Вспомним о замечании Диогена Лаэртия (I 5) о том, что Орфей «бесстыдно приписывает богам все людские страсти», а потому не заслуживает имени философа. В качестве сравнения можно привлечь хеттский миф о поколениях богов: на небесах царствовало хтоническое божество Алалу, его сверг бог-небо Ану, его сын Кумарби откусил пенис Ану, забеременел и родил бога-шторма и двух богов-рек, причем бог-громовержец Тешшуб, впоследствии воцарившийся на небесном престоле, вышел из его головы<sup>2</sup>.

Вторая интерпретативная стратегия нашего автора – этимологизации имен богов – может быть проиллюстрирована на примере следующей кол. XIV, где история о перворожденном божестве продолжается:

...так что он выскочил из светлейшего и теплейшего, отделившись от себя<sup>3</sup>. Он говорит, что этот Кронос (Κρόνον) родила Гея (земля) от Гелиоса (солнца), потому что благодаря ему (сушие: ἕβντα) начали соударяться (κρούεσθαι) друг с другом из-за солнца. Поэтому он и говорит: «Который свершил великое». И следом: *Уран Евфронид («Сын Ночи»), правивший первым*. Поскольку Ум (Νοῦν) ударял (κρούειν) (сушие?) друг о друга, он назвал его Кроносом («Ударяющим умом») и сказал, что он совершил для Урана великое; ведь последний был лишен царства. Кроносом он назвал его в силу этого деяния, и остальные (имена) – в соответствии с тем же принципом. Когда сушие [еще не соударялись, Ум], определяющий (ὀρίζειν) творение, [получил название Уран («Определяющий Ум»)]. И, [по его словам], он лишился своего царства, когда [сушие] начали соударяться...

Длительная история этимологизации имени Кронос, начиная с Платона (*Кратил* 396 b–c) до Прокла (*in Crat.* CVII–CIX 56.24–59.21, изложена

---

<sup>2</sup> См. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 101–102, 138 сл. (ср. кол. XVI).

<sup>3</sup> [ἐ]κθόρηι... χωρισθὲν ἄφ' ἑωυτοῦ (должно быть ἑαυτοῦ). Janko: «‘породил’ светлейшее и теплейшее [т. е. эфир], как только он отделился от себя; LM: «... когда (?), отделившись от себя, он (it) выпрыгнул в светлейший и теплейший (эфир)»; Betegh: «[он заставил?] светлейшее и теплейшее выпрыгнуть, отделив его от себя». *Brisson L. Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2003. Bd. 144. S. 25–26* и *Jourdan (64)* вместо «теплейшего» предлагают «белейшее», и понимают эти эпитеты как характеристику эфира, в который попал «отделившийся» от него фаллос Урана. Бриссон отмечает, что сослагательная форма ἐκθόρηι должна означать повторяющееся действие, а причастие среднего рода χωρισθὲν может предполагать αἰδοῖον, что позволяет понять эту фразу так: «Сексуальный орган Урана отделился от него самого». КРТ предпочитают считать, что эта фраза относится к Гелиосу (солнцу), которое таким образом отождествляется комментатором из Девени с фаллосом Урана. *Calame C. Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary // LM 65–80* считает, что Зевс проглотил не Протогона, но фаллос Урана.

в специальной работе Л. Бриссона («Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the Chaldean Oracles» / Eds. G. van Riel, C. Mace // *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and medieval Thought*. Leuven, 2004. P. 191–210). Последнее предположение колонки восстановлено Цанцаноглу лишь предположительно (*exempli gratia*), поэтому мы не можем быть уверены в том, что наш автор далее развивает эту этимологию, однако реконструкция выглядит правдоподобной, а этимология – весьма оригинальной. В следующей колонке продолжается описание этого же процесса:

[дабы не дать солнцу] ударять их друг о друга и заставить [однажды] разделенные сущие (ἐόντα) находиться отдельно друг от друга. Ведь когда солнце было отделено и помещено (ἀπολαμβάνομεν) в центре, он (Ум) захватил и крепко удерживал все, что находилось над солнцем, и то, что было под ним. В следующей строке: *От него (ἐκ τοῦ) Кронос, а затем мудрый Зевс*, – он говорит, что с этого времени (ἐκ τοῦδε) было положено начало (ἀρχή) его царствования (или: была его власть, так как он царствовал). Это же начало (ἀρχή) имеется в виду, когда говорится (διηγείται, букв. объяснено), что посредством соударения сущих вещей друг с другом он (Ум) разделил их и привел в нынешнее состояние, [создав] не из различных вещей различные, но различные вещи из одного и того же. Ведь и слова «затем мудрый Зевс» проясняют, что не другой кто, но тот же самый. Далее идет следующее: *Метида (Мудрость)... царской почести ...крепко удерживает (всех?)...*

Слово ἀπολαμβάνομεν Betegh переводит «окружено», а Janko – «отрезано, отделено». В центр космоса солнце помещают некие пифагорейцы (см. Теон Смирнский, 139.9–18 Hiller); Плиний (*Ест. ист.* 2. 12–13) сообщает об этом без указания авторства. См. Betegh 235–243. Поэтическая строка восстанавливается по-разному. Betegh; Bern.: «(Сподобившись) мудрости и царской почести превыше блаженных богов». Janko: «Облекшись царской властью, он поглотил и Метиду». Имя Μῆτις (дочери Океана и Тетиды, первой жены Зевса) ассоциируется с эпитетом μητίετα (мудрый). Проглотив беременную Метиду, Зевс произвел из своей головы Афины, в которой соединилась мудрость отца и матери. Пойдем дальше:

(Кол. XVI). То, что солнце он называет фаллосом, было уже объяснено (ранее). О том же, что ныне сущее возникло из ему подлежащего, он говорит так:

*...Почтенного перворожденного царя<sup>4</sup>, на котором все бессмертные выросли, блаженные боги и богини,*

---

<sup>4</sup> πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου. Janko: «Из фаллоса перворожденного царя». Brisson (Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2003. Bd. 144. S. 21) предлагает дополнить генетив βασιλέως: «<он поглотил силу> почтенного перворожденного царя».

*реки и чудесные источники, и все остальное,  
что тогда родилось; он же остался в одиночестве.*

В этих стихах он указывает на то, что сущие вечно (всему) подлежали, а ныне существующие возникли из им подлежащего<sup>5</sup>. Что же касается слов «он же остался в одиночестве», то этим он хочет сказать, что Ум, будучи единым, по своему достоинству (ἄξιον) вечно равен всему остальному, как будто оно ничто (см. текст ниже). Ибо ныне сущие (ἔόντα) не могут существовать сами по себе без Ума. И в следующей за этим [строке он говорит, что Ум] равен по достоинству всему остальному: [*Ныне*] он царь всего и [*будет им*] всегда. [Ясно, что] «Ум» и «царь всего» тождественны...

(Кол. XVII). ...он (воздух) существовал до того, как был поименован. Затем он получил имя. Ведь воздух был до того, как ныне сущие были составлены вместе, и будет существовать вечно. Он не возник, но был. Почему он (Зевс) назван воздухом, было объяснено ранее. А на том основании, что он получил имя Зевс, (некоторые) думают, что он якобы возник и будто бы не существовал ранее. Он говорит также, что ему (воздуху) быть *последним*, потому что он назван Зевсом, и что он продолжит (называться) этим именем до тех пор, пока ныне существующие (вещи) не будут приведены в то же – подвижное (“плавающее”) – состояние, в котором они пребывали изначально (ἐν ᾧ πτερ πρόσθεν [ἔ]όντα ἠϊωρεῖτο). Ясно, что сущие стали таковыми благодаря ему и, возникнув, [КРТ снова; Bern. все] находятся в нем... он указывает в следующих словах: *Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано (τέτ[υκται]...)*»

Связь дыхания с мышлением, с одной стороны, и мышления с эфиром или воздухом – с другой, пронизывает обыденное и религиозное сознание с древнейших времен (ср. Гомер, *Илиада* 2.412 и др.) и нашло отражение во многих религиозно-философских учениях античности, прежде всего у пифагорейцев (58B30 DK и др.), Анаксимена и Эмпедокла (подробнее см. Жмудь Л. Я. Орфический папирус из Дервени // *Вестник древней истории*. 1983. № 2 С. 126–130). Однако первым элементом и Зевсом воздух считал, как известно, Диоген из Аполлонии, писавший около 440–430 гг. до н. э.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεί, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται.  
Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔόντα [ὡς περ]εῖ μηδὲν τᾶλλα εἶη.

Куремениос (КРТ 215) отмечает, что для обозначения тех начал, которые предшествовали возникшему из них космосу, глагол ὑπάρχειν используется Филолаем (фр. 6 DK; комментарий к этому месту см.: *Huffman C. Philolaus of Croton. Cambridge, 1993. P. 137*), где доказывается, что глагол следует понимать именно в этом смысле). Janko предлагает такой перевод: «Ум же, сущий сам по себе, равен всему остальному, как будто оно ничто».

<sup>6</sup> См. прежде всего фр. Т 6 Laks (A 8 DK) = Филодем, *О благочестии*, 6 b (p. 70 Gomperz = Dox., p. 536).

По словам Янко (*Janko R. The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates, and the authorship of the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1997. Bd. 118. S. 83 и 92*), Диоген оказал безусловное влияние на автора папируса, которым, по мнению английского исследователя, мог быть Диагор Мелосский (*Janko R. The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation // Classical Philology. 2001. Bd. 96. P. 1–32; критический анализ этой идеи см.: Betegh 306 и Appendix*), между прочим, упоминаемый Элианом (Т 1 b Laks) наряду с Диогеном в списке древних атеистов. Причем ранее этот исследователь (Janko 1997, см. выше) даже не исключал возможности того, что Диоген мог быть автором папируса, ведь в древности магия и натурфилософия легко уживались между собой. В опубликованной в том же году статье Лакс (*Laks A. Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus // Phronesis. 1997. V. 42. P. 121–142*) независимо рассматривает тот же сюжет и приходит к выводу, что автором папируса скорее всего был просвещенный жрец, которому удалось развить интересную и философски значимую концепцию, согласующую стремящийся к трансцендентному ум Анаксагора и имманентное мышление Диогена.

Подробное сопоставление воззрений Диогена и философии Папируса из Девени, которое проделывает Бетег (Betegh 307 ff.), показывает, что хотя различия между ними не так велики, как некогда считалось (в особенности это относится к оценке роли мышления и божественной природы воздуха), однако в некоторых других отношениях, прежде всего в связи с той ролью, которую играет разумный принцип в космосе, с вытекающими отсюда последствиями для космологии в целом, отличия заметны и могут быть четко обозначены.

См. также фрагмент Ямвлиха «О душе» (Стобей, I, 49.32.102 сл. = фр. 8 Dillon–Finamore), где Ямвлих замечает, эти авторы придумывают такие этимологии, какие подходят для их теорий. Так, жизнь (ζῆν) выводится ими из ἀναζεῖν ('кипеть'), по причине теплоты, душа (ψυχήν) – от ἀναψύχεσθαι ('охлаждаться'), по причине холода, а вдыхаемый воздух считают душой потому, что, по сообщению Аристотеля (*О душе* I 5, 410 b 27), в орфических песнопениях «душа, носимая ветрами, входит в нас из космоса по мере того, как мы дышим» (к сожалению, текст содержит лакуну, восстанавливаемую издателями по смыслу).

В следующей кол. XVIII аналогия развивается:

И говоря [«Мойра»], он объясняет, что это [земля?] и что все остальное находится в воздухе, будучи дыханием (πνεύμα). Это-то дыхание Орфей и называет Мойрой. В повседневной жизни все остальные люди, рассуждая о том, что «Мойра спряла (ἐπικλώσα) для них» и (говоря) «что Мойра спряла, то и будет», выражаются

правильно, хотя и не понимают, что есть Мойра и что такое «прясть» (τὸ ἐπικλώσαι)<sup>7</sup>. Орфей и разумение (φρόνησις) называл Мойрой; причем это имя ему представлялось наиболее подходящим из всех тех имен, которые ей давали люди. Ведь еще до того, как он получил имя Зевса, Мойра уже существовала, будучи разумением бога, всегда и во всем (καὶ [δ]ιὰ παντός). Когда же Зевс получил это имя, они решили, что он был рожден, хотя он всегда существовал и ранее, не будучи поименован. [Потому Орфей и] говорит: *Зевс первым рожден*. Первой была [Мойра-разумение], затем священный (ἱερεῦθη?) Зевс. Однако люди, [не понимая] смысла сказанного, [пришли к убеждению], что Зевс – это перворожденный [бог]...

То есть дыхание Зевса-воздуха – это его разумение, а значит, охлаждающее действие воздуха на огонь (=произошедшее от Урана солнце, связанное с Кроносом) носит не механический, но разумный характер, своего рода промысел, подчиняющийся разумному принципу (кол. XIX):

...когда сущие (ἑόντα) получили свои индивидуальные имена в зависимости от управляющего ими (элемента); Зевсом всё было названо по тому же принципу. Ведь воздух всем правит, как пожелает. Говоря, что Мойра «сплела» (ἐπικλώσαι), они утверждают, что разумение (φρόνησις) Зевса решает (ἐπικυρώσαι), как (вечно) сущие, возникшие и будущие (вещи) должны возникать, пребывать и исчезать. И он называет его царем – ведь это имя более всего из используемых имен подходит ему – говоря так: *Зевс – царь, Зевс – властитель надо всеми яркоперуный (ἀργικέρανος)*. Он является царем, по его словам, потому, что, хотя начал (властей) множество, но лишь один всем правит и совершает все то, что ни одному смертному не позволено совершить...

«Нерушимым эфиром» и «Умом», содержащим «Мысль» (νοήμα), Зевс называется в известных орфических строках, некоторые из них цитируются в *Законах* Платона (фр. 243, 17–21 Vern.). Здесь же он называется всезнающим, что оправдывает отождествление с Мойрами, «дочерьми Зевса» (Гесиод, *Труды и дни* 904) и «дочерьми Необходимости» (Платон, *Государство* 617 с).

(Кол. XXI) [Если бы сущности сначала не пришли в движение и не были разделены, то теплое не смогло бы соединиться с теплым,] а холодное с холодным. Говоря «спариться» (θόρνη; в смысле «как самец с самкой»), он объясняет тем самым, что (все вещи), разделенные на маленькие частички, двигались и спаривались (ἑθόρνωτο) в воздухе и, спариваясь (θορνύμενα), соединялись друг с другом. И процесс спаривания продолжался до тех пор, пока каждое не подошло (ἤλθεν) к себе подобному. «Небесная Афродита» (Ἐφροδίτη οὐρανία), Зевс (Ζεὺς), «зани-

---

<sup>7</sup> «Мойра сплела (ἐπικλώσαι)», это выражение Гомера (*Илиада* 24.525: как замечает Бриссон, цитируется лишь двумя строками выше фрагмента 527–528, который приводится в кол. XXVI).

маться любовью» (ἀφροδισιάζειν), «спариваться» (θόρνυσθαι), «Убеждение» (Πειθῶ) и «Гармония» (Ἀρμονία) – все это имена одного божества. О мужчине, совокупляющемся (μισγόμενος) с женщиной, обычно говорят, что он занимается с ней любовью (ἀφροδισιάζειν). Поскольку сущие вещи (τὰ ἔόντα) пришли в состояние смешения (μιχθέντων) друг с другом, этот (бог) был назван Афродитой. (Он назван) «Убеждением» потому, что сущие вещи уступили друг другу, а «уступить» (εἰ[ῆ]κειν) и «убедить» (πεῖθειν) – это одно и то же. Гармонией же (он назван) потому, что множество сущих вещей были им «прилажены» (ἤ]ρμοσε) друг к другу. Ведь они существовали и ранее, однако названы «рожденными» после того, как были разделены...»

Афродита возникла из фаллоса Урана. «Уступать» и «убеждать» также входят в эротический лексикон. Соединение холодного и горячего в одном божестве позволяет частицам сталкиваться и «гармонично» соединяться друг с другом. Вопреки Бетегу (*Betegh G. The Derveni papyrus and Early Stoicism // Rhizai. 2007. V. 4.1. P. 133–151*), Бриссон (*Brisson L. Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2009. Bd. 168. P. 27–39*) полагает, что сочетание разумного (Ум и Мойра), огня (Кронос) и воздуха (Океан и Зевс) в одном божестве – Зевсе – позволяет истолковать сказанное в провиденциальном смысле, близком к стоическому.

В кол. XXII находим этимологии имен женских божеств, впрочем, вполне традиционные. Важно другое: все они, по мнению автора из Дервени, тождественны друг другу и обозначают одну и ту же женскую ипостась универсального божества – Зевса:

Так что он (Орфей) назвал всё подобным образом и настолько хорошо, насколько это возможно, зная природу людей (и понимая), что не все они одной (природы) и желают одного и того же. Обладая властью (κρατιστεύοντες), они говорят все, что им взбредет в голову (ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, букв. «придет в сердце»), все, что вдруг заблагорассудится, всегда разное, из своекорыстия (ὕπο πλεονεξίας), а иногда – по причине невежества (ὕπ ἀμαθίας). Гея (Γῆ), Мать (Μήτηρ), Рея (Ῥέα) и Гера (Ῥη) тождественны (ἡ αὐτή, букв. «одна богиня»). Она (это) зовется Землей (Геей) по соглашению (νόμῳ), а Матерью, поскольку все рождено из нее. Γῆ и Γαῖα – это диалектные формы. Деметрой (Δημήτηρ) же она называется как Мать-Земля (Γῆ Μήτηρ), одно имя для обеих; ибо это одно и то же. Это сказано также и в Гимнах: Δημήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μή[τ]ηρ Ἐστία Δηιώ. Ведь она называется также и Дейо, потому что была испорчена во время сексуального акта (Δηιώ ὅτι ἐδη[ώθη] ἐν τῇ μείξει, или: разорвана при родах). Он прояснит это в подобающем месте поэмы, когда она появится (или: родит). Реей (она названа) потому, что многие и разнообразные живые существа родились [КРТ вытекаая (ἐρεύσαντα); Janko – легко (эп. ραϊδίως)] из нее. Ῥέα ἐ Ῥείη – это диалектные формы]. Герой она названа потому...

Восстановленное КРТ последнее предложение колонки содержит традиционную этимологию имени Рея. Возможно, имя ῥηε далее автор папируса связывает с воздухом (ἀήρ).

Бриссон подчеркивает, что, подобно Фанесу, у которого было три Ноци, здесь женская половина Зевса описывается как его мать, жена и дочь одновременно. Действительно, Гея – это жена Урана и мать Кроноса; Рея – жена Кроноса и мать Зевса; Гера – жена Зевса и мать нескольких его детей. Деметра – это дочь Кроноса и Реи и сестра Зевса, причем автор комментария истолковывает ее имя как «Мать-земля», то есть обработанная земля. Эта этимология хорошо известна: «Ге (Земля) – мать всего, есть Деметра, распределитель богатств» (Диодор Сицил., I 12; фр. 399 I, IV Bern.). Старшая сестра Кроноса Гестия – это девственница, расположенная в центре мира. Наконец, судьбу Дейо можно истолковать по-разному. Фраза Δηιώ ὅτι ἐδητ[ώθη] ἐν τῇ μείξει понимается Бриссоном как указание на раздирание (дефлорацию) Дейи во время сексуального акта, что символизирует процесс обработки земли либо, как полагают КРТ, процесс родов, в ходе которых богиня разрывается. В следующей за ней кол. XXIII с воздухом, то есть Зевсом, отождествляется Океан, а в последней сохранившейся колонке XXVI «мать», с которой, согласно мифу, совокупляется Зевс, в действительности оказывается «благим» началом и Умом, ведь

... Ум есть мать всего остального, а «благая» (ἔας), потому что она благая (ἀγαθής)... Те же, кто не понял это слово, думают, что оно означает «свою собственную мать» (μητρός ἐντοῦ). Однако если бы он хотел показать, что бог «со своей матерью в любви» (ἐαυτοῦ μητρός ἐν φιλότῃ) «пожелал совокупиться» (θέλοντα μιχθήναι), он смог бы сказать, изменив лишь несколько букв – μητρός ἐοῖο. Тогда это означало бы «свою собственную», и он был бы ее [сыном].

Здесь комментируется строка, хорошо известная из других источников (fr. 18, 2 Bern.): «Пожелал совокупиться со своей матерью в любви (ἦθελε μητρός ἔας μιχθήμεναι ἐν φιλότῃ)».

Adj. poss. ἑός, ἑή, ἑόν ('свой, своя, свое') фонетически близко adj. qual. εὖς ('славный, хороший'). Читая ἔας μητρός, он предлагает понимать это как «с благой матерью», а не «со своей собственной матерью» (μητρός ἑαυτοῦ), как думают непосвященные, тем самым элиминируя толкование, предосудительное с моральной точки зрения. Причем аналогичное словоупотребление комментатор находит у Гомера: *Одиссея* 8.335 и *Илиада* 24.527–28.

О женской ипостаси «матери» говорилось ранее в кол. XXII. Теперь, в свою очередь, она отождествляется с Умом, т. е. Кроносом (кол. XIV), Зевсом (кол. XVI) и, возможно, Ураном (кол. XIV). О том, что Зевс андрогин, говорится в гимне: «Зевс рожден мужчиной, Зевс – бессмертная дева

(ἄφθιτος νόμῳ)». Соответственно, поэтому он ранее отождествляется с Мойрой, которая является его разумением (или промыслом). Поглотив Протогона и таким образом вобрав в себя мужскую огненную природу (Кронос), теперь он желает не «совокупиться с матерью», как думает большинство, но «вдохнуть» (Дыхание-Мойра) в себя женскую природу, воздух (отождествленный ранее с Умом), и так стать полнотой всего. Эта интерпретация, развиваемая в последнее время Бриссоном и другими авторами [Jourdan; *Casadesús F. Orpheus and Orphism: new approaches, a paper given at the international Colloquium “Orfeo e el Orfismo: Nuevas perspectivas”*. Palma de Mallorca. 2005. 3–5 feb. de; *Brisson L. Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2009. Bd. 168. S. 27–39, резко критикуется Бетегом (*Betegh G. The Derveni papyrus and Early Stoicism // Rhizai*. 2007. V. 4.1. P. 133–151; см. также Bernabé A. *The Derveni Theogony: many questions and some answers // Harvard Studies in Classical Philology*. 2007. V. 103), который, в целом допуская подобное толкование (высказанные разногласия сводятся к деталям), предпочитает считать, что идентифицируемые таким образом возможные стоические влияния могут быть объяснены в контексте стоической философии и пересмотр традиционной датировки папируса в свете этих новых интерпретаций необязателен.

В кол. XXIV и XXV в определенном итоге подводится итог сказанному, причем солнце сопоставляется с луной:

(Кол. XXV) ...То, из чего состоит луна, белее всего и отмерено (μεμετρισμένα) по той же мерке (λόγον, или: принципу), однако не теплое. Ныне есть и другие (тела), парящие (букв. плывущие) в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Их не видно днем, потому что солнце одерживает верх (ἐπικρατούμενα, преобладает), однако они заметны ночью, хотя над ними и одерживает верх (ἐπικρατεῖται) [Janko: луна] по причине малости их размера. В парящем состоянии (αἰωρεῖται, букв. плывущими) их поддерживает необходимость, так чтобы они не сходились вместе; ведь в противном случае все (элементы), обладающие той же способностью (δύναμιν, букв. силой), что и те (элементы), из которых состоит солнце, слились бы в единую массу (ἀλέα) [ср. кол. V]. Если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (εἶντα), то он не создал бы солнца. И сотворил он его такой формы и такого размера, как это сказано в начале этого рассуждения. Идущие же затем слова он поставил как занавес,<sup>8</sup> не желая, чтобы все люди это поняли. На это указывает строка: *И когда [разум] Зевса затеял все эти дела...*

Не сохранившуюся предшествующую фразу Буркерт<sup>9</sup> восстанавливает по аналогии с первым предложением колонки: «[То, из чего состоит

<sup>8</sup> ἐπίπροσθε π[ο]ιῖται Буркерт переводит как «расположил задом наперед».

<sup>9</sup> *Burkert W. Star Wars or a Stable World? A Problem of Presocratic Cosmology (PDerv. Col. XXV) // LM*. 1997. P. 163–174.



солнце, все превосходит теплотой и] яркостью», а μέγεθος ἐνα и сл. он интерпретирует как «разделено в соответствии с тем же принципом», и соответственно «...есть и другие тела, плывущие в воздухе, отделенные друг от друга». «Элементарные частицы» (ср. также кол. XXI), из которых, согласно автору из Дервени, состоит весь мир, определяются не количественным, а качественными характеристиками, такими как «белое», «теплое», «холодное». Изначально они равномерно распределены в «воздухе» и образование мира происходит путем «спаривания» (кол. XXI), или соединения подобного с подобным, что, конечно же, напоминает учение Анаксагора (фр. 1 и др.; см. Sider, 2005, passim). Из вышеперечисленных элементов формируется солнце и луна (автор забывает о гениальном прозрении Анаксагора о том, что луна светит отраженным светом солнца, фр. 18). Затем говорится, что до настоящего времени существуют и «реликты» первоначального состояния, свободно парящие в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Все это напоминает, как замечает Буркерт, описание Млечного Пути Анаксагором и Демокритом (Аристотель, *Метеорология* А 8, 345 а 25 сл. = 59 А 80 DK). Однако далее говорится, что «необходимость» призвана обеспечить единственность этого мира: если бы эти частички не находились на таком большом расстоянии друг от друга, они могли бы слиться вместе и образовать еще одно солнце, что вновь находит соответствие у Анаксагора, во фр. 4а рассуждающего о возможных мирах (причем в отличие от нашего автора в случае с Анаксагором вопрос о том, считал ли он мир единственным или же верил во множество миров, остается открытым: ср. KRS 378–380; Sider D. *The Fragments of Anaxagoras*. Sankt Augustin, 2005. P. 92 ff., а также замечательную идею Япа Мансфельда о том, что, поскольку у Анаксагора нет пределов величине или малости, то другие миры могут существовать в нашем мире, только быть очень маленькими или, наоборот, огромными). В силу необходимости мир держится как у Анаксагора и Демокрита, так и у пифагорейцев (*Теологумены арифметики* 81.19; Платон, *Государство* 616 с; Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, M.A. 1972. P. 75–77). Правда, в отличие от Анаксагора и Демокрита и подобно пифагорейцам, наш автор рассуждает скорее в волонтаристско-политическом, нежели рационально-физическом ключе: Зевс, он же создатель мира, «воздух» и «разумение бога», обеспечивает установленный порядок в этом мире своей властью.

Заключительная поэтическая строка сохранилась очень плохо и восстанавливается издателями по смыслу. Я привожу версию КРТ; Janko предполагает следующее: «И когда разум скиптроносного Зевса затеял все эти дела (он пожелал соединиться в любви со своей матерью)». Сюжет

развивается в последней XXVI колонке, о которой говорилось выше. По верному замечанию Бриссона (Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2003. Bd. 144. S.29)

...Комментатор поет гимн Солнцу. Ведь Протогон – это подобие солнца; Уран обладал солнцем как своей частью, ведь оно было его фаллосом; а имя Кроноса происходит от слова “ударять”, то есть ударять по фаллосу Урана, который и стал солнцем, будучи отделенным. Солнце есть причина рождения всего в этом мире, поскольку заставляет частицы соударяться друг с другом. Наконец, Зевс, посредством охлаждающего эффекта воздуха, позволяет частицам соединиться вместе для того, чтобы создать вещи. Сочиняя этот гимн, комментатор играет на двусмысленности αἰδοῖος / αἰδοῖον на двух лингвистических уровнях – обыденном и аллегорическом.

На вопрос о том, как автор папируса стремился использовать космологические ассоциации в качестве возможных наставлений посвященным, комбинируя связанный с мистериями эсхатологический миф с анализом отношений между первоэлементами, пытаются ответить многие исследователи. Mark Edwards (Notes on the Derveni commentator // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1991. Bd. 86. S. 210) склонен видеть в нем филолога-комментатора. Напротив, Dirk Obbink (Cosmology as Initiation // LM 39–54) склонен считать, что, ассоциируя Зевса и Океан с воздухом, Мойру с пневмой, а Деметру и другие женские божества с землей, он стремится раскрыть тайну, намеренно скрытую в поэме и понятную лишь для посвященных. «Практическую» установку автора раскрывает и XX колонка, которая нередко оценивалась как непонятное отступление от темы и даже цитата (последнее неверно: LM 44–45). Нам неизвестно, был ли автор папируса τελεστής, однако ясно, что он противопоставляет себя не практикующим мистерии (в том числе и профессионально), но тем, кто участвует в них, не понимая смысла происходящего и «даже не задавая вопросов». Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами.

### Сокращения

Квадратными скобками [] в переводе указаны восстановленные издателями места, в круглые скобки () заключены греческие слова, варианты перевода и пояснения переводчика. Наиболее часто используемые издания и переводы сокращены следующим образом (остальные сокращения см. в библиографическом списке).

Лебедев – *Лебедев А. В.*, пер. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

- Bern. – *Bernabé A.*, ed. *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, pars II: Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, fasc. 1–2. Stuttgart; Leipzig, 2007. fasc. 2: P. 183–269.
- Betegh – *Betegh G.* *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*. Cambridge, 2004. P. 4–55.
- Janko – *Janko R.* *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): a new translation // Classical Philology*, 2001. P. 1–32.
- Jourdan – *Jourdan F.* *La papyrus de Derveni*. P., 2003.
- KPT – *Kouremenos Th., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K.*, eds. *The Derveni Papyrus*. Florence, 2006.
- LM – *Laks A., Most G.*, eds. *Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford, 1997. P. 9–22.
- West – *West M.* *The Orphic Poems*. Oxford, 1983.

## РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1. Проблематичность рационализации раннехристианской проповеди

Христианская религия зародилась на задворках Римской империи – в далекой от центров академической жизни Палестине, которая, хотя и была уже в течение нескольких столетий частью эллинистического мира, тем не менее во многом сохранила свою семитскую идентичность. Несмотря на то, что населявшие Палестину иудеи говорили и писали по-гречески и даже переняли многие греческие обычаи, они также сохраняли свой язык – бытовой арамейский и богослужебный древнееврейский, свои религиозные обычаи и свое уникальное мировоззрение. Первые христиане, согласно наиболее распространенному в наши дни мнению, были бедными и необразованными иудеями, далекими от греческой учености и изящной словесности. Тем не менее, сохранилось немало текстов, датируемых еще I в. н.э., содержание которых свидетельствует о том, что уже в то время среди христиан были люди, обладавшие и литературным талантом, и риторическими навыками, и хорошим знанием греческой культуры. Тексты Евангелий и апостольских посланий быстро завоевали популярность далеко за пределами Палестины, и христианские идеи овладели умами тех греческих и римских мыслителей, которые, в лучшем случае, имели весьма смутные представления об иудейской религиозной культуре и о семитском мировоззрении. Именно здесь при встрече христианской веры с греко-римским мышлением и начались те интеллектуальные процессы, о которых и пойдет речь ниже.

Что представляло собой то христианство, с которым столкнулись греки и римляне? Какие тексты, какие устные поучения, какие правила и нормы мышления, речи и поступков были неким инвариантом для всех христиан Римской империи? Другими словами, что именно распространяли апостолы и проповедники, что насаждали, чему учили? Во-первых, это была керигма (т. е. рассказ об Иисусе Христе, включавший в себя как изложение произошедших с Ним событий, так и пересказ Его изречений), которая впоследствии была оформлена в виде текстов евангелий. Во-вторых, это был компи-

лекс литургических обрядов, т. е. всего того, что имеет отношение к совершению различных форм богослужения. Сюда относятся и чинопоследования различных церемоний, и образцы молитв, а также сам порядок или способ совершения этих священнодействий. До нас дошли некоторые свидетельства о самых древних формах христианского богослужения, и в них, несмотря на множество различий, просматривается некая неизменная структура и содержание, которые и можно считать тем самым искомым инвариантом. Ну и, наконец, в-третьих, апостольская проповедь включала в себя нравственные поучения и практические рекомендации о том, как христианам следует себя вести по отношению друг к другу, к язычникам, светской власти и церковному руководству. Данный аспект, подобно керигме, впоследствии нашел отражение в Евангелиях, в апостольских посланиях и в творениях некоторых «мужей апостольских», т. е. следующего за апостолами поколения церковных писателей.

Таким образом, «кафолический инвариант» христианства включал в себя керигму, литургику и свод нравственных правил, что позднее было в некоторой мере кодифицировано в книгах Нового Завета и текстах чинопоследований. Но развитие христианской мысли не ограничилось лишь передачей и сохранением этих основных элементов, так как даже самым простым верующим все равно требовались ответы на множество возникающих вопросов о значении тех или иных слов или поступков Иисуса Христа, о том, как следует понимать те или иные обряды и почему следует вести себя так, а не иначе. Отсюда возникает необходимость появления гомилий, т. е. разъяснительных бесед, а также комментариев к текстам Писания. И вот как раз на этом этапе к «кафолической» (т. е. всеобщей) вере добавляется индивидуальный фактор: каждый толкователь вынужден, опираясь на свои интеллектуальные способности, на свои представления о мире, используя весь свой культурный багаж, давать ответы на трудные и даже каверзные вопросы. И одно дело, если эти вопросы касаются, например, того, в какие дни следует поститься и до какой степени следует повиноваться светским властям, но совсем другое дело, когда разговор заходит о том, как и для чего создан мир, откуда в мире зло, как у Бога может быть Сын и что значит воскреснуть из мертвых. И если кому-то лаконичные и однозначные ответы христианского катехизиса могли показаться достаточными, то многим образованным людям нужен был ответ, удовлетворявший академическим стандартам того времени. Нужна была стройная теория со своим понятийно-категориальным аппаратом, своими законами и внутренней непротиворечивостью.

Христианские мыслители первых веков существования церкви родились и были воспитаны в эллинистическом мире, получили образование в

соответствии с существовавшими в то время академическими стандартами, были в той или иной мере знакомы с греческой философией и в своих рассуждениях следовали некоторым общепринятым нормам. К этим нормам можно отнести, во-первых, необходимость логического обоснования всякого высказываемого суждения, так как греки были убеждены в том, что именно наличие «логоса» делает человека человеком и отличает его от остальных животных. Поэтому пренебрежение к «логосу», к логике считалось недопустимым. Во-вторых, пять веков философских споров научили греков тому, что всякая теория должна основываться на онтологии и что до тех пор, пока не будут прояснены основные вопросы об устройстве мира, о природе и метафизических сущностях, пока все необходимые элементы картины мира не будут так или иначе названы и определены, связанной теории не получится, и уж тем более невозможна будет никакая конструктивная полемика. Это вовсе не означает, что всякий написанный в то время философский текст начинался с развернутого описания картины мира, более того, чаще всего авторы полагались на то, что их аудитория по умолчанию разделяет с ними одни и те же взгляды, из-за чего зачастую оставались неправильно понятыми.

Таким образом, для создания теории христианского вероучения, которая бы удовлетворяла академическим стандартам, необходимо было сделать особый акцент на логику и онтологию. В связи с этим возникает проблема, какой именно логикой нужно воспользоваться и на основании какой картины мира следует выстраивать онтологическое учение. Основное содержание «кафолического инварианта» христианского учения, т. е. керигмы, литургии и этики, было связано с вопросом о спасении души и почти не касалось тех мировоззренческих и философских вопросов, которые были необходимы для создания приемлемой онтологической теории.

Взять хотя бы проблему самого понятия «Бог». С точки зрения содержания христианской проповеди, главное, что нужно знать о Боге, это то, что Он стал человеком Иисусом Христом, пострадал на кресте и воскрес из мертвых для спасения человечества и теперь пребывает со Своей церковью, заботясь о спасении каждого человека. При этом исчерпывающего ответа на вопрос «а что такое Бог?» там не дается. Всякий иудей, услышав слово «Бог», понял бы, что речь идет о Том, с Кем разговаривали Авраам и Моисей, Кто избавил израильский народ от египетского рабства, Кто потопил в Красном море войско фараона и с Кем с тех пор еврейский народ с переменным успехом связывал свою религиозную жизнь. Что касается онтологии о Боге, то есть, «тео-логии», то, согласно иудейским представлениям, этот «Бог» один и других «богов» не существует, Он создал вселенную, постоянно управляет этим миром, вмешивается в земную историю, и

даже беседует с людьми и испытывает по отношению к ним чувства любви и гнева. Но для онтологической теории этого опять же недостаточно, ведь здесь ни слова не говорится о природе Бога, мира и человека, и нет и намека на теорию того, как и по каким принципам происходит взаимодействие между ними.

Что же понимали под словом «бог» греки? В рамках древних мифологических представлений «богом» или «божественным» могло быть названо чуть ли не все, что казалось необычным, восхитительным или ужасающим. К области божественного относились и небесные светила, и явления природы, и даже чувства. Богом было все ценное, вечное и неизменное. Но благодаря развитию философской мысли в Греции зарождается совсем иное представление о Боге. Впервые этот «Бог философов» появляется в учении Ксенофана Колофонского. Бог Ксенофана уже не является продуктом персонификации явлений окружающего мира, но выводится в качестве необходимого допущения в процессе рациональных построений метафизической теории. Ксенофан намеренно отказывается от мифологических представлений о множестве разнообразных богов, которые никак не вписываются в его картину мира, и вместо них постулирует существование единого высшего разумного первоначала. Эта концепция высшего разума, впоследствии получившая в схоластике название «Бога философов», была охотно воспринята последующими поколениями греческих мыслителей. У них этот «Бог» обретает статус высшего понятия, идеального бытия, чистого мышления, совершенного блага, абсолютного духа. Именно к такому типу божественности относится Ум Анаксагора, и Благо Платона, и Перводвигатель Аристотеля. Иногда его все еще называют Зевсом (как, например, в известном гимне Клеанфа), но это уже не столько Зевс-олимпиец, сколько Зевс-вседержитель. Этот Бог является и отправной точкой, и одновременно итогом философского рассуждения. Он изначально полагается как причина и образец всего сущего, и именно к нему как к конечной цели стремится мысль греческих философов, постигавших изменчивый мир ради постижения его неизменной основы. При этом утверждалось, что этот Бог настолько превосходит любые спекуляции о нем, что, выражаясь словами платоновского Тимея, «создателя и отца этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем невозможно будет всем рассказать». Таким образом, теологическая проблематика пришла в греческую философию задолго до появления христианства, и за несколько веков в философии сформировалась определенная традиция употребления теологических терминов, постановки вопросов и поиска допустимых ответов.

Именно в русле этой интеллектуальной традиции и рассуждали греческие мыслители, не исключая и тех, кто впоследствии принял христиан-

скую веру. Пытаясь наполнить христианскую керигму онтологическим содержанием, они неизбежно заимствовали недостающие в ней элементы из греческой философской теологии и уже на этом основании начинали создавать свои теории. Но, как уже было сказано, для полноценной теории одних только мировоззренческих оснований недостаточно, необходима еще и внутренняя логика, некие законы дедукции и правила согласования высказываний. И вот здесь греческие христианские мыслители столкнулись с неразрешимой проблемой. Христианская керигма в сочетании с традиционной греческой картиной мира приводила к очевидным нарушениям закона недопущения противоречия. Причем противоречия скрывались не в каких-то периферийных, но в центральных и принципиальных областях теории. Взять хотя бы христианское утверждение о том, что у Бога есть Сын, Который тоже является Богом. «Бог философов», по определению, должен быть один, прост и неделим. Рассечение Бога на Отца и Сына представляло собой неразрешимое противоречие. Кроме того, христиане учили, что этот Бог стал человеком, вследствие чего стал подвержен страданию. Но опять же, традиционное для греков философское понятие Бога исключает возможность любого прямого взаимодействия высшего разумного духовного принципа с материей. А поскольку страдание может быть присуще лишь материи, то Бог страдать не может. Воплотившийся и страдающий Бог для греков был просто оксюмороном. И этим список противоречий не ограничивается. Мысль о прощении грешников нарушала идею о справедливости Бога, факт наличия в мире зла шел вразрез с утверждением о том, что всемогущий Бог есть любовь, а заявление о том, что в таинстве Евхаристии христиане вкушают Тело Христово, вступало в противоречие не только с имеющимся в культуре неприятием каннибализма, но и с представлениями о том, что всякое тело должно обладать местом, т. е. быть локализовано в пространстве и не может одновременно находиться в нескольких местах сразу, в то время как Христос телесно вознесся к Своему Отцу, и это же самое Тело дается христианам в пищу одновременно в разных уголках земли.

Эта несовместимость традиции греческой философской мысли с содержанием христианской проповеди была осознана церковными авторами уже во время написания новозаветных текстов, поэтому сразу же встала проблема защиты вероучения от любых умелых и неумелых попыток разрушить его посредством философской аргументации. Апостол Павел предостерегает своих читателей против опасности смешения «эллинской мудрости» и «проповеди Христа распятого», которая «для эллинов – безумие» (1 Кор. 1:22–23), и призывает не увлекаться философией (Кол. 2:8). Его призыв был подхвачен последующими поколениями христианских



мыслителей, которые неоднократно, сталкиваясь с неразрешимыми противоречиями, провозглашали приоритет церковных догматических формул над нормами греческой мысли и заявляли о непригодности философии для осмысления тайн веры. Одним из самых ярких примеров такого неприемлемого противопоставления философии и христианской веры являются известные лозунги Тертуллиана: «Что же сходного между философом и христианином, учеником Греции и учеником неба?» (*Apol.* 46)\*, «Что Афины – Иерусалиму? Что Академия – Церкви? Что еретики – христианам?» (*De praes.* 7). Данный тип аргументации, вернее, отказа от философской аргументации, оформляется в виде некоторого общепринятого способа ведения полемики с инакомыслящими, так что отсутствие логической непротиворечивости уже перестает считаться абсолютно недопустимым в спорах. Этот способ полемики является, скорее, риторическим приемом, методом прекращения дискуссии на заданную оппонентами тему, даже, возможно, путем ухода от нежелательных вопросов, так как вряд ли какой-либо мыслитель, воспитанный в традиции греческой мысли, мог действительно удовлетвориться внутренне противоречивой теорией. Тем не менее, такой тип аргументации, при котором постулируется несовместимость доводов разума и содержания проповеди, постепенно складывается в своеобразную традицию, которую можно назвать иррационалистической и даже фидеистической. Отголоски этой традиции можно в большей или меньшей мере обнаружить в работах чуть ли не каждого христианского автора, однако ни у кого из ранних писателей рассуждения о несовместимости философии и веры не являются центральной темой или фундаментальным основанием последующих теоретических построений. Собственно, философия иррационализма или антирационализма начинает формироваться лишь в Новое время в работах Н. Мальбранша, Ж.-Б. Боссюэ, П. Бейля, а ее расцвет связан с такими именами, как, например, Серен Кьер-

---

\* Цитаты из трактатов Тертуллиана приводятся по изданиям: трактаты «О воскресении плоти» (*De res.*), «О крещении» (*De bapt.*), «О плоти Христа» (*De carn.*), «О покаянии» (*De paen.*), «О прескрипции против еретиков» (*De praes.*), «О свидетельстве души» (*De test.*), «Против Гермогена» (*Adv. Herm.*) – по изданию: *Тертуллиан К. С. Ф. Избр. соч.* М., 1994; трактат «Против Праксея» (*Adv. Prax.*) – по изданию: *Тертуллиан К. С. Ф. Против Праксея // Альфа и Омега.* 2001. № 1 (27), №2 (28); трактаты «Против валентиниан» (*Adv. Val.*); «Апология» (*Apol.*) – по изданию: *Тертуллиан Кв. Сент. Флор.* Творения. Киев, 1910–15. Ч. 1–3; трактаты «О венке война» (*De cor.*), «О душе» (*De an.*), «Против Маркиона» (*Adv. Marc.*) – в нашем переводе с латыни по изданию: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera / Corpus Christianorum, Series Latina.* Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953–1954. V. 1–2.

кегор и Лев Шестов. Для этих авторов принижение возможностей разума уже не является вынужденной мерой при столкновении с неразрешимыми противоречиями, но напротив, они посвящают все свое творчество открытой борьбе с рациональной философией. Именно начиная с Нового времени, после тысячелетия средневековых целенаправленных споров о соотношении веры и разума, стали возникать первые иррационалистические философские теории. Их авторы, разочаровавшись в способностях разума и логики, попытались вырваться из рамок классической традиции, отыскать новые начала человеческого познания и предложить иные внерациональные принципы обоснования каких-либо утверждений. Они обратились за помощью к древним христианским писателям и нашли в их творениях немало ярких высказываний и парадоксов, ниспровергающих философию и господство разума. Те полемические приемы, посредством которых ранние церковные авторы пытались избежать ненужных им споров и заняться более насущными вопросами, были проинтерпретированы иррационалистами Нового времени как фундаментальные основания всей подлинно христианской философии, глашатаями которой они были намерены стать. Неудивительно, что из всего многообразия раннехристианской литературы они выбирают и цитируют лишь необходимые им разрозненные фидеистические лозунги, полностью игнорируя какие-либо рациональные теоретические разработки. При этом сами древние авторы, ссылаясь на работы своих предшественников, напротив, не обращают никакого внимания на иррационалистические методы полемики и критику философии, а проявляют интерес лишь к тем пассажам, где содержится рациональная аргументация, так как наибольшие затруднения вызывало именно философское обоснование, а не апологетическая защита христианского вероучения.

Итак, на раннем этапе существования и развития христианской философии встречающаяся в текстах критика греческих философов и дискредитация возможностей разума выполняет в основном риторическую функцию: она нужна для быстрой и эффектной победы над оппонентом во избежание переноса полемики на неосвоенную территорию. С течением времени по мере все более и более глубокой теоретической проработки различных областей христианской догматики, развития терминологии и понятийного аппарата, иррационалистические методы полемики становятся все менее и менее приемлемыми: появляется и возможность, и даже необходимость ведения рациональной дискуссии. Если раньше было вполне допустимо отмахнуться от голословного догматического заявления эффективным лозунгом, то теперь на рациональные аргументы уже нужно отвечать такими же аргументами. Поэтому на смену апологетике постепенно приходит патристика, которая, в свою очередь, позже будет вытеснена схолас-

тикой. Именно стремление к рационализации христианской проповеди, а не к обоснованию ее иррациональности стало движущей силой развития и самодетерминации западной философии, начиная с эпохи поздней античности и вплоть до Нового времени.

## **§ 2. Влияние платонизма на формирование христианской теологии**

Какими же путями шел этот процесс создания теологической теории? Какие меры были приняты для соединения греческой философии с христианской проповедью? В каком виде античная рациональность была воспринята новой христианской философией? Ответы на перечисленные вопросы, возможно, могли бы пролить свет на вопрос о генезисе самой философии, так как феномен возникновения христианской философии в начале новой эры во многом схож с феноменом появления философии языческой за пять веков до нее. Как в том, так и в другом случаях перед мыслителями стояла задача последовательного скрупулезного осмысления всех аспектов картины мира, религиозных догматов и системы ценностей и создания единой непротиворечивой теории, способной дать ответы на максимально возможное число вопросов, начиная от тайны возникновения вселенной и заканчивая законами наилучшего государственного устройства. Поэтому не исключено, что исследование тех проблем, с которыми сталкивались христианские мыслители, а также предложенных ими способов их решения, поможет историкам философии более точно выявить те затруднения, с которыми неизменно сталкивается философская мысль. При этом если от первых столетий греческой философской мысли до нас дошли лишь разрозненные фрагменты и высказывания, то становление христианского учения представлено многочисленными трактатами, письмами и другими текстами, что существенно упрощает задачу реконструкции процесса его формирования. Конечно же, условия возникновения древнегреческой и христианской философий были различными и с социально-политической точки зрения, и с точки зрения существовавших в те периоды академических традиций, да и само содержание языческих мифологии, культа и этики принципиально отличалось от содержания христианской проповеди, литургики и принципов нравственности. Более того, генезис греческой философии, насколько можно судить, происходил в условиях отсутствия какой-либо единой довлеющей академической или школьной традиции, в то время как христианская догматика формулируется на фундаменте многовековой работы афинской Академии и других школ эллинистического мира. Во времена Фалеса, Ксенофана и Пифагора еще не су-

ществовало того обширного перечня текстов, прочтение которых считалось бы обязательным элементом высшего образования, а знание мифов и изречений мудрецов основывалось лишь на их устной передаче. Что же касается академических стандартов времен Сенеки, Филона и апостола Павла, то статус образованного человека подразумевал знакомство с многочисленными трудами историков, риторов, поэтов и, конечно же, философов.

Какую же философию знали первые христиане? Какое философское образование получили они в юности в школах и училищах? На какие философские тексты и традиции они ориентировались, формулируя теорию своего вероучения? На протяжении многих веков законодательницей философской моды всего греко-римского мира была Академия в Афинах. Ни Александрия, ни Рим так и не смогли обрести статус столицы философии, несмотря на то, что на некоторых этапах истории активность философской жизни в этих имперских мегаполисах намного превосходила ту, что еле теплилась в провинциальных Афинах. Тем не менее, город, носящий имя богини мудрости, город, где принял смерть Сократ и где основал свою школу его «божественный» ученик, служил непреложным символом величия греческой мысли. Афинская Академия не имела аналогов – несмотря на неоднократные периоды упадка, расформирования и реорганизации, она, тем не менее, сохраняла свои традиции и в своих различных ипостасях просуществовала более восьми столетий, в отличие от других учебных заведений эпохи античности, чья продолжительность жизни была несоизмеримо меньшей. Образование в Академии неизменно основывалось на учении Платона, и даже в периоды увлечения ее схолархов стоицизмом или скептицизмом основным фундаментом все равно оставалась философия ее «божественного» основателя. Любые попытки борьбы с монополией платонизма, в конце концов заканчивались провалом, что и произошло, например, с затеей Марка Аврелия учредить в Афинах четыре равноправные философские кафедры. Платон неизменно оставался в сознании греков главным философом, а главной кузницей мудрецов считалась платоновская Академия. Это вовсе не значит, что имена других философов были забыты – их знали, их изучали, если не по первоисточникам, то, по крайней мере, по школьным компендиумам. Более того, многие талантливые мыслители, не поддавшись чарам платонизма, продолжали развивать идеи эпикурейцев, стоиков или перипатетиков. Но речь здесь идет не о том, были ли в первых веках новой эры какие-либо философы кроме платоников, а о том, что господствовавшая в то время система философского образования основывалась на Платоне. Несмотря на то, что за несколько веков академический платонизм испытал влияние множества других учений – скептицизма, пифагорейской математики, аристотелевской и стоической

логики и физики, тем не менее, фундаментальные принципы платоновской философии оставались неизменными. К этим отличительным чертам платонизма можно отнести, во-первых, представления об иерархии всего сущего, иерархии понятий, идей, ценностей, живых существ; во-вторых, неизбывное стремление к отысканию наиболее общих и абстрактных оснований устройства мира, общества, языка и мышления; и, наконец, убежденность в том, что общие основания занимают более высокую ступень в иерархии сущего, чем их частные проявления, обладают более подлинным бытием и лежат за пределами чувственно-воспринимаемого мира. В рамках этих же представлений формируется и традиционный образ «Бога философов»: будучи причиной всего сущего, он является наивысшей ценностью и благом, обладает подлинной жизнью и если может быть хоть как-то постигнут, то лишь умом, так как он абсолютно трансцендентен материальному миру. Этим миром он управляет только через цепочку посредников, следовательно, и восхождение ума к нему также осуществляется ступенчато – например, через поэтапное освобождение от чувств и ощущений.

Зарождение и формирование христианской философии происходило в условиях академической монополии платонической теологии, поэтому неудивительно, что большинство раннецерковных мыслителей заимствовали многие постулаты для своих теорий именно из нее. Наиболее яркими представителями христианского платонизма на греческом Востоке являются Климент и Ориген, от которых, в частности, через Евагрия эта традиция усваивается в монашестве, а также несколько столетий господствует в Александрийской школе. Во второй половине IV в. Каппадокийцы приложили немало усилий для того, чтобы хоть немного избавить церковную догматику от влияния платонизма посредством внедрения в нее некоторых терминов из аристотелевской и стоической философии<sup>1</sup>. Тем не менее, традиция платонической теологии в христианстве остается весьма влиятельной, подтверждением чему является, например, огромная популярность трактатов Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Среди латинских христианских theologов одним из самых блистательных глашатаев платоновской системы был блаженный Августин. Его теология, сотериология, эсхатология и учение о таинствах пронизаны навязчивым разграничением духовного и материального и поиском ступенчатых переходов от одного к другому. В течение многих столетий Августин был законодателем философии для всего латинского Запада, и только после того, как, вооружившись новыми переводами Аристотеля, Фома Аквинский

---

<sup>1</sup> См.: *Robertson D. G. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigiliae Christianae. 1998. V. 52, No 4. P. 393–417.*

создал свою теологическую систему, господство Платона уступило место господству Аристотеля.

Таким образом, отправной точкой формирования христианской догматики послужили академические традиции платоновской философии. Все последующие попытки освобождения теории христианского вероучения от влияния платонизма могли быть лишь уточнением и фрагментарным исправлением прочно заложенного основания. Любые посягательства на устоявшиеся формулировки и концепции чаще всего воспринимались как ересь, как покушение на саму суть христианской веры. В связи с этим какие-либо проекты по созданию принципиально новой системы изложения догматики на основании другого философского учения были обречены на непонимание и отторжение.

Тем не менее, многие мыслители, для которых платонизм был неприемлем в силу мировоззренческих причин, все же пытались бросать вызов устоявшейся системе. В качестве наиболее ярких примеров подобных «бунтарей» здесь можно назвать Петра Дамиани, отстаивавшего идею о том, что Бог способен изменять прошлое, Уильяма Оккама, стоявшего на позиции крайнего номинализма и отрицавшего объективность существования общих понятий, а также Мартина Лютера, сумевшего применить оккамовский номинализм к созданию новой богословской системы. Затем, уже в XIX в., Серен Кьеркегор, отказавшись от платонического «Бога философов», выдвигает свое учение о вере в Абсурд. Кьеркегор открыто заявляет, что парадокс веры «неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление»<sup>2</sup>. Вера, согласно Кьеркегору, принадлежит не к области разума, но к области чувств, а чувства не поддаются рассудку, поэтому и вера – это «высшая страсть, священное, чистое и кроткое выражение божественного безумия»<sup>3</sup>. Вера – это не некая убежденность в том, что нечто сбудется, но, напротив, рассудочное признание невозможности этого и упование на силу абсурда: «Абсурд не относится к тем различениям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку»<sup>4</sup>. В работах Кьеркегора «Абсурд» выступает в роли некоторой парадоксальной силы, полагаясь на которую, человек может верить вопреки здравому смыслу, Абсурд как бы гипостазирован и в некотором смысле стоит даже выше Бога, так как именно Абсурд, а не Бог является основным объектом веры. Кьеркегор призывает «довести до конца движение веры...

---

<sup>2</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1998. С. 52.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

<sup>4</sup> Там же. С. 46.

закрывать глаза и с полным доверием броситься в Абсурд»<sup>5</sup>. Творчество Кьеркегора не только послужило толчком к возникновению «светской» экзистенциальной философии, но и во многом повлияло и на последующие поколения церковных богословов, так что теперь во многих теологических трудах схоластический стиль и латинская терминология соседствуют с чуть ли не психоаналитическими описаниями терзаний одинокой души и с рассуждениями о вере как о единственном утешении на фоне враждебной и абсурдной действительности.

Апофеозом борьбы с греческой философией в христианстве является творчество Льва Шестова. Продолжая дело Серена Кьеркегора, Шестов идет еще дальше и даже критикует своего предшественника за то, что тот не до конца отделался от наваждения традиции греческой мысли. Кьеркегор все-таки пытался сохранить в своей онтологии хоть какую-то рациональность и логическую связность, в то время как Шестов борется с самой идеей о необходимости того, чтобы теология обосновывалась рациональными методами. «Рационализму, – пишет Шестов, – со всеми его “аргументациями из следствий” и угрозами сумасшедшего дома, не дано заглушить живущего в людях смутного чувства, что последняя истина... лежит по ту сторону разума и разумом постижимого, и что найти ее в том мертвом и неподвижном мире, в котором только и умеет властвовать рационализм, невозможно»<sup>6</sup>. Целью своих работ Шестов считает создание принципиально новой «иудейско-христианской философии», которую он стремится противопоставить философии «эллинской»: «Прежде всего, нужно навсегда отбросить основные категории эллинского мышления, вырвать из себя с корнем все предпосылки нашего “естественного познания” и нашей “естественной морали”»<sup>7</sup>. Лев Шестов так и не успел создать хотя бы наброска этой новой философии, поэтому его многочисленные работы изобилуют лишь критикой сложившейся ситуации и надеждой на то, что положение дел может измениться к лучшему.

Среди более ортодоксальных авторов, предпринимавших попытки изложения христианского учения не на языке античной философии, можно упомянуть выдающихся римско-католических богословов и философов XX в. Карла Ранера и Этьена Жильсона. Молодой Жильсон, который, по выражению С. Аверинцева, выпитал томизм с молоком матери, который всю свою жизнь был всецело предан Римской церкви, в своей книге «Философ и теология» красочно описывает, как в годы юности буквально «заболел»

---

<sup>5</sup> Кьеркегор С. *Страх и трепет*. С. 35.

<sup>6</sup> Шестов Л. *Власть Ключей* // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. I. С. 242.

<sup>7</sup> Шестов Л. *Афины и Иерусалим*. М., 2001. С. 230.

философией Бергсона. Во времена «Дюркгеймовского террора» в Сорбонне он зачитывался Бергсоном, восхищался его лекциями, и, несмотря на то, что сам Бергсон христианином не был, молодой Жильсон мечтал заново переписать всю христианскую догматику в духе «Творческой эволюции»<sup>8</sup>. Что же касается Карла Ранера, то ему в значительной мере удалось создать свой уникальный подход к изложению христианского учения в терминах и категориях, характерных не для античной, а для континентальной философии XIX–XX вв., с опорой не на Платона, а, скорее, на Канта и Хайдеггера. Его эксперименты с догматикой оказались настолько востребованными и успешными, что даже Второй Ватиканский Собор некоторыми своими инновационными решениями обязан именно Карлу Ранеру.

Было бы ошибкой полагать, что все античные христианские мыслители поголовно тяготели к платонизму и что попытки создания христианской догматики на основе других философских учений начались лишь спустя много столетий. Как уже было сказано, еще в IV в. в трудах Каппадокийцев встречаются элементы аристотелевской и стоической терминологии. И даже во II в. в творениях Иустина Философа можно также обнаружить заметное влияние стоицизма. Но, пожалуй, самым ярким примером независимого мыслителя эпохи античности, отвергавшего платоновскую картину мира и предпринявшего попытку создания своей альтернативной теории христианского вероучения, является карфагенский богослов Тертуллиан, живший на рубеже II и III вв.

### **§ 3. Попытка создания стоической теории христианского вероучения в работах Тертуллиана**

В отличие от большинства христианских мыслителей той эпохи, карфагенянин Тертуллиан не был носителем традиционного эллинистического мировоззрения. Несмотря на принадлежность к римской фамилии, сам Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан считал себя пунийцем, а не римлянином или греком. Его этнические пристрастия наиболее ярко проявились в трактате «О плаще», где он воспекает нравы своей родины – древнего и славного финикийского Карфагена, и презрительно высмеивает погрязший в пороках Рим, некогда поработивший его отечество. По своему мировоззрению семиты-финикийцы были гораздо ближе к иудеям, чем к грекам, и в семитской картине мира, в отличие от эллинской, нет стремления к построению ступенчатой иерархии всего сущего, но напротив, она рассматри-

---

<sup>8</sup> Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.



вает мир в некотором единстве всего видимого и невидимого. Поэтому неудивительно, что в качестве философской точки отсчета всех своих дальнейших построений Тертуллиан избирает не привычный для греков платонизм, но учение другого финикийца – Зенона Китийского. Именно стоицизм послужил фундаментом развития богословской мысли Тертуллиана, причем не стоическая этика, имевшая большую популярность среди христиан той эпохи, но стоическая онтология и гносеология. Более того, речь идет об онтологии не того стоицизма, который преподавался в платоновской академии, и был практически не отличим от среднего платонизма, и даже не об учениях Панетия и Посидония, также вобравших в себя многие идеи Платона, но об онтологии Ранней Стои. И хотя Тертуллиан зачастую не соглашается с Зеноном, Клеанфом и Хрисиппом, а из стоиков открыто симпатизирует лишь Сенеке, его философское учение в онтологической и гносеологической части больше всего сходно именно с учением древних стоиков, и лишь в вопросах морали он более созвучен римскому стоицизму.

Поскольку Тертуллиан попытался создать теорию христианского вероучения не на основе популярного среди греков платонизма, а на базе стоических представлений, и отгалкивался не от чуждой ему эллинской картины мира, а от семитской, его философия, в конечном итоге, не нашла продолжения у других мыслителей. Благодаря тому, что он был первым из крупных христианских авторов, писавших на латыни, поначалу его работы имели большой успех, и введенные им в оборот термины и отдельные формулы все-таки прижились. Однако сама философская система Тертуллиана не была подхвачена никем. Более того, она неоднократно подвергалась критике со стороны платонически-ориентированных латинских мыслителей, в частности Августина. Тем не менее, для нас изучение философии Тертуллиана представляется крайне интересным, так как благодаря анализу его теории, построенной на основании того же самого «кафолического инварианта», которым руководствовались другие христианские мыслители, но с привлечением совершенно иных мировоззренческих и философских постулатов, мы сможем лучше понять, как протекал процесс формирования христианской догматики.

В стандартных современных учебниках по истории западной философии Тертуллиан выступает в роли яростного борца с разумом и философией, возвеличившего иррациональную и абсурдную религиозную веру. Творчество Тертуллиана оказало решающее влияние на формирование иррационалистической традиции в европейской философии Нового времени. При этом большинство авторов данной традиции опираются лишь на несколько отдельно взятых высказываний Тертуллиана, в основном на

его «парадокс»<sup>1</sup>, зачастую сведенный к формуле «*credo quia absurdum*» – «верую, ибо абсурдно». Однако при более глубоком анализе всего творчества Тертуллиана, а не только его наиболее популярных лозунгов напрашивается вывод о том, что вся эта красочная риторика не имеет ничего общего с теми мировоззренческими установками, которые легли в основу его философских рассуждений.

Как и большинство античных христианских авторов, Тертуллиан критикует способности разума и греческую философию только в роли апологета, а не богослова-теоретика. Его тексты весьма разнородны и по жанру, и по целевой аудитории, и по преследуемым в них целям. Если не обращать внимания на это разнообразие и воспринимать каждую написанную им строчку как равноценную часть единой философской системы, то придется сделать вывод о том, что Тертуллиан вообще не имеет четкой позиции, постоянно противоречит сам себе и просто не заслуживает внимания как последовательный мыслитель. Тем не менее, его творения действительно крайне неоднородны, ведь среди них встречаются и проповеди, обращенные к необразованной публике, и трактаты, предназначенные для интеллектуальной элиты, личные письма жене и друзьям, а также официальные жалобы, адресованные как светским, так и церковным властям, иногда его оружием является гневная сатира, а порой он предается меланхолическим вздыханиям о трудностях жизни. Большинство дошедших до нас текстов Тертуллиана вряд ли имеют хоть какое-то отношение к философии, однако философские рассуждения в его творениях все-таки встречаются: иногда это целые трактаты, иногда только отдельные главы более обширных произведений, а иногда и вовсе лишь неожиданный рациональный аргумент в разговоре на какую-нибудь отвлеченную тему.

Следует отметить то обстоятельство, что Тертуллиан не стремился создать свой философский *magnum opus*, где были бы последовательно и системно изложены все пункты его учения. Тем не менее, выявление философской части его текстов не представляет большого труда: время от времени Тертуллиан, прекратив нравственные увещания, отвлекшись от защиты гражданских прав христиан империи, оставив в стороне пространные экскурсы в историю и толкование Священного Писания, отбросив пафосные речи, выпады в адрес противников, тотальную критику всей римской и греческой культуры, поэтов и философов вместе взятых, вдруг на время как бы успокаивается, смягчает тон и переходит к спокойным дово-

---

<sup>1</sup> «Распят Божий Сын: не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Божий Сын: это достойно веры, ибо нелепо; и погребенный воскрес: это истинно, ибо невозможно» (*De carn.* 5).

дам разума, анализу содержания и связи понятий, рефлексии и осмыслению собственного мировоззрения. При этом он ведет не огульную, но вполне конструктивную полемику с различными философами древности, охотно соглашаясь с утверждениями одних и обоснованно опровергая других, при этом почти не ссылаясь на слова из Писания или формулы «правила веры». Именно по таким фрагментам и удается реконструировать его собственное философское учение, оценить оригинальность и смелость его подхода и даже попытаться дать ответ на вопрос о том, почему его теоретические разработки так и остались по большей части не востребованными среди последующих поколений христианский мыслителей.

Далее мы попытаемся выделить некоторые характерные для философии Тертуллиана идеи, которые отличают его от большинства христианских мыслителей той эпохи. Для этого нам также потребуются, во-первых, выделить методологические принципы, благодаря которым Тертуллиан в своих теоретических построениях приходит к столь нетрадиционным выводам; во-вторых, реконструировать онтологические и гносеологические предпосылки, которыми обусловлена специфичность его философии; и, наконец, в-третьих, обозначить те мировоззренческие предпосылки, благодаря которым Тертуллиан, в конечном счете, предложил столь нестандартное для своего времени учение о природе Бога, человека и процессе познания.

Итак, прежде чем приступить к обсуждению философии Тертуллиана, нам следует сказать несколько слов об одном из основных методологических принципов, которым он руководствуется в своих построениях. Этот принцип мы назовем принципом простоты. Он не декларируется напрямую, но при чтении трактатов Тертуллиана становится очевидным то, что простота является одной из ключевых ценностей в мировоззрении нашего автора. С особым рвением он призывает христиан к простоте в жизни, в поведении, в пище, в одежде, выступает против всякого рода пороков, связанных с тягой к излишествам: чревоугодия, половой распущенности, тяги к украшениям. В своем стремлении к простоте Тертуллиан не оригинален: уважение к ней было одной из отличительных черт римской культуры, о чем как нельзя лучше свидетельствует древняя латинская поговорка «*simplex sigillum veri*» – «простота – признак истинности».

Тяга Тертуллиана к простоте проявлялась не только в обыденной жизни, но отражалась на других сторонах его мировоззрения. Простота у него выступает в качестве критерия истинности и в метафизических вопросах: истина должна быть проста и познаваться в простоте. Простая

неиспорченная душа лучше знает истину<sup>2</sup>. Философы поначалу нашли истину о Боге, «которая была в простой одежде» (*Apol.* 47), но затем, не удовлетворившись простотой, стали рассуждать о Его свойствах, о сущности и местопребывании и уклонились от истины. Сложная схема докритизма Маркиона не может быть верной, так как такой хитроумный план не подходит простому Богу<sup>3</sup>. Итак, простота для Тертуллиана – это признак божественности, естественности и истинности: «Свидетельства души чем истиннее, тем проще, чем проще, тем доступнее, чем доступнее, тем известнее, чем известнее, тем естественнее, а чем естественнее, тем божественнее» (*De test.* 5).

Таким образом, простота является одним из мировоззренческих идеалов Тертуллиана, что дает нам основание говорить о «принципе простоты» как о методологическом принципе, который он применяет при оценке окружающего мира и содержания какого-либо учения. При переходе из области мировоззрения в область философии Тертуллиана принцип простоты видоизменяется в принцип онтологического монизма. Подобно тому как в оценочных мировоззренческих суждениях Тертуллиан отдает предпочтение тому, что кажется ему более простым, и старается избегать любых сложностей и излишеств, в своих философских рассуждениях он всегда стремится к монистической концепции и борется с любыми дуалистическими тенденциями. Особенно четко его стремление к монизму проявляется в тех областях христианского вероучения, которые традиционно излагаются на языке «бинарных оппозиций»: Бог–мир, дух–плоть, душа–тело, закон–милость, разум–вера. В своей философии Тертуллиан во что бы то ни стало

---

<sup>2</sup> «Откройся нам, душа!... Я взываю к тебе, – но не к той, что изрыгает мудрость, воспитавшись в школах, изошрившись в библиотеках, напитавшись в академиях и аттических портиках. Я обращаюсь к тебе – простой, необразованной, грубой и невоспитанной, какова ты у людей, которые лишь тебя одну и имеют, к той, какова ты на улицах, на площадях и в мастерских тканей» (*De test.* 1).

<sup>3</sup> «Что же ты разделяешь Христа надвое своей ложью? Он был истинен в цельности Своей. Поверь, Он предпочел родиться, нежели обманываться в чем-то и прежде всего в Себе Самом: носить плоть, прочную без костей, сильную без жил, кровоточащую без крови, покрытую без кожи, алчущую без голода, едящую без зубов, говорящую без языка, так что речь ее являлась слуху как призрак от воображаемого звука. Тогда, значит, Он был призраком и после Воскресения, когда предложил ученикам осмотреть руки и ноги Свои, говоря: *Взгляните, вот Я; ибо дух не имеет костей, а вы видите, что Я имею*. Это, без сомнения, руки, ноги и кости, которые имеет не дух, но плоть. Как объясняешь ты эти слова, Маркион, ты, выводящий Иисуса от Бога наилучшего, простого и только благого?» (*De carn.* 5).

стремится минимизировать разницу между этими противоположностями, свести ее лишь к номинальному отличию. Поэтому, даже если его философская система не является до конца монистической, мы вполне можем говорить о том, что в своей онтологии Тертуллиан следует методологическому принципу монизма.

Монистический принцип Тертуллиана также основывается и на представлении, которое впервые было озвучено Диогеном Аполлонийским – взаимодействовать может только то, что имеет одну и ту же природу<sup>4</sup>. Это утверждение нашло наглядное продолжение в философии стоиков, которые, пытаясь избавиться от платоновского дуализма, сводили материю и форму, дух и тело к одному первоначалу, одной духовно-материальной субстанции. Следствием из этого стала идея стоиков о телесности всего подлинно сущего, как утверждал Клеанф: «Ни бестелесное не “сочувствует” телу, ни тело – бестелесному, но лишь тело телу»<sup>5</sup>. Ту же картину мы видим и у Тертуллиана, который, ссылаясь на данное утверждение Клеанфа, охотно соглашается с ним: «Страдания телесного и бестелесного между собой не сообщаются; а душа страдает телу» (*De anim.* 5), тем самым утверждая, что субстанция души также телесна.

Итак, во избежание каких-либо дуалистических тенденций Тертуллиан в своей философии следует принципу монизма, да еще и такого варианта монизма, согласно которому все объекты должны быть «телесны», т. е. иметь субстанции, способные взаимодействовать друг с другом. «Все, что существует, есть своего рода тело; бестелесно лишь то, что не существует» (*De carn.* 11), причем под телом объекта Тертуллиан понимает его субстанцию: «сама субстанция есть тело всякой вещи» (*Adv. Herm.* 35).

Тот же принцип простоты очевидным образом прослеживается и в теологических построениях Тертуллиана. Рассуждая о природе Божества, он во что бы то ни стало стремится устранить в Нем всякую сложность или двойственность, так как истинный Бог должен быть абсолютно прост, *simplex sigillum veri*. Проиллюстрируем это на примере того, как Тертуллиан решает типичную для христианской теодицеи проблему сочетания в Боге милости и гнева. Эта проблема всплывает в полемике Тертуллиана с учением Маркиона, который утверждал, что один и тот же Бог не может быть и гневным, и милостивым, и поэтому пришел к выводу о двух богах:

---

<sup>4</sup> «Если бы хоть одна из них [вещей] была отлична от другой, будучи другой по своей природе... то они никоим образом не могли бы ни смешиваться друг с другом, ни причинять друг другу пользу или вред» (Фр. В2. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 547).

<sup>5</sup> Фр. 518. Фрагменты ранних стоиков. М., 1998. Т. I. С. 181.

злом боге-творце, описанном в Ветхом Завете, и добром боге-спасителе из Нового Завета.

На первый взгляд может показаться, что Тертуллиан в полемике с Маркионом вполне созвучен другим христианским мыслителям, которые приписывали Единому Богу атрибуты благости и справедливости, но в рассуждениях Тертуллиана о божественных атрибутах отражается его явное стремление к простоте и преодолению всякого дуализма. Сравним позиции Тертуллиана и его старшего современника Иринея Лионского, сочинения которого Тертуллиан хорошо знал и высоко ценил<sup>6</sup>. Опровергая учение того же Маркиона о двух Богах, Ириней пишет: «Если судящий [Бог] вместе с сим не благ для того, чтобы оказывать милость тем, кому должно, а осуждать тех, кого следует, то он окажется несправедливым и немудрым судиею. С другой стороны добрый [Бог], если он только благ и не одобряет тех, кому оказывает благость, будет вне справедливости и благость Его окажется неомощною, потому что не спасает всех, если не сопровождается судом» (*Adv. Haer.* III 25.2–3)<sup>7</sup>. То есть, согласно Иринею, Бог для обеспечения мудрого управления миром вынужден прибегать к противоположным мерам: наказанию и спасению.

Аргументация Тертуллиана в его «Второй книге против Маркиона» внешне напоминает доводы Иринея, но при более тщательном рассмотрении обнаруживаются немаловажные отличия. Тертуллиана с его принципом простоты не устраивает такой Бог, в Котором было бы два противоположных атрибута. Поэтому вместо того, чтобы в полемике с Маркионом повторить операциональный аргумент Иринея о том, что Бог обязан быть и благим, и справедливым, Тертуллиан сначала абстрагирует от Бога понятия благости и справедливости и затем развивает мысль о том, что благость и справедливость – это не два противоположных атрибута, а одно и то же: «Ничто несправедливое не может быть благим, а все, что справедливо – благо» (*Adv. Marc.* II 11). Для обоснования этого утверждения он использует первоначальное значение латинского слова «справедливость» (*iustitia*) – «равновесие, симметрия». Эта самая *iustitia* была изначально присуща Богу, когда Он творил и обустроивал мир, упорядочивая Свое творение наилучшим образом так, чтобы мир получился благим, сбалансированным, симметричным. Когда же в творении вследствие грехопадения человека появились изъяны, то Божественная *iustitia*, отвечающая за порядок в мире,

---

<sup>6</sup> Тертуллиан называет Иринея «тщательнейшим исследователем всех учений» (*Adv. Val.* 5).

<sup>7</sup> *Св. Иринея Лионский. Творения* // Библиотека отцов и учителей церкви. М., 1996. Т. II. С. 314.

для сохранения равновесия прибегла к карательным мерам. Поэтому Божественные кара и милость, гнев и благодать являются, согласно Тертуллиану, не двумя противоположными атрибутами Бога, а одним и тем же действием Божественной справедливости, которою Он творит и сохраняет равновесие в мире. На этом примере мы видим, что для Тертуллиана учение о простоте Бога служит основополагающим принципом, в то время как для других мыслителей, в частности для Иринея, вопрос о сочетании противоположностей в Боге не является проблематичным.

Еще одним примером применения принципа простоты и онтологического монизма в теологии может быть своеобразное обоснование Тертуллианом христианского догмата о сотворении Богом мира из ничего в трактате «Против Гермогена». Тертуллиан рассматривает три логически возможных варианта трактовки сотворения мира Богом: сотворение из вечно существующей материи, сотворение из Самого Себя и сотворение из ничего. Гермоген настаивал на первом варианте, но Тертуллиана он не устраивает, так как допущение вечного сосуществования материи и Бога является не приемлемой для него дуалистической концепцией. Далее, как утверждает Тертуллиан, если бы Бог сотворил мир из Самого Себя, тогда необходимо было бы признать наличие в Боге каких-то частей, да и сам мир тоже оказался бы Богом по причине единства субстанции Творца и творения, что, опять же, привело бы к утрате Богом Его простоты. Поэтому самым «простым» вариантом остается лишь третий – сотворение из ничего. Показательно то, что для христиан-платоников догмат *creatio ex nihilo* служит обоснованием, скорее, дуалистической концепции, в которой основания бытия Бога и мира должны быть принципиально разными: Бог существует Сам по Себе, а мир – лишь по Его воле и не имеет собственного онтологического статуса, благодаря чему можно легко выстраивать иерархию различных сущностей наподобие неоплатонических теорий. Тертуллиан же, напротив, использует тот же самый догмат для опровержения представлений о трансцендентности Бога по отношению к творению<sup>8</sup>. И хотя в своей аргументации Тертуллиан не оригинален, так как, по сути, повторяет доводы своих предшественников: Иринея Лионского и Феофила Антиохийского<sup>9</sup>, тем не менее, его позиция заметно отличается от большинства христианских философов стремлением к монистическому толкованию данного догмата.

---

<sup>8</sup> См.: Hatch E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. Peabody: Massachusetts, 1995. P. 254.

<sup>9</sup> См.: May G. Creatio ex Nihilo. Edinburgh, 1994. P. xiv, 157–158.

Учение Тертуллиана о природе Бога и материи весьма созвучно стоическому: Божественная субстанция не чужеродна тварному миру. Вслед за Диогеном Аполлонийским и стоиками Тертуллиан утверждает, что для взаимодействия с миром Бог должен обладать подобной ему природой: «Да и как может быть ничем Тот, без Кого ничего не может быть, или чтобы полый сотворил бы плотное, пустой – полное и Бестелесный – телесное?» (*Adv. Prax.* 7). Исходя из этого принципа Тертуллиан вынужден признать, что Бог обладает телом, в противном случае Бог не мог бы воздействовать на другие тела. Как мы указывали выше, согласно стоическому принципу *quod facit corpus est* – «что действует, то телесно»<sup>10</sup>, – действовать могут лишь телесные объекты, поэтому для Тертуллиана телесность Бога является необходимым условием для возможности Бога творить телесный мир и воздействовать на него.

Учение Тертуллиана о телесности Бога шло вразрез с мнением платонически-ориентированных христианских философов. И хотя Тертуллиан и заявлял, что, говоря о теле Бога, он имеет в виду Божественную субстанцию особой духовной природы<sup>11</sup>, богословы того времени отказывались принимать всерьез рассуждения о телесном Боге. Так, Августин писал: «Тертуллиан, считая душу телом единственно потому, что он не мог ее мыслить бестелесною, а потому боялся, чтобы она, если не тело, не была ничто, не мог мыслить иначе и о Боге; но, обладая пронизательностью мысли... он должен был изменить свое несколько выше высказанное мнение, что и Бог – тело. Ибо, думаю, не настолько же он был глуп, чтобы представлял и природу Бога подверженною страданию»<sup>12</sup>. Августин стремится во что бы то ни стало оградить «Бога философов» от страданий (в смысле претерпевания). Такая позиция побуждает мыслителя стараться при каждом удобном случае подчеркнуть принципиальное отличие Бога от материального мира телесных объектов и, в конце концов, вывести Бога за пределы мира. Тертуллиан же, наоборот, всеми силами старается преодолеть дуалистическую тенденцию, скрывающуюся в учении о неподвижном, бесстрастном и трансцендентном Боге, поэтому в его тяготеющей

---

<sup>10</sup> *Сенека, Epist.* 106. (*Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кем. кн. изд-во, 1986. С. 322).

<sup>11</sup> «Ибо кто же станет отрицать, что Бог есть тело, хотя Бог есть дух? Ведь дух есть своего рода тело в своем образе» (*Adv. Prax.* 7).

<sup>12</sup> *Блаж. Августин*. О книге Бытия буквально. Двенадцать книг. Кн. X, гл. 25// Бл. Августин Иппонский. Творения // Библиотека отцов и учителей церкви. М., 1997. Т. V. С. 200–201.



к монизму картине мира Бог может существовать, действовать и творить, только обладая телом, подобным телам созданной Им вселенной<sup>13</sup>.

Это отличие взглядов Тертуллиана и Августина имеет прямое следствие в гносеологии: трансцендентный Бог Августина не может быть познан человеческим разумом, поэтому человек нуждается и в иррациональной вере в истинность христианских догматов, и особой мистической «иллюминации», необходимой для познания истины. Тертуллиан же, стараясь сгладить проблему трансцендентности Бога, будет вынужден признать, что Бог вполне может быть познаваем с помощью человеческого разума. Но прежде, чем перейти к более подробному обсуждению гносеологической проблематики, нам следует рассмотреть учение Тертуллиана о душе.

Подобно тому, как в философии Платона его учение о трехчастной душе, возглавляемой разумом и увлекаемой страстями, занимает центральное место и задает структуру и его онтологии, и гносеологии, и социальной теории, учение Тертуллиана о душе также занимает ключевое положение в его философской системе. Своеобразная психология Тертуллиана является тем фундаментом, на котором он строит не только антропологию и гносеологию, но также, например, теорию происхождения и наследования греха и доктрину о телесном воскресении ради справедливого воздаяния.

Согласно представлениям Платона, душа человека является некой самостоятельной нематериальной субстанцией, которая обладает разумом, волей и эмоциями, и лишь на время своей земной жизни связывается с плотской оболочкой, и таких же представлений о душе придерживались и ранние греческие христианские мыслители. Тем не менее, для Тертуллиана такой взгляд на природу души опять же чреват дуализмом. Подобно тому как в своей теологии он во избежание дуализма стремится минимизировать различие между природой Бога и тварного мира, в психологии он идет похожим путем. Учение Тертуллиана о душе во многом напоминает стоическое, в котором нет столь жестких, как в платонизме, качественных отличий между субстанциями души и плоти.

И душа, и плоть человека появляются на свет одновременно и вместе растут. У души, вопреки Платону, нет никакого самостоятельного предсу-

---

<sup>13</sup> Еще одним проявлением стремления Тертуллиана к онтологическому монизму является его утверждение о единстве субстанции Бога-Отца и Бога-Сына (*Adv. Prax.* 2). Но когда это учение было провозглашено на Никейском соборе 325 г. в виде термина *ὁμοούσιος* (единосущный), то большинство восточных богословов, в той или иной мере склонявшихся к платоническим представлениям о трансцендентности и бесстрастности Божества, приняли этот термин с большой неохотой.

ществования, и она не вселяется в уже зачатую плоть, а зачинается вместе с плотью <sup>14</sup>. Обе субстанции передаются от родителей к детям в мужском семени, поэтому, как утверждает вслед за Клеанфом Тертуллиан, мы имеем «сходство душ с родителями по характеру» (*De an.* 25). Таким образом, все человеческие души происходят от субстанции души первого человека <sup>15</sup>, который, в свою очередь, получил свою душу непосредственно от Бога <sup>16</sup>. Благодаря своему божественному происхождению душа человека подобна Богу. Все свойства Божественной природы, которые Тертуллиан описывает в рамках онтологического монизма, в той же степени применимы и к свойствам человеческой души: душа по природе проста, неделима и полностью рациональна <sup>17</sup>. По той же самой причине, по которой Тертуллиан пришел к выводу о телесности Бога, он также доказывает и тезис о телесности души <sup>18</sup>. В целом здесь Тертуллиан снова повторяет аргументы стоиков, считавших душу телом: во-первых, все, что действует и существует, должно быть телесно <sup>19</sup>, а во-вторых, для взаимодействия и «сочувствия» <sup>20</sup> телу плотскому душа сама должна быть телом.

Несмотря на сходство представлений Тертуллиана о душе с учением стоиков, мы можем обнаружить два различия. Первое отличие относится к идее о простоте и неделимости души, и тут Тертуллиан пытается быть еще более последовательным монистом, чем стоики. Следуя принципу простоты, Тертуллиан заявляет, что душа единична, проста и едина (*singularis, simplex, tota*). Те части, на которые большинство философов так или

---

<sup>14</sup> Тертуллиан называет противниками истины тех философов, кто «полагают, что не во чреве зачинается душа и что не с формирующейся плотью соединяется и с ней производится» (*De an.* 25).

<sup>15</sup> «Итак, от одного человека пристекают все души» (*De an.* 27).

<sup>16</sup> «Разумение... есть только у человеческой души, не оттого, что она создана Богом, как и все остальное, но оттого, что она от дыхания Бога, от которого только она» (*De an.* 19).

<sup>17</sup> «Мы не станем приписывать разделения природе души. Она по природе рациональна» (*De an.* 16).

<sup>18</sup> «Мы же и здесь заявляем, что душа телесна, и в особой книге доказываем [ссылка на *De anima*], что ее субстанция обладает особым рода плотностью, вследствие которой она может чувствовать и страдать... для страдания ей нужно общение с плотью, ибо с ее помощью она настолько же восприимчива к страданию, насколько без нее неспособна к действию» (*De res.* 17).

<sup>19</sup> «Что действует есть тело... И душа есть тело» (Сенека, *Epist.* 106).

<sup>20</sup> Используемое Тертуллианом слово *compati* (*De an.* 5) является переводом употребляемого Клеанфом слова *συμπάσχειν* («сочувствовать») (Фр. 518. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. С. 181).

иначе делят душу<sup>21</sup>, на самом деле являются лишь проявлением разных сил или действий души (*vires, efficaciae, operae*), это «не части субстанции души, а ее свойства» (*De an.* 14).

Второе отличие является следствием первого: подобно платоникам, разделявшим душу на рациональную и иррациональные части, стоики, по мнению Тертуллиана, также объявляли эмоции иррациональным проявлением души. Тертуллиан же, стремясь не нарушить целостности души, причисляет эмоции к рациональным свойствам души. Обосновывая этот тезис, он ссылается на то, что эмоции присущи и Богу: Он может и негодовать, и желать, поэтому всю троицу платоновских свойств души по причине приложимости их к Богу Тертуллиан объявляет рациональной<sup>22</sup>. Если бы мы приписали иррациональные свойства самой природе души, которая непосредственно происходит от Бога, то мы должны были бы приписать иррациональность и Богу, коль скоро только Он является ее Творцом. А Богу всякая иррациональность чужда (*extraneum, alienum*)<sup>23</sup>. Раз Бог полностью рационален, то Его эмоции не могут быть чем-то иррациональным. Это же распространяется и на эмоции богоподобной человеческой души, что является вполне последовательным выводом из идеи Тертуллиана о ее полной целостности и рациональности. Поэтому и разум, и воля, и эмоции являются единым действием целостной, простой и неделимой души, которая по своему естественному состоянию только рациональна (*rationale*), так как она от Творца, Который Сам рационален. В учении стоиков Тертуллиана не устраивает то, что они делят душу на рациональную и иррациональную, и он всеми силами пытается преодолевать любые формы дуализма: он не только «реабилитирует» плоть, заявив о принципиальном сходстве плоти с душой, он также объявляет рациональными и страсти, и желания человека.

Тем не менее, Тертуллиан все же пишет о наличии некоторой иррациональности в душе. Но если душе от начала присуща рациональность

---

<sup>21</sup> «Некоторые делят [душу] натрое, как Зенон, некоторые – на пять частей, как Аристотель, или на шесть, как Панетий, на семь, как Соран, или даже на восемь, вслед за Хрисиппом, и даже на девять, вслед за Аполлофаном, и на двенадцать, как некоторые из стоиков, и даже еще на две больше, как Посидоний» (*De an.* 14).

<sup>22</sup> «Вся эта троица есть и в Господе: и рациональность..., и гнев..., и вожделение... Посему и в нас не всегда из иррациональности происходят гнев и вожделение, коль скоро мы уверены, что в Господе это же совершается рационально» (*De an.* 16).

<sup>23</sup> «Итак, от диавола иррациональное, от него же и грех, чуждый Богу, Которому и иррациональное чуждо» (*De an.* 16).

от рационального Творца, то откуда в душе берется иррациональное? «Иррациональность (*inrationale*) нам следует понимать как появившуюся позднее, произошедшую от подстрекательства змея... с тех пор она росла и укреплялась в душе, и даже к нашему времени достигла образа естественности, случившись сразу же, в самом начале природы» (*De an.* 16). То есть иррациональность в душе появилась в результате грехопадения: «от диавола иррациональное» (*De an.* 16), и она противна природе души. Далее эта иррациональность, как поврежденность душевной субстанции, передается от Адама по наследству, откуда и происходит наследование греха, которым он заразил через свое семя весь человеческий род, «*totum genus de semine infectum*» (*De test.* 3)<sup>24</sup>. В чем же заключается эта иррациональность, если не в тех самых страстях, которые объявляли иррациональными платоники и стоики? Согласно Тертуллиану, иррациональность – это не страсти, не желания, а неразумная жизнь, жизнь вопреки своей рациональной душе<sup>25</sup> и отказ от познания себя, мира и Бога<sup>26</sup>. Получается, что правильная, безгрешная жизнь, «жизнь в согласии с природой» – это не бесстрастная молитва и аскеза, это даже не дела милосердия и забота о ближних, но неустанная познавательная работа души. Сам Тертуллиан был одержим жадной жаждой знания, а его эрудиции, его образованности могли бы позавидовать многие ученые мужи того времени. Познание он считал целью жизни, знание – главным достоянием христианина, тех клириков, которые препятствует познанию истины, – злейшими врагами, а необразованную суеверную чернь – не достойной уважения<sup>27</sup>. Неудивительно, что в философской системе Тертуллиана теория познания является кульминационной точкой его построений, и именно в области гносеологии Тертуллиан приходит к наиболее нетрадиционным и даже неортодоксальным выводам.

Гносеология Тертуллиана во многом сходна с учением стоиков, которые отрицали возможность существования качественно разных способов

---

<sup>24</sup> Такая «материалистическая» трактовка христианского догмата о первородном грехе, названная впоследствии «теорией традиционизма», это попытка Тертуллиана дать рациональное обоснование христианскому догмату о виновности человека перед Богом по причине грехопадения прародителей.

<sup>25</sup> Здесь Тертуллиан частично созвучен стоикам, которые, начиная еще с Зенона учили «жить в согласии с природой» и «жить в согласии с природой разумного существа» (См., напр., *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. СПб., 1993. С. 28).

<sup>26</sup> «В этом заключается главнейшая вина тех, которые не хотят познать Того, Которого не могут не знать» (*Apol.* 17).

<sup>27</sup> «Эти простецы, чтобы не сказать невежды и глупцы (*idiotae*), которые всегда составляют большую часть верующих» (*Adv. Prax.* 3).

познания и признавали лишь один орган познания – *ἡγεμονικόν*. Тертуллиан, как мы указывали выше, не соглашался со стоиками в том, что у простой души могут быть какие-то части или самостоятельные органы, но в силу своего стремления к последовательному монизму также полагал процесс познания единым. Во-первых, душа настолько неразрывно связана с плотью, что все ощущения она испытывает вместе и наравне с плотью, поэтому она напрямую участвует в процессе чувственного восприятия мира<sup>28</sup>. Во-вторых, Тертуллиан утверждает, что то, что принято разделять на чувственное (*sensus*) и рациональное познание (*intellectus*), на деле является одной и той же познавательной способностью простой и неделимой души. Чувства как бы «понимают» воспринимаемый ими объект, а разум как бы «чувствует» свой объект. То есть, различие заключается не в познавательных способностях души, а лишь в объекте познания – осязаемом или умопостигаемом<sup>29</sup>. Таким образом, способ, которым душа познает мир, всегда один и тот же, «эмпирико-рациональный», и он одинаково применим ко всем объектам. Здесь уместно процитировать А. Орлова: «Тертуллиан протестует против платоно-аристотелевского резкого противопоставления между эмпирическим и рациональным видами познания. Если уже по Аристотелю рациональное познание, хотя тесно примыкает к эмпирическому, но отлично от него и по своему характеру, и по своим результатам (познание принципов), то у Платона оно прямо противопоставляется эмпирическому, как истинное – призрачному, познание (созерцание, припоминание) подлинного – познанию теней... В противоположность этому существенному различию между эмпирическим и рациональным методами по-

---

<sup>28</sup> «Ее [души] ощущение прочно связано с плотью. Ведь насколько ей хватает собственных сил для действий, настолько же ей хватает их и для страданий. Но для действий ей недостаточно собственных сил. Ибо сама по себе она может только думать, хотеть, жаждать, располагать; а для осуществления этого она нуждается в помощи плоти. Для страдания ей нужно общение с плотью, ибо с ее помощью она настолько же восприимчива к страданию, насколько без нее неспособна к действию» (*De res.* 17).

<sup>29</sup> «И теперь, что касается разницы между ощущаемым и умопостигаемым, мы не признаем ничего кроме естественной разницы между вещами телесными и духовными, видимыми и невидимыми, доступными и тайными, коль скоро одно подчинено ощущениям, а другое уму. Но и то, и другое должно считаться повинующимся душе, ибо она воспринимает телесное посредством тела точно так же, как она воспринимает бестелесное умом, разве что, ощущая она разумеет. Разве ощущать – это не разуметь, а разуметь – не ощущать? Чем еще может быть ощущение, как не разумением ощущаемой вещи? А чем еще может быть разумение, как не ощущением мыслимого объекта?» (*De an.* 18).

знания, Тертуллиан тесно сближает их, находя их различными лишь по объектам деятельности и отрицая специфическое различие их по природе»<sup>30</sup>.

Каким же образом действует этот «эмпирико-рациональный» метод в процессе познания Бога? Тертуллиан указывает два пути, отличающиеся друг от друга не столько по способу познания (коль скоро способ познания всего один), сколько по объекту: это анализ окружающего мира и самоанализ человеческой души.

Что касается первого пути, Тертуллиан убежден, что наблюдение за окружающим миром должно привести человека к познанию его Создателя, так как творение свидетельствует о Творце<sup>31</sup>. Своим разумом человек приходит к выводу о том, что за разумным естественным порядком стоит разумный Автор, причем именно творение является первым<sup>32</sup> источником знания о Творце: «Мы утверждаем, что Бог изначально познается из природы... не будь природы, мы бы не имели природных средств [познания]» (*Adv. Marc.* I 18). Природа учит душу правильно понимать устройство мира и видеть на себе отпечаток Творца: «Природа – наставница, душа – ученица. Все, чему научила первая и научилась вторая, – сообщено Богом, а Он – Руководитель самой наставницы» (*De test.* 5).

Но в природе мы не видим Самого Бога, мы сталкиваемся лишь с результатами Его деятельности. Как же в таком случае мы можем делать безошибочные выводы о сущности Божества? Стоики, проводившие различие между субстанцией и ее качествами и делившие душу человека на части, для ответа на подобный вопрос выстраивали многоступенчатую теорию познания. Тертуллиан же, во всем стремясь к простоте, считает, что душа может безошибочно познавать сущность объекта по его свойствам, а автора – по его произведению<sup>33</sup>. Таким образом, принцип простоты у Тертуллиана является залогом адекватности естественной теологии.

---

<sup>30</sup> Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 25.

<sup>31</sup> В Первой книге Против Маркиона (гл. 13–14) Тертуллиан поэтично описывает красоту Божественного творения: растений, животных, и т. п. и делает вывод о совершенстве Создателя. Подытоживает он этот раздел своей известной фразой: «Если поднесу тебе розу, ты не презришь ее Творца» (*Adv. Marc.* I 14).

<sup>32</sup> Здесь опять наблюдается тесная связь гносеологии Тертуллиана с учением стоиков, считавших чувственное впечатление об окружающем мире первым шагом процесса познания.

<sup>33</sup> А. Орлов отмечает, что у Тертуллиана терминами *substantia* (*natura*), *status* и *potestas* зачастую обозначаются одни и те же понятия, т. е. они в некотором смысле синонимичны. Поэтому и познание некоторой сущности может совпадать с познанием ее качеств. (Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 17).

Еще одним условием правильного знания о Боге является богоподобие человеческой души, и с этим как раз и связан второй путь. Поскольку душа – «по природе христианка», то она не может не знать о своем Создателе (*Apol.* 17). Исходя из того, что «духовная» субстанция души аналогична Божественной природе, и что душа создана по образу Творца, Тертуллиан утверждает, что рефлексивная деятельность души является надежным способом познания Бога. «А что душа может составить себе представление о Верховном Наставнике, об этом можно судить по той душе, которая есть в тебе. Вчувствуйся в ту, которая сделала тебя способным чувствовать» (*De test.* 5). Под словом «вчувствуйся» (*sentī*) Тертуллиан вовсе не имеет в виду какую-либо мистическую процедуру, но с помощью него обозначает все тот же самый единый «эмпирико-рациональный» процесс познания, одинаково применимый к любым объектам. Познавая саму себя, рефлексивная деятельность души человека может обрести всю полноту знания о Боге. Даже догмат о рождении Богом-Отцом Бога-Сына может быть познан человеком в результате рефлексивного самоанализа:

Бог вместе со Своим разумом, обдумывая и располагая Свое Слово, осуществляя то, что Он обсуждал Словом. И чтобы ты легче мог это понять, прежде поразмысли над самим собой как образе и подобии Божиим, благодаря чему ты имеешь в себе разум, будучи разумным животным, а, стало быть, не просто созданным разумным Творцом, но даже одушевленным из Его сущности. Обрати внимание, когда ты молча в своем разуме беседуешь сам с собой. Это самое и происходит в тебе, когда разум у тебя вместе со словом сопровождает всякое движение твоего мышления, всякое побуждение твоего чувства. И все, что бы ты ни подумал, есть слово, и все, что бы ты ни почувствовал, есть разум. Необходимо, чтобы ты проговаривал это в душе, и пока ты говоришь, чувствовал бы своего собеседника – слово, в котором есть этот самый разум, благодаря которому ты говоришь, мысля вместе со словом, и благодаря которому ты мыслишь, высказывая слово (*Adv. Prax.* 5).

Итак, в представленных фрагментах мы видим попытку Тертуллиана выстроить последовательную рационалистическую гносеологию, преодолеть иррационалистические последствия учения о сотворении мира из ничего и о непостижимости трансцендентного Троиственного Бога для человеческого разума. Здесь Тертуллиан утверждает, что богоподобный разум человека все-таки способен познавать мир и его Творца во всей полноте. Именно разум, а не какое-нибудь альтернативное иррациональное чувство является ключом, открывающим нам все тайны бытия. «Разум есть дело Божье, так как Бог – Творец всего сущего – все предвидел, расположил и устроил согласно разуму и не желал, чтобы что-нибудь рассматривали и понимали без помощи разума» (*De paen.* 1). Более того, всякий человек, не использующий свои рациональные способности, «плывя по жизни без

руля разума, не в состоянии избежать бури, угрожающей нашему миру» (*De paen.* 1). Причем разум является не только необходимым, но и достаточным инструментом познания мира: «Для суждения о делах Божиих вполне довольно природного здравого смысла» (*De res.* 3). Поскольку разум человека, согласно Тертуллиану, является отражением Божественного разума, сотворившего его по Своему подобию, постольку воля Бога доступна для человеческого понимания, и Его действия, по сути, не противоразумны.

Но если разума достаточно, зачем тогда нужна вера? Четкого ответа на этот вопрос Тертуллиан не дает. Более того, нет у него и внятного определения веры, которое бы органично вписывалось в его монистическую концепцию. Мы находим у него некоторые высказывания, опираясь на которые, можно лишь предположить, что вера является одной из характеристик рационального познания. В выстраиваемой Тертуллианом монистической гносеологии вера и разум не должны отличаться ни по объекту, ни по содержанию, они не могут быть продуктами разных частей души, так как душа проста. Вера сопровождает процесс рационального познания: «Кто постарается уразуметь Его [Бога], тот будет вынужден и уверовать» (*Apol.* 18). Более того, вера, не сопровождаемая разумом, вызывает у Тертуллиана лишь осуждение, он критикует тех, кто верит бездумно, «не вникая в смысл предания, кто по невежеству исповедует непросвещенную мнимую веру» (*De bapt.* 1). Единственным способом познания Тертуллиан считает вышеупомянутый «эмпирико-рациональный» процесс, в котором сообщают разум и чувства, и такому познанию доступно всё. В свете этого можно с большой долей вероятности утверждать, что в той гносеологической теории Тертуллиана, которую он основывает на монистическом онтологическом основании, понятие веры играет минимальную роль.

Для того чтобы еще отчетливее проиллюстрировать тот факт, что в своей монистической гносеологии Тертуллиан не отводит почти никакой роли понятию веры, рассмотрим его отношение к тому, какое место в процессе «эмпирико-рационального» познания Бога занимает Священное Писание. Здесь мы снова сталкиваемся с утверждениями о приоритете разума. Писание не может выступать в качестве главного источника знаний о Боге, так как если бы Бог познавался только из Евангелия, тогда не за что было бы судить язычников, которые Евангелия не слышали, но Бог, как утверждает Тертуллиан, познается естественным путем (*naturaliter*)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> «Что же до наказания тех народов, которые, как кажется, не знают Евангелия, то как же его вершить тому богу, который не познается естественным путем, который никогда не открывался кроме как через Евангелие, и который не известен всем? Но Творец должен быть познан естественным образом (*naturalis agnitio debetur*), Его нужно уразуметь (*intelligendo*) из Его дел» (*Adv. Marc.* V 16).



Далеко не все содержание христианского учения взято из Священного Писания, но многое основано на обычаях, предании и, что самое главное, на разуме: «Предание – автор, обычай утверждает, вера соблюдает, а разум покровительствует и преданию, и обычаю, и вере» (*De cor.* 4). Тертуллиан готов даже поставить авторитет разума выше, чем авторитет Писания, когда заявляет, что учение Праксея настолько невероятно, что верить в него просто глупо: «Возможно, также не следует верить этому... даже если бы это содержалось в Священном Писании» (*Adv. Prax.* 16). На основании вышесказанного становится ясно, что Тертуллиан уделяет Священному Писанию лишь вспомогательную роль, оно необходимо тем, кто не может или не желает постигать истину своим разумом. Писание не противоречит разуму, но если бы вдруг такое противоречие и возникло, то решающее слово осталось бы за разумом, а не за иррациональной верой в откровение.

Очевидно, что данное представление Тертуллиана о вере и способностях человеческого разума в процессе богопознания не совпадает с традиционными христианскими взглядами. В качестве примера приведем позицию канонизированного церковью старшего современника Тертуллиана – Иринея Лионского. Позиция Ириней строится на представлениях о трансцендентном Боге, и он убежден, что способности человеческого разума явно ограничены, и все, что относится к области откровения и божественных тайн, разуму неподвластно, и необходимо принимать на веру. С помощью разума можно лишь познать, что Бог один и един и что Он разумен. Но познать, что такое Бог, без откровения человек не в силах даже приблизительно. «Человек бесконечно менее Бога... и не может, подобно Богу, обладать знанием и постижением всех вещей... Ибо ты, о человек, не несотворенное существо и не всегда сосуществовал Богу... Итак, держись порядка твоего познания и не возвышайся, как не знающий доброго, выше Самого Бога, ибо Он недостижим; не ищи чего-либо выше Творца мира, ибо не найдешь. Творец твой беспределен... ты не постигнешь Его» (*Adv. Haer.* II 25)<sup>35</sup>. В отличие от Тертуллиана, утверждавшего в своих философских трактатах, что человеческому разуму доступно все знание о Боге и что все содержание веры необходимо проверять разумом, Ириней говорит о несоизмеримости рациональных способностей человека и знания, получаемого через веру в откровение.

Кратко подытожим основные положения вышеизложенной гносеологической теории Тертуллиана. Процесс богопознания по сути не отличается от процесса познания человеком природы или самого себя. Человеческая душа своими чувствами и разумом находит результаты действия

---

<sup>35</sup> *Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 185–186.

Творца в природе и в себе – «по природе христианке» (*Apol.* 17) – и приходит к безошибочным выводам о свойствах и природе Бога. В философских разделах своих трактатов Тертуллиан ничего не пишет об ограниченности способностей разума и не говорит о какой-то особой, внеразумной мистической способности познавать Бога, понятие «вера» у него также не выходит за рамки единого эмпирико-рационального процесса, а в Священном Писании, как он считает, изложены те же положения, которые человек может постичь и сам. Следствием такой простой монистической гносеологии является то, что в этих рассуждениях Тертуллиана отсутствует противопоставление между верой и знанием, верой и разумом, разумом и откровением. В итоге, кажущийся безобидным для представлений о трансцендентном Боге методологический принцип простоты, в конечном счете, приводит Тертуллиана к монистической онтологической позиции, что, в свою очередь, влечет за собою его рационалистический гносеологический тезис о познаваемости Бога человеческим разумом.

Философская система Тертуллиана вряд ли может претендовать на полноту и завершенность, но, тем не менее, нужно отдать ему должное в том, что он взялся за выполнение этой задачи в одиночку и практически «с нуля». Если за плечами греков уже стояла многовековая академическая традиция и, как минимум, столетняя история толкования библейских текстов на базе платонической картины мира, то до Тертуллиана не было никого, кто взялся бы за создание теории христианского вероучения на латыни, на фундаменте стоицизма и семитского мировоззрения.

Рассмотренные положения философии Тертуллиана наглядно показывают, какие изменения может претерпеть теоретическая форма вероучения, если она излагается с позиций не платоновской, а стоической онтологии и гносеологии, да еще устами не грека, а карфагенянина. Предложенная Тертуллианом теория, по-видимому, оказалась слишком чуждой и неприемлемой для греко-римского мира, и на протяжении многих столетий развитие западной философии так и шло по пути созвучных Платону представлений об иерархичном устройстве мира, о трансцендентности и непознаваемости Бога и о противоположности духовного и материального. И всякий раз, когда новые поколения церковных мыслителей пытались устранить богословские последствия излишнего увлечения платонизмом, они уже были не в силах изменить всю философскую систему, а вынуждены были бороться лишь за минимальные уточнения формулировок отдельных догматов. А те философы, которые, по примеру Тертуллиана, все же брались за создание принципиально новой теоретической системы изложения христианского вероучения, чаще всего сталкивались с непониманием и отвержением. Но если бы авторы частных теоретических разработок, обус-

ловленных этническими, культурными, мировоззренческими и философскими пристрастиями, не пытались придать своим изысканиям статус божественной истины, то это могло бы привести к более конструктивному диалогу между сторонниками разных богословских теорий.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Аналитики первая и вторая / Пер. Б. А. Фохт. М.: Госполитиздат, 1952.
- Аристотель*. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина; ком. А.В. Сагадеева // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1984. Т. 4.
- 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. 1975. Т. 1.
- Аристотель*. Об истолковании / Пер. З.Н. Микеладзе // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2.
- Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
- Аристотель*. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998.
- Аристотель*. Риторика / Пер. О.П. Цыбенко // Аристотель. Риторика: Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.
- Аристотель*. Эвдемова этика: Кн. III / Пер. Т.В. Васильевой // Вопр. философии. 2002. № 1. С. 153–164.
- Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высш. шк., 2001.
- Афонасин Е. В.* Папирус из Дервени // СХОЛН. 2008. Т. 2, вып. 2. С. 309–335.
- Афонасин Е. В.* Диоген из Аполлонии // СХОЛН. 2009. Т. 3, вып. 2. С. 559–611.
- Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.
- Бессонов А. В.* Теория объектов в логике. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987.
- Бл. Августин*. О книге Бытия буквально. Двенадцать книг. Кн. X,

гл. 25 // Бл. Августин Иппонский. Творения // Библиотека отцов и учителей церкви. М., 1997. Т. V.

*Больцано Б.* Учение о науке (Избранное). СПб.: Наука, 2003.

*Бочаров В. А.* Аристотель и традиционная логика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.

*Вольф М. Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2007.

*Вольф М. Н.* Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.

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

*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1: Наука логики.

*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2: Философия природы. С. 574.

*Гераклит Ефесский.* Фрагменты / Пер. В. Нилендера. М., 1910.

*Геродот.* История: в 9 т. / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1999.

*Гесиод.* Теогония / Пер. В. Вересаева // Эллинские поэты VIII–III в. до н.э. М.: Ладомир, 1999.

*Горан В. П.* Необходимость и случайность у Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984.

*Горан В. П.* Философия. Что это такое? // Философия науки. 1996. № 1(2).

*Горан В. П.* Философия. Что это такое? // Философия науки. 1997. № 1(3).

*Горан В. П.* Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Продик и Критий // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Философия. 2003. № 1.

*Горан В. П.* Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск, 2007.

*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1976.

*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк: Вежа, 1998.

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

*Досократики* (доэлеатовский и элеатовский периоды) / Пер. с древнегреческого и ком. А. Маковельского. Минск: Харвест, 1999.

*Досократики.* Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований: Историко-крити-

ческий обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала Александра Маковельского. Казань: Изд. книжного магазина М.А. Голубева. 1914. Ч. I: Доэлеатовский период.

*Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

*Жильсон Э.* Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.

*Жмудь Л. Я.* Орфический папирус из Дервени // Вестн. древней истории. 1983. Т. 2. С. 118–139.

*Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993.

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

*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1998.

*Лаврухин А. В.* Учение Brentano об «интенциональном внутреннем существовании» объекта и его критическое переосмысление у К. Твардовского и Э. Гуссерля // Вестн. Самар. гос. ун-та. 2005. № 1 (35). С. 5–13.

*Лейбниц Г. В.* Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982–1989. 1982. Т. 1.

*Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970.

*Майоров Г. Г.* Философия как искание абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004.

*Марк Аврелий Антонин.* Размышления. СПб.: Наука, 1993.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 20.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 21.

Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955.

*Оккам У.* Избранное / Пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева, предисловие и общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002 (Серия Bibliotheca Scholastica; Вып. 3).

*Орлов А.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908.

*Орлов Е. В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.

*Орлов Е. В.* Аристотель об *опыте* и *уме* во «Второй аналитике» II 19 // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003.

*Орлов Е. В.* Аристотелевский эссенциализм и проблема «формулировки проблем» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия и право. 2004. Т. 2, вып. 1. С. 161–169.

*Орлов Е. В.* К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 41–46.

*Орлов Е. В.* Элементы систематизации в «Истории животных» Аристотеля // Философия науки. 2006. № 3(30). С. 3–38.

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

Орлов Е. В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008б. Т. 6, вып. 2. С. 145–151.

Плантинга А. Бог, свобода и зло / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1993.

Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999.

Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 1–4.

Пружинин Б. И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 121–142.

Св. Ириней Лионский. Творения // Библиотека отцов и учителей церкви. М.: Благовест, 1996. Т. II.

Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.

Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кем. кн. изд-во, 1986.

Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Соч. М.; Харьков, 1998.

Тертуллиан К. С. Ф. Творения. Киев, 1910–1915. Ч. 1–3.

Тертуллиан К. С. Ф. Избр. соч. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994.

Тертуллиан К. С. Ф. Против Праксея // Альфа и Омега. 2001. №1(27); №2(28).

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: М.: Правда, 1990. Т. I (1).

Фрагменты ранних греческих философов / под. ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. Ч. 1.

Фрагменты ранних стоиков. М.: «Греко-латинский кабинет», 1998. Т. I.

Фреге Г. Логические исследования / Сост., общ. ред., вступ. ст. и ком. В. А. Суровцева. Томск: Водолей, 1997.

Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1976.

Цицерон. О природе богов, I, XIX (50) // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985.

Шестов Л. Власть Ключей // Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. I.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: Фолио, 2001.

Эпикур. Письмо Геродоту // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.

- Anderson C. A.* General Intensional Logic / Eds. D. Gabbay and F. Guenther // Handbook of Philosophical Logic. Dordrecht: Reidel, 1984. V. 2. P. 355–385.
- Aristotle.* Metaphysics / Trans. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952a. V. 8. P. 499–630.
- Aristotle.* Nicomachean Ethics / Trans. by D.W. Ross // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952b. V. 9. P. 339–444.
- Aristotle.* Rhetoric / Trans. by W. Rhys Roberts // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952c. V. 9. P. 593–596.
- Aristotle.* Categories and De Interpretatione / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Aristotle's Metaphysics* / Trans. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979.
- Aristotle's Categories and Propositions* / Trans. with Comm. & Glossary by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1980.
- Aristotle.* Prior Analytics / Trans. with Comm. by R. Smith. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.
- Aristotle.* De Anima: Books II and III (with passages from book I) / Trans. and Notes by D.W. Hamlyn. 2-nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (repr. 2001).
- Aristotle.* Metaphysics: Book  $\Theta$  / Trans. with an Int. & Comm. by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Baracchi Cl.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 2008.
- Barcan-Marcus R.* Interpreting Quantification // Inquiry. 1962. V. 5. P. 252–259.
- Barnes J.* The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers. Routledge, 1979.
- Bealer G.* Quality and Concept. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Bernabé A.* Autour de l'interprétation des colonnes XIII–XVI du Papyrus de Derveni // Rhizai. 2007a. V. IV, Iss. 1. P. 77–103.
- Bernabé A.* The Derveni Theogony: many questions and some answers // Harvard Studies in Classical Philology, 2007b. V. 103.
- Betegh G.* Papyrus on the Pyre // Acta Ant. Hung. 2002. V. 42. P. 51–66.
- Betegh G.* The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation. Cambridge: CUP, 2004.
- Betegh G.* The Derveni Papyrus and Early Stoicism // Rhizai. 2007. V. 4, Iss. 1. P. 133–151.
- Brentano F.* Psychology from an Empirical Standpoint / Trans. by A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister. L.: Routledge & Kegan Paul,



1973.

*Brisson L.* La theogonies orphiques et le Papyrus de Derveni // Revue de l'Histoire des Religions. 1985. V. 202. P. 389–420.

*Brisson L.* Orphee et l'Orphisme a l'epoque imperial // Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt. 1990. Tel. II, Bd 36.4. S. 2867–3931.

*Brisson L.* Sky, Sex and Sun. The Meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 2003. V. 144. P. 19–29.

*Brisson L.* Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the Chaldean Oracles / Eds. G. van Riel, C. Mace. Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and medieval Thought. Leuven, 2004. P. 191–210.

*Brisson L.* Zeus Did not Commit Incest with His Mother. An Interpretation of Column XXVI of the Derveni Papyrus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2009. V. 168. P. 27–39.

*Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, 1972.

*Burkert W.* Ancient Mystery Cults. Cambridge, MA. 1987.

*Burkert W.* The Orientalizing Revolution. Cambridge, MA, 1992.

*Casadesus F.* Orpheus and Orphism: new approaches // A paper given at the international Colloquium «Orfeo e el Orfismo: Nuevas perspectivas», Palma de Mallorca, 3–5 feb. de 2005. 2005.

*Conche M.* Heraclite. Fragments. Texte etabli, traduit, commente. P.: Presses Universitaires de France, 1986.

*Cornford F. M.* From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation. N. Y., 1957 (originally published 1912).

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

*De Rijk L. M.* Did Parmenides Reject the Sensible World? // Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR. Papers in Medieval Studies 4 / Ed. Lloyd P. Gerson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 29–53.

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

*Diels H.* / Ed. Doxographi Graeci. Berlin, 1882.

*Dubuis E.* Le papyrus de Derveni renait de des cendres. URL: <http://www.arsitra.org/yacs/articles/view.php/185>. 2006.

*Edwards M.* Notes on the Derveni commentator // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1991. Bd 86. S. 203–211.

Euclidis elementa: V. 1–4 / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). 2nd ed.

Leipzig: Teubner, 1969-1973. Рус. пер.: *Евклид*. Начала: в 3 т. / Пер. и ком. Д.Д. Мордухай-Болтовского при участии И.Н. Веселовского. М.; Л.: Гос. изд-во технико-теоретической лит.-ры. 1950.

*Frede M.* On the unity and the aim of the Derveni text // *Rhizai*. 2007. V. 4, Iss. 1. P. 9–33.

*Fritz K., von.* Nous and Noein in the Homeric Poems // *Classical Philology*. 1943. V. 38. P. 79–93.

*Fritz K., von.* NOOS, NOEIN and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras) I // *Classical Philology*. 1946. V. 41. P. 12–34.

*Fritz K., von.* Der NOUS des Anaxagoras // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1964. V. 9. S. 87–102.

*Fritz K., von.* Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays* / Ed. by A.P.D. Mourelatos. Doubleday; N. Y.: Anchor Press, 1974.

*Gallin D.* *Intensional and Higher-Order Modal Logic*. Amsterdam: North Holland, 1975.

*Graf F., Johnston S. I.* *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. L., 2007.

*Guthrie W. K. C.* *A History of the Greek Philosophy. The Earliest Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1962. V. 1.

*Hatch E.* *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. Peabody, MA, 1995.

*Historiae* / Ed. Ph.-E. Legrand. Herodote. *Histoires*, 9 vols. P.: Les Belles Lettres, 1951. V. 7.

*Huffman C.* *Philolaus of Croton*. Cambridge, 1993.

*Husserl E.* *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. The Hague, 1979.

*Hussey E.* *Heraclitus* // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. A.A. Long. Cambridge Univ. Press, 1999.

*Janko R.* *The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates, and the Authorship of the Derveni Papyrus* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1997. V. 118. S. 61–94.

*Janko R.* *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation* // *Classical Philology*. 2001. V. 96. P. 1–32.

*Janko R.* *The Derveni Papyrus: an Interim Text* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2002. V. 141. P. 1–62.

*Jeger W.* *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.

*Jourdan F.* *La Papyrus de Derveni*. P.: Les Belles Lettres, 2003.

*Kahn Ch. H.* *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University

Press, 1979 (paperback, 1981).

*Kingsley P.* Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition. Oxford, 1995.

*Kirk G. S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments (Cambridge, 1954; reprinted, with corrections, 1962; 1970).

*Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers Cambridge, 1983. (= KRS).

*Kouloumentas S.* The Derveni Papyrus on Cosmic Justice // Rhizai. 2007. V. 4. Iss. 1. P. 105–132.

*Kurtz E.* Interpretationen zu den logos-Fragmenten Heraklits. N. Y.: G. Olms Verlag Hildesheim, 1971.

*Laks A.* Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus // Phronesis. 1997. V. 42. P. 121–142.

*Laks A.* Histoire, doxographie, verite. Etudes sur Aristote, Theophraste et la philosophie presocratique. Louvain, 2007.

*Laks A.* Diogene d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et temoignages. Sankt Augustin, 2008.

*Leshner J. H.* Heraclitus' epistemological vocabulary // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Wiesbaden: Franz Steiner verlag GmbH, 1983. Bd. 111, H. 2. S. 155–170.

*Leshner J. H.* Early Interest in Knowledge // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Cambridge: CUP, 1999.

*Lewis D. K.* On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986.

*Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford Clarendon Press, 1996.

*Marcovich M.* Heraclitus. Greek text with a Short Commentary. Venezuela, 1967.

*Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Sankt Augustin, 2001.

*May G.* Creatio ex Nihilo. Edinburgh, 1994.

*Meinong A.* On Object of Higher Order and Their Relationship to Internal Perception. The Hague, 1978.

*Mourelatos A. P. D.* The Route of Parmenides. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008 (Originally Published in 1970 by Yale University Press).

*Nuchelmans G.* Theories of Proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity. Amsterdam; L., 1973.

*Nussbaum M.* Ψυχή in Heraclitus (1–2) // Phronesis. 1972. V. XVII, Iss. 1, 2.

*Nussbaum M. C.* Essay 4: Practical Syllogism and Practical Science //

Nussbaum M.C. Aristotle's *De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. P. 165–220.

*Owen G. E. L.* Eleatic Questions // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986a. P. 3–26.

*Owen G. E. L.* Plato and Parmenides on the Timeless Present // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986b. P. 27–44.

*Parsons T.* Nonexisting Objects. L., 1980.

*Pietersma H.* Husserl's Concept of Existence // *Synthese*. 1986. V. 66. P. 312–323.

*Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Oxford University Press, 1974.

Platonis opera / Ed. J. Burnet. V. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968).

Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta / Ed. A. Bernabe. Stuttgart; Leipzig. 1996–2007.

*Pritzl K.* On the way to wisdom in Heraclitus // *Phoenix*. V. XXXIX, Iss. 4. December 1985. P. 303–316.

Propositions and Attitudes / Ed. by N. Salmon and S. Soames. Oxford: Oxford University Press, 1988.

*Quine W. V.* Three Grades of Modal Involvement / The Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera / Corpus Christianorum, Series Latina. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953–1954. V. 1–2.

*Rangos S.* Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus // *Rhizai*. 2007. V. 4, Iss. 1. P. 35–75.

*Robbiano Ch.* Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006. V. 5.

*Robertson D. G.* Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // *Vigilae Christianae*. 1998. V. 52, Iss. 4. P. 393–417.

*Sextus Empiricus.* Adversus mathematicos / Ed. H. Mutschmann et J. Mau // *Sexti Empirici opera*. Leipzig: Teubner. 1914. V. 2; 1961, V. 3.

*Sider D.* The Fragments of Anaxagoras. Sankt Augustin, 2005.

*Snell B.* Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie // *Philologische Untersuchungen*. Berlin, 1924. V. 29.

*Snell B.* The Discovery of the Mind. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1953 (1st ed: *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes. Hamburg: Claassen & Goverts, 1946).

Studies in the Derveni Papyrus / Eds. *Laks A., Most G.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.

*Tarán L.* El significado de NOEIN en Parménides // *Anales de filologia classica.* 1959. V. 7. P. 122–139.

The Derveni Papyrus / Eds. T. Kouremenos, G. M. Parassoglou, K. Tsantsanoglou. Florence, 2006.

The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays / Ed. A.P.D. Mourelatos / Doubleday; N. Y. : Anchor Press, 1974.

*Themelis P., Touratsoglou J.* Oi taphoi tou Derbeniou. Athena, 1997.

*Tortorelli Ghidini M.* Nephelè: una metafora orfica arcaica // *La Parola del Passato.* 1989. V. 44. P. 29–36.

*Tortorelli Ghidini M.* Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni / Ed. P. Borgeaud // *Orphisme et Orphée.* Geneva, 1991. P. 249–261.

*West M.* The Orphic Poems. Oxford, 1983.

*Wright G.H. von.* Practical Inference // *Philosophical Review.* 1963. V. 72. P. 154–179.

*Wright G.H. von.* Explanation and Understanding. L., 1971a.

*Wright G.H. von.* The Varieties of Goodness. L., 1971b.

*Zalta E.N.* Intensional Logic and the Metaphysics of Intensionality. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

## ENGLISH SUMMARY

### RATIONALISM AND IRRATIONALISM IN ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY VASILY GORAN

Institute of philosophy and Law, Novosibirsk

The book includes a series of studies dedicated to two opposite tendencies in Ancient Greek epistemology and ontology, the rational and irrational. Vasily Goran discusses the rational and irrational approaches in Ancient philosophy in two contexts. In Chapter I he studies Early Greek philosophy, while in Chapter IV he turns to Socrates and Plato. He shows that ontological monism in such early writers as Thales and other representatives of the Ionian school of thought, led them to take explicitly rationalistic stanza, while (proto-)dualist tendencies in Early Pythagoreanism became the nourishing soil for irrationalism. Socrates' predominantly rationalist approach to philosophical inquiry is contrasted with this by Plato, marked by distinctive irrational elements. Still, one can prove that the rational approaches were dominant both in Early Pythagoreanism and Plato.

Chapter II by Marina Wolf concerns the epistemological doctrine of Heraclitus of Ephesus. The author discusses his concept of *dizesis* (taken to mean *inquiry*), cognitive means for acquiring true knowledge as well as their hierarchy: relations between manifest (*emphanes*) and latent (*haphanes*) entities, the role of empiric knowledge, and the place of *mathesis*, *ksynesis* and *phronesis* in the cognitive process. We examine the relationship between such intellectual faculties as *noos* and *ksynesis*, *noos* and *mathesis*, and reveal essentially rationalistic nature of Heraclitan doctrine.

In Chapter III Igor Berestov deals with two modes of thinking in Parmenides. If Parmenides did distinguish the two modes of thinking, then his position would be immune to some very serious critical attacks. Nevertheless, it appears that there are some logical difficulties, inherent in this distinction. And even if this is the case, the alternative "non-Parmenidean" distinctions between the modes of thinking and existence seem to be as dubious as the supposed Parmenidean approach.

Chapter V by Eugene Orlov analyses cognitive faculties and states of the soul. Aristotelian notions of *logismos-calculus*, *logos* and *alagon* are discussed

against the contemporary perception of ‘rational’ and ‘irrational’ with special reference to the so called *meta-logou*, which cannot be placed in the context of such traditional concepts as rational, irrational, non-rational and a-rational.

In Chapter VI Eugene Afonasin approaches philosophical mythology in the Derveni papyrus which contains a very curious commentary to an Orphic theogony and in this capacity is of great interest for understanding religious and philosophical developments at the end of the fourth – the beginning of the third century B. C. E. (or even earlier). The author discusses two interpretative strategies adopted by the Derveni commentator in order to “save” the Orphic myth and give it new value, namely, naturalization” of traditional Greek deities, first of all Zeus, and “etymologization” of their names <sup>1</sup>.

Finally, in Chapter VII Pavel Butakov shows that the formation of Christian philosophy happened in the world where the highest academic standards of theology were set by the Platonic tradition. The mainstream Christian theologians formulated their teaching within the framework of Platonic thought, while those who relied upon other philosophical foundations were considered to be oppos such traditional concepts as rational, irrational, non-rational and a-rational.

<sup>1</sup> The work was started during the winter 2008/09 in the most comfortable and wonderful environments one can imagine – the premises of the American School for Classical Studies in Athens (the Blegen Library). I would like to thank my Greek colleagues and friends for their help and, above all, the A. Onassis Foundation (Athens) for a very generous financial support which made this visit possible.





# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ</b> (Рационализм и иррационализм как философско-мировоззренческие ориентации: гносеологическое содержание, онтологические и ценностные основания) .....	5
<b>Глава I. РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ</b>	
<b>В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	28
§ 1. Онтологический монизм и доминирование рационализма –	
§ 2. Онтологический протодуализм и тенденция	
иррационализма в пифагорейском учении .....	39
§ 3. Доминирование рационализма в пифагорейском учении .....	52
<b>Глава II. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ГЕРАКЛИТА ЭФЕССКОГО</b> .....	67
§ 1. Гносеологическая проблематика Гераклита в целом .....	70
§ 2. Интеллектуальные способности: проникновение в суть	
вещей .....	97
<b>Глава III. СПОСОБЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПАРАДОКСАЛЬНОСТИ</b>	
<b>САМОРЕФЕРЕНТНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ</b>	
<b>У ПАРМЕНИДА</b> .....	120
§ 1. Интерпретация Л. М. Де Рийком В 2. 3 ДК .....	126
§ 2. Замечание к интерпретации Де Рийком В 2. 3 ДК .....	127
§ 3. «Принцип экзистенциального обобщения» vs. позиция	
Парменида .....	132
§ 4. «Парадокс сингулярного существования» .....	151
§ 5. Предпосылки «парадокса сингулярного существования»	
vs. позиция Парменида .....	158
§ 6. Логическая возможность устранить парадоксальность	
у Парменида .....	164
§ 7. Фатальные недостатки допущения о разведении двух	
способов существования у Парменида .....	169
§ 8. «Разведение двух способов мышления» в современных	
исследованиях Парменида .....	173
§ 9. «Разведение двух способов мышления» как аргумент	
против критиков Парменида .....	176
<b>Глава IV. РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ В УЧЕНИЯХ</b>	

<b>СОКРАТА И ПЛАТОНА</b> .....	187
§ 1. Рационализм Сократа .....	—
§ 2. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона .....	201
§ 3. Доминирование рационализма в философии Платона .....	223
<b>Глава V. РАСЧЕТЛИВОСТЬ, РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ И МУДРОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ</b> .....	240
§ 1. Расчетливость (τὸ λογιστικόν) как разумная способность человеческой души .....	—
§ 2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души .....	250
§ 3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость .....	256
§ 4. «Око души» и ум .....	271
§ 5. София-Мудрость .....	281
§ 6. Истина эпистемы и ума .....	290
§ 7. София и рассудительность .....	299
§ 8. Расчетливость как силлогистика .....	316
<b>Глава VI. ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ В ПАПИРУСЕ ИЗ ДЕРВЕНИ</b> .....	320
§ 1. Предварительные замечания .....	—
§ 2. Теогония Папируса из Дервени .....	323
§ 3. Как философы спасали мифы? .....	327
<b>Глава VII. РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	340
§ 1. Проблематичность рационализации раннехристианской проповеди .....	—
§ 2. Влияние платонизма на формирование христианской теологии .....	347
§ 3. Попытка создания стоической теории христианского вероучения в работах Тертуллиана .....	352
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	372
<b>SUMMARY</b> .....	382