
Σ Χ Ο Λ Η

**Φιλοσοφское антиковедение
и классическая традиция**

Том I

Выпуск 2

2007

ΣΧΟΛΗ

Философское антиковедение и классическая традиция

Издается «Центром изучения древней философии
и классической традиции» (Новосибирск)

Главный редактор
Евгений В. Афонасин

Ответственный секретарь
Анна С. Кузнецова

Редакционный совет
Леонидас Баргелиотис, Афины–Олимпия
Габор Бетег, Будапешт
Джон Диллон, Дублин
Катерина Иеродиакону, Афины
Василий П. Горан, Новосибирск
Вадим Б. Прозоров, Москва
Алексей В. Цыб, Санкт-Петербург
Андрей И. Щетников, Новосибирск
Мостафа Юнеси, Тегеран

Продолжающееся издание. Периодичность – два раза в год

*Данный выпуск подготовлен благодаря финансовой помощи
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

Адрес редакции
Новосибирск-90, а/я 127, 630090, Россия

Тексты принимаются в электронном виде
по адресу: afonasin@post.nsu.ru

Адрес в сети Интернет: www.nsu.ru/classics/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

@ Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007

Σ Χ Ο Λ Η

**Ancient Philosophy and
the Classical Tradition**

Volume I

Issue 2

2007

ΣΧΟΛΗ

A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, Novosibirsk, Russia

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin

Executive Secretary

Anna S. Kuznetsova

Editorial Council

Leonidas Bargeliotes, Athens–Ancient Olympia

Gábor Beteg, Budapest

John Dillon, Dublin

Katerina Ierodiakonou, Athens

Vasily P. Goran, Novosibirsk

Vadim B. Prozorov, Moscow

Alexey V. Tzyb, St. Petersburg

Andrei I. Schetnikov, Novosibirsk

Mostafa Younesie, Teheran

The journal is published twice a year

*Preparation of this volume is supported by
The “Open Society Institute” (Budapest)*

The address for correspondence

Novosibirsk-90, P. Box 127, 630090, Russia

E-mail address: afonasin@post.nsu.ru

Online version: www.nsu.ru/classics/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

@ The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007

МОЕМУ ОТЦУ
В. И. АФОНАСИНУ
(19.04.1932–04.09.2007)

TO MY FATHER
VASILY AFONASIN
(April 19, 1932 – September 4, 2007)

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Второй выпуск первого тома журнала «Центра изучения древней философии и классической традиции» (нумерация страниц в томе – сквозная) открывается статьей С. С. Аванесова, представляющей собой расширенный вариант доклада, прочитанного в мае 2007 г. на конференции «Перечитывая Доддса. Рационализм и иррационализм в античной философской традиции»¹, организованной сектором истории философии Института философии и права СО РАН и философским факультетом Новосибирского государственного университета. В этой статье автором представлена часть его комплексного исследования философской суицидологии, которое нашло отражение сначала в докторской диссертации, а затем в книге «Вольная смерть» (Томск 2003). Автор показывает, что поступок Эмпедокла может быть понят как «метафизический бунт», мистериальный смысл которого состоит в очищении не только души от тела, но и универсума от зла.

Новосибирский историк математики А. И. Щетников обсуждает проблему истоков системы аксиом и определений в античной математике до Евклида. Обратив внимание на отсутствие аксиом и постулатов в современной Платону геометрии, автор обращается к проблеме определений в трудах Платона и Аристотеля, чтобы затем сопоставить прочитанное там с методами и терминологией «Начал» Евклида и высказать предположение, что при всей изощренности математики времен Платона большая часть доказательств первой книги «Начал» все-таки восходит скорее к школе Аристотеля.

В статье профессора Афинского университета Леонидаса Баргелиотиса исследуется организмическая концепция бога в трудах Уайтхеда и показывается, как в рамках своей метафизической схемы британский философ обосновывает необходимость существования первого принципа и определяет его сущностные характеристики. Первый принцип Уайтхеда сопоставляется с Перводвигателем Аристотеля, причем выясняется, что основные «исправления» аристотелевской схемы Уайтхедом могут быть прочитаны в ценностно-ориентированных терминах.

В статье новосибирских антиковедов И. В. Берестова и М. Н. Вольф предпринята попытка развития проблемного подхода к истории ранней греческой философии.

В разделе *Переводы* мы публикуем краткий трактат аристотелевского корпуса «О неделимых линиях», подготовленный специально для

¹ Тексты других выступлений на конференции и дополнительные материалы см. <http://www.nsu.ru/classics/dodds/index.htm>

данного выпуска А. И. Щетниковым. Этот краткий текст, важный для истории математики, на русский язык переводится впервые.

Начиная с этого выпуска мы планируем публиковать тематические библиографические обзоры и рецензии на заинтересовавшие нас работы по антиковедению. Представленные в этом выпуске два библиографических обзора (оба подготовлены мной) посвящены герметизму и «Халдейским оракулам».

В разделе *Дискуссии* читатель найдет материалы круглого стола «Чтение философского текста», который проходил в августе 2007 г. в рамках междисциплинарного проекта «Преподавая Античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире»², в котором приняли участие известные антиковеды Джон Диллон (Дублин), Леонидас Баргелиотис (Афины–Древняя Олимпия) и Мостафа Юнеси (Иран), а также группа молодых преподавателей и исследователей античности из России, Украины и Узбекистана. Проблема, вынесенная на обсуждение ведущей круглого стола, старшим научным сотрудником Института философии РАН (Москва), переводчицей и исследовательницей позднеантичной философии С. В. Месяц, сводится к следующей дилемме: «Как добиваться аутентичного прочтения текста, не упуская при этом сути философского дела?»

Наконец, о планах на будущее. Мы хотим пригласить историков философии и философов, интересующихся антиковедческими проблемами, принять участие в конференции «Диалог и диалектика», которая пройдет в Новосибирском научном центре в конце июля – начале августа 2008 г. Предлагается рассмотреть «диалог» в самых различных аспектах античной культуры и философии, начиная с «диалога внутри традиции» и «диалога между философскими школами» и заканчивая «диалогом как жанром» и «диалогом через века». Заявки на участие в этой конференции, семинаре «Преподавая античность» и материалы для публикации в следующих выпусках журнала просим присылать по электронной почте: afonasin@post.nsu.ru

Е. А.
декабрь 2007
Академгородок

² См. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>. Напомню, что проект реализуется при финансовом содействии программы поддержки высшего образования Института «Открытое Общество», рассчитан по крайней мере на три года и в его рамках будет организована серия летних и зимних сессий (очередная состоится в январе 2008 г.).

INTRODUCTORY NOTES

The second issue of the first volume of the journal contains a number of original articles as well as further translations of classical texts, discussions, bibliographical outlines, and reviews.

In his article on Empedocles Sergej Anavesov of Tomsk State University presents a part of his bigger study in the philosophy of suicide, and shows that Empedocles' famous deed can be understood as an act of "metaphysical revolt", a mysterious purification of the soul from the body and the universe from the evil elements. The article is a developed version of a paper presented by the author in May 2007 at the conference "Rethinking Dodds. Rationalism and Irrationalism in Ancient Philosophical Tradition", organized by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences.¹

Andrej Schetnikov, a historian of mathematics from Novosibirsk, discusses the problem of origins of the concept of axioms in Ancient mathematics prior Euclid. Having noticed the fact that axioms and postulates are entirely absent from geometry in the time of Plato, the author turns to the problem of definitions in Plato and Aristotle instead and reads relevant passages from their works against the background of the "Elements" of Euclid. His working hypothesis is that the greater part of proofs from the first book of the "Elements" should be traced back to the time of Aristotle's school rather than Plato's Academy despite the degree of sophistication of the mathematical technique in the time of the latter.

Leonidas Bargeliotes of the University of Athens focuses in his article on the problem of God's religious availability and sees Whitehead's organismic theory of God as a correction of Aristotle's barren conception of a Prime Mover.

Igor Berestov and Marina Wolf of the Institute of philosophy and law, Novosibirsk, discuss various methodological difficulties typical of studies in the history of Ancient Greek philosophy and try to develop their own problem-oriented approach.

An annotated translation of the treatise "On Indivisible Lines" is prepared by Andrej Schetnikov especially for this issue. This short text from the *Corpus Aristotelicum*, important for the history of mathematics, is translated into Russian for the first time.

¹ For texts and supplementary materials, including other presentations and the program of the conference, cf. <http://www.nsu.ru/classics/dodds/index.htm>.

A discussion “Reading and Interpreting Philosophy Texts”, led by Svetlana Mesyats of the Institute of Philosophy, Moscow, opens a series of roundtable discussions planned in the framework of the interdisciplinary seminar “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World” organized by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition and supported by the Open Society Institute, Budapest.²

Two bibliographic outlines of this issue deal respectively with Hermetism and the *Chaldean Oracles*.

E. A.
December 2007
Academgorodok

² Cf. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>.

СТАТЬИ

ЭМПЕДОКЛ: БОЖЕСТВЕННОСТЬ И САМОУБИЙСТВО

С. С. Аванесов

Томский государственный университет

Уже Анаксимандр высветил отличительную суть античной философии как философии *природы*. Видимая гармония небес и тел для этой философии условна и преходяща, ибо всякое определённое «что» заранее обречено: последнее слово всегда остаётся за «природой», отправляющей конечное в Хаос и тем исполняющей порядок истинной, наивысшей и уже ничем не превосходимой гармонии. Такой исход всякой отдельности ионийские натурфилософы признают высочайшей, хотя и прискорбной (трагической) правдой. Справедливость уничтожения всякой формы состоит в компенсации зла и неправды самого этого мира форм, Космоса. Анаксимандр, предрекавший неизбежное возвращение всех вещей в то, из чего они возникли (12 В 1 DK), имел в виду именно эту универсальную справедливость¹. Тотальная онтологическая обречённость подчиняет себе и антропологию: человек, вещь среди вещей, во всех своих проявлениях захвачен универсальной необходимостью. Заворожённый вселенской механикой, милетец падает в яму (*Диог.* I 37)², а по истечении положенных сроков – выпадает в Хаос. Всем ясен неизбежный исход; для ускорения же событий ионийским меланхоликам недостаёт страсти. Фалес говорил, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрёшь?» – спросили его. «Именно поэтому!» – ответил Фалес (*Диог.* I 35). Нужен был «изумительно могучий темперамент» Эмпедокла³, чтобы устроить метафизический бунт.

Борьба с роком («героический фатализм») вполне допустима как раз на почве уверенности в господстве универсальной судьбы. Пантеистическое единство природы (онтологический монизм) предоставляет человеку и такой радикальный способ выражения героизма, как человекобожие – прямое слияние индивида с космическим началом. Однако этот «бунт» не способен нарушить порядок наличного бытия, лишь подтверждая собой ту единоприродность конечного и бесконечного, которая для античной мысли дана изначально и навеки. Бунтующий человек

¹ Сёмушкин 1985, 75–76.

² Ср.: «Ища, что есть Бог, вы не знаете, что в вас, и, уставясь в небо, падаете в яму» (Татиан, *Слово к эллинам* 26).

³ Гомперц 1912, 40.

способен породить из себя бога, умерев в качестве человека. Но человекобог не преодолевает наличное бытие, ибо тотальность φύσις допускает не вне-природное, а лишь ино-природное. Не обретая себя в качестве сверхприродной личности, человек способен через отречение от себя оказаться богом-демиургом; природа при этом лишь сменит маску (вид, лик), так и не отпустив человека в сверх-естественное. Обожествление, достигаемое через неизбежное самоубийство, демонстрирует нам случай Эмпедокла. Вольная смерть Эмпедокла стала последним и необходимым шагом на пути самообоожествления. Гораций писал о нём:

*...Сицилийца поэта
Гибель поведаю я. Желая богом бессмертным
Страстно прослыть, Эмпедокл холодный в жаркую Этну
Прыгнул... (31 А 16 DK, здесь и далее пер. А. В. Лебедева).*

По мнению М. Гаспарова, легенда об апофеозе Эмпедокла на Этне перенесена на философа из мифа о самосожжении и апофеозе Геракла⁴. Однако то, что в памяти потомков смерть «божественного» Эмпедокла осталась именно как торжественное самосожжение в жерле вулкана, уже говорит о многом. Не случайно в книге Диогена Лаэртского об Эмпедокле более четверти текста занимают описания его смерти; эта смерть во многом и сохранила в веках его имя. Главное, что должно привлечь наше внимание, – это ясное утверждение необходимости, «законности» самоуничтожения Эмпедокла *именно в силу того*, что он заявил претензию на божественность. Человек, становящийся богом, кончает с собой, подтверждая *тем самым* своё человекобожие. Человекобог *должен* убить себя. Мнения о *причине* взаимной обусловленности самоубийства и «божественности» в связи со случаем Эмпедокла расходятся (мистификация, гордыня, логическая неизбежность); но *обязательность* связи между ними вряд ли кто-нибудь решится оспаривать. Если я – бог, то я убиваю себя; свидетели же получают «последний аргумент»⁵ в пользу моей мировоззренческой самоопределённости.

Смерть Эмпедокла, очевидно, является главной причиной его популярности, причём скорее скандальной, чем научно-академической⁶. Последний салют философа на Этне, однако, не должен заслонить от нас содержание его жизни и его мышления. Если мы соглашаемся, что жизнь Эмпедокла (как увидим) достаточно строго обусловлена его философией, то и смерть его не представляется сложным основать на том же *философском* фундаменте. При этом не столь уж важна правдивость сообщаемых о смерти Эмпедокла подробностей: меня интересует в

⁴ Гаспаров 1986, 489–490.

⁵ Сёмушкин 1985, 10.

⁶ Там же, 14.

первую очередь взаимная координация его философии, жизни и смерти, данная в самом культурно-философском феномене «Эмпедокл». Я здесь рассматриваю, как сказал бы Кьеркегор, «внутреннюю диалектику героя»⁷. Чтобы прочесть «мифологему», скрытую в «жизнетворчестве» того или иного философа, нужно прежде всего «всмотреться в суть и способ его философствования»⁸. «Наиболее правильная оценка человека, – пишет Г. Якубанис, – должна состоять, очевидно, в том, чтобы оценивать его с точки зрения его собственных стремлений, тех конечных идеалов, какими он руководствуется в своей деятельности. Какому богу мы служим, таковы мы и сами. Счастливый случай даёт нам возможность применить этот критерий к Эмпедоклу»⁹.

Эмпедокл, известный в историко-философском предании и как философ, и как поэт, и как врач, и как физик, и как маг¹⁰, связал в своей мысли и практике физиологические¹¹, пифагорейские¹² и орфические¹³ идеи, объединив их в горизонте φύσις. В двух его поэмах («Περὶ

⁷ Кьеркегор 1993, 83.

⁸ Хоружий 1988, 182.

⁹ Якубанис 1994, 54.

¹⁰ «Уже в древности диапазон его репутаций колебался от шарлатана до святого» (Сёмушкин 1988, 25).

¹¹ Аристотель, например, относит Эмпедокла к тем, «кто рассуждал о природе» (περὶ φύσεως) (Метафизика III 4, 1001 a 10). В *Поэтике* (1447 b 20) Аристотель прямо называет Эмпедокла «природоведом».

¹² Ямвлих (О пифагорейской жизни 267) причисляет Эмпедокла к числу пифагорейцев, называя его современником и учеником самого Пифагора (104); некоторые считают его учеником Телавга, сына Пифагора (31 A 2 DK; 31 A 8 DK). Ямвлих и Порфирий утверждают, что тавматургическую технологию Эмпедокл заимствовал также у Пифагора (31 A 13 DK). Флавий Филострат (Жизнь Аполлония Тианского I, 1) указывает на единство источника высшего знания у пифагорейцев и Эмпедокла: к Пифагору «явился сам Аполлон, свидетельством подтвердив неложность своего явления»; поэтому-то всё, сообщённое Пифагору, «его последователи полагали законом, его самого чтили как посланца от Зевса». «Говорят также, что и Эмпедокл Акрагантский именно этим путём достиг мудрости <...> Да и рассказ о том, как он в Олимпии сотворил быка из теста и принёс его в жертву, свидетельствует о его приверженности к учению Пифагора». Эмпедокл был допущен пифагорейцами на их занятия в качестве «пифагорика», то есть не-члена Союза, «но не оправдал их доверия, придав огласке то, что услышал. После этого пифагорейцы приняли закон, запрещающий участвовать в их занятиях эпическим поэтам», следовательно, и Эмпедоклу (Чанышев 1981, 166). Тем не менее сам Эмпедокл, по свидетельству Порфирия (Жизнь Пифагора 30), посвятил похвальные стихи Пифагору, отмечая «величайшее богатство ума» и «чрезвычайные познания» своего учителя (31 B 129 DK).

¹³ Учение Эмпедокла «испытало несомненное влияние орфизма» (Жмудь 1983, 131; ср. Обидина 2004, 18). По словам Г. Гомперца, мы встречаем у Эмпедок-

φύσεως» и «Καθαρμοί») обнаруживаются и непривычным образом сочетаются «натурализм» и «профетическая религия спасения», «научный рационализм» и «мистика метемпсихоза», «экспериментальный опыт» и «демонология»¹⁴. Такое сочетание часто казалось исследователям неразрешимой загадкой¹⁵. Однако натурализм и эсхатологизм, фило-

ла то же «орфическое жизнепонимание», что и у Платона, Плотина и неопифагорейцев; это жизнепонимание включает в себя «альтруизм», «страх перед законом», «сознание вины», «жажду очищения», «аскетическое воздержание» и, наконец, «искупление, достигаемое при помощи жреца – прорицателя и певца гимнов, являющегося уже наполовину божественным теургом» (Гомперц 1912, 47). Мнение о почти полном тождестве содержания орфического и пифагорейского учений см. Доддс 2000, 155–156.

¹⁴ Сёмушкин 1988, 22–23. Вообще при исследовании античной философии, отмечает Л. Ю. Лукомский, «неизбежно сталкиваешься с тем, что можно назвать демонологической картиной бытия. Последнее не имеет единства, ему присущи пестрота и многообразие. За каждой сущностью и сущим стоят как бы иные сущность и сущее. Проблема субстанции тем самым обретает свой особый смысл и формулируется как проблема иерархии, восходящего к небытию священноначалия. Такая демонология ярче всего проявляется в мироздании, в космосе, где признаётся наличие иерархии управления, восходящей к сверхчувственному ноуменальному миру и оттуда – к трансцендентному миру Единого» (Лукомский 1994, 16).

¹⁵ Э. Целлер утверждал, что «религиозно-этическая доктрина Эмпедокла не находится ни в какой видимой связи с его учением о природе, душеочистительный кодекс веры присоединяется к рациональной аналитике природы лишь внешним образом» (цит. по: Сёмушкин 1988, 23). Чарльз Кан так сформулировал эту «загадку» Эмпедокла: «Эмпедокл-натурфилософ и Эмпедокл, проповедующий доктрину палингенезиса, взятые порознь, вполне понятны; взятые же вместе, они, по всей видимости, представляют собой безнадежно расколотую личность, чьи две половины не объединены никакой внутренней связью» (цит. по: Сёмушкин 1988, 23). Поэма «О природе», с точки зрения Г. Дильса, выполнена в духе ионийского натурализма и потому является «последовательно материалистической и атеистической»; напротив, эсхатологическая рапсодия «Очищения» повествует о грехопадении душ, о муках посюстороннего существования и о средствах религиозно-этического очищения (катарсиса) от вещественной стихии мира (Сёмушкин 1988, 24). Георг Властос заявляет, что две картины мира, нарисованные Эмпедоклом (натурфилософия и эсхатология), «гетерогенны, безусловно противопоставлены друг другу и потому не допускают не только рационально доказательной, но даже воображаемой гармонии» (цит. по: Сёмушкин 1988, 25). По мнению Эрвина Роде, искать у Эмпедокла монистическую теорию – заведомо безнадежное занятие, поскольку его учение построено на принципиально дуалистической основе; Эмпедокл-мистик и Эмпедокл-физиолог ориентированы на противоположные цели и не затрагивают интересов друг друга: «в нём отчётливо раздаются два голоса; хотя эти голоса звучат по-разному, тем не менее в уме Эмпедокла между ними нет противоречия, по-

софия и поэзия, наука и мистика соединяются у Эмпедокла довольно органично; это происходит потому, что *основой* данной органичности выступает всепоглощающее *единство природы*, не позволяющее действительно различить, как и у Анаксимандра, физическое и этическое. Внешнее и внутреннее происходит и движется по одним и тем же законам. Тело и душа, мир видимый и мир потусторонний соединены в неразрывный предметно-человеческий ряд воспроизводящего себя бытия¹⁶. Физика и антропология у Эмпедокла совпадают в горизонте его «поэтического природоведения», «интуитивно-рапсодической метафизики»¹⁷, выливающейся в «полумистическое, полурационалистическое мировоззрение»¹⁸. Циклическая космогония объединяет в едином «генезисном» ритме вселенную вещей и мир человеческой души¹⁹. Эта душа (субъективно-антропологическая реальность) – величина онтологическая, она идентифицируется с предсуществующим демоном²⁰, который, в свою очередь, является элементом мирового процесса. Общегреческая идея тождества макрокосмоса и микрокосмоса²¹ указывает и здесь на *единство* универсального порядка, выражающего себя как на макро-, так и на микроуровне. Субъект философии Эмпедокла не столько познаёт бытие-природу как нечто ему, как субъекту, внеположное (объективное), сколько *узнаёт* в нём «однотипную» с ним реальность, а потому с полным правом выражает и моделирует физиче-

скольку они относятся к совершенно разным предметам» (цит. по: Сёмушкин 1988, 24–25). Мнению о *дуализме* Эмпедоклова мышления противостоит мнение об *эволюции* взглядов философа. Дильс предполагал, что в ранний период жизни, на гребне своей карьеры и славы, Эмпедокл написал естественнонаучный трактат, и только значительно позднее жизненные невзгоды, связанные с изгнанием, подрывают его рационалистический оптимизм и толкают престарелого философа в лоно иррационализма и мистики. Ж. Биде, наоборот, утверждает, что поэма «Очищения», как плод незрелого ума и пылкого воображения, была написана чуть ли не в юношеском возрасте; затем, уже на склоне лет, Эмпедокл расстаётся с увлечениями молодости и обращается к опытному испытанию природы. Однако исторические, психологические и логические соображения не дают права ни на одну из двух этих эволюционных версий. К тому же язык, стиль и даже мировоззренческие интонации обоих произведений говорят в пользу их единовременного происхождения. Более того, «их созвучия настолько недвусмысленны, что не исключено, что это просто разные части одного сочинения» (Сёмушкин 1988, 24; ср. Доддс 2000, 151–152).

¹⁶ Сёмушкин 1988, 32.

¹⁷ Там же, 28.

¹⁸ Якубанис 1994, 65.

¹⁹ Сёмушкин 1988, 32.

²⁰ Там же, 32.

²¹ Там же, 35.

ское в категориях индивидуально-психического, социального, логического и мистического опыта²². Поэтому-то и тема нравственного действия оказывается логически и практически в одном порядке с темой роковой данности мирового процесса, а религиозно-этическая программа очищений является прямым следствием познания природы.

Мировоззренческое и концептуальное единство мышления Эмпедокла может быть установлено и путём вскрытия «внутренней противоречивости греческого духа»²³, традиционно соединявшего в себе иррационально-романтическое (дионисийское) и рационально-гармоническое (аполлонийское) начала, которые, при всей их кажущейся разнородности, неотделимы друг от друга: *в монистически устроенном бытии господствует высшая гармония гармонии и дисгармонии*. За привычным «классическим» оптимизмом греков, за светлым и пластическим фасадом греческой культуры всегда можно расслышать ноту сомнения и отчаяния²⁴, опознать чувство роковой близости Хаоса.

«Божественная» смерть акрагантского мудреца *гармонически* завершила собой его «божественную» жизнь. Неземной, над-человеческий уровень этой жизни (можно, наверное, измерить его в масштабе, заданном Ницше) опирается на то *знание*, которое выделяет посвящённого из толпы и возносит его (пока – только в фигуральном смысле) над нею. Эмпедокл считает, что смог достичь истины: «Друзья! Я знаю, что в словах, которые я выскажу, – истина» (31 В 114 DK). Все мудрецы, овладевшие высшим знанием, достигают равенства богам:

*А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами
И вождями у живущих на земле человеков,
Откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями*
(31 В 146 DK).

Тут Эмпедокл говорит и о себе²⁵, и о таких, как Заратустра, однажды вскочивший с ложа «как пророк и песнопевец»²⁶. Какое же именно знание сделало Эмпедокла божественно мудрым, наделив и особенными возможностями, и особыми правами? Сам он говорит, что это – знание «Всего»; овладение им свидетельствует об удалении души от земного и перемещении её в сферу божественного (fr. 10 Bollack = 31 В 2 DK).

Принятие знания в качестве *главного* основания мировоззрения и деятельности характерно для монистически ориентированного созна-

²² Сёмушкин 1988, 34.

²³ Там же, 33.

²⁴ Там же, 25.

²⁵ «Слово, услышанное тобой, – от бога» (fr. 64 Bollack = 31 В 23 DK).

²⁶ Ницше 1990, II, 58.

ния. По самой своей сути знание исключает онтологическую вариативность, утверждая повторение всегда имеющегося в наличии закона (порядка). Знаемое однозначно; оно определяет положение дел как тотальное «так», обрывая все прочие варианты развития событий и тем самым закрывая перспективу свободного существования и деятельности. Человек, полагающий знание в основание своей активности, оказывается в безвыходном положении, в рабстве у однозначности знаемого; для него закрыта возможность превосхождения наличного²⁷. Такое превосхождение *задают* человеку лишь ценности (понимаемые и принимаемые в нормативно-онтологическом смысле); знание же в этом отношении являет совершенное бессилие, будучи способным дать человеку лишь «когнитивный стандарт»²⁸. В соответствии с этим стандартом знание в его «идее» – всегда *о* и никогда *для* или *ради*²⁹. Поэтому субъект в своём когнитивном отношении к наличному в конечном (и главном) счёте пассивен, он включён в регулярно-универсально-закономерное бытие, но не участвует в нём как деятель, не изменяет к иному его данный характер. Указанное отношение поглощает саму субъективность знающего, ибо оно (это отношение) всегда стремится к осуществлению коммуникации «объект – объект»³⁰, к растворению субъективного как случайного в объективном как закономерном и тотальном. Ценность же требует свободного и субъектного (личного) отношения деятеля к объективному: субъект «неустрашим» из ценностного «стандарта»³¹. Тогда как знание всегда указывает на то, как *во всяком случае* всё должно быть, нормативная онтология, опирающаяся на ценность-идеал, пред-полагает ещё и должное как заданное, как активно желаемое и создаваемое субъектом.

Знание, таким образом, даёт человеку картину необходимого порядка вещей, а самого человека отдаёт тем самым в полное распоряжение этому наличному. Знание о прошлом очерчивает ясный круг возможного на все времена. В случае так называемых «знаний о будущем» человек, этими знаниями обладающий, относит себя к тому моменту будущего, о котором сообщают эти знания, как к факту, которым он уже располагает, то есть как к наличному, в котором различие прошлого и будущего стёрто. То настоящее, откуда знающий знает, не может выпасть из тотальной фактичности, поэтому оно с необходимостью включается в неё наряду с прошлым и будущим. Только в случае такой универсальной «однородности» (одноприродности) времени знающий

²⁷ «Для науки, – пишет Лев Шестов, – действительность кладёт навсегда конец возможности» (Шестов 1992, 102).

²⁸ Любимова 1970, 68.

²⁹ Там же, 68–69.

³⁰ Там же, 69.

³¹ Там же, 68.

может обладать высокой степенью уверенности в единственно возможной (известной ему) конфигурации событий будущего (которое, в силу своей фактичности, никак не может действительно наступить, ибо во всякий момент *уже* наступило). Знание, как видим, требует перевода событий из координат «было – есть – будет» в горизонт бытия; оно устраняет реальное время, взамен будущего и настоящего устанавливая вечное повторение наличного³². Ценностям, в отличие от знаний, присуща другая форма времени: так как субъект неустраним из нормативного отношения, то неустранимо из него и настоящее время. Переживание ценности субъектом всегда можно отличить от самого объекта этого переживания. Ценность ценится в настоящем именно потому, что она сама как норма (идеал) вынесена за пределы настоящего и помещена в будущее как в *иное* наличному, то есть в онтологически должное. Анаagogический характер ценности позволяет времени разомкнуться; бытие тем самым возвращает себе перспективность, подавленную тотальным господством знания.

Итак, знание (в том числе знание-предвидение, знание-предсказание) есть по сути *предопределение*, соответствующее стандартам онтологического монизма. Знание «Всего» (Целого) есть *тотальное* предопределение, подчиняющее знающего универсальной судьбе (природе-справедливости). Такое-то знание Целого и способно «высвить» человека до проникновения к началам космической *гармонии*, определяющей для каждой вещи её суть и её участь (fr. 14 Bollack = 31 В 3 DK). С обозначенной так «божественной» позиции Эмпедокл увидел вселенную, то разделяемую на противоположности силой Ненависти (Νείκος), то сводимую Любовью (Φιλία) в совершенный Шар-Сфайрос³³. Жизнь и смерть в этой пульсирующей вселенной не означают ни возникновения нового, ни окончательного уничтожения (fr. 46, 57 Bollack = 31 В 11–12 DK).

Эмпедокл не видит никакого «тайнства» в рождении и смерти³⁴; их чередование в этом мире есть только «смешение и разделение» (fr. 52 Bollack) физических элементов (fr. 52–53 Bollack = 31 В 8 DK). Эмпедокл, по словам Плутарха, утверждает, что нет ни возникновения из не-сущего, ни уничтожения сущего и что «возникновение» – всего лишь имя, которое дают взаимному соединению некоторых сущих, а «смерть» – их разложению. Противопоставив «природе» (φύσις) «смерть», Эмпедокл ясно дал понять, что под «природой» он понимает «рождение» (fr. 50 Bollack). Но, отвергая φύσις-происхождение, Эмпедокл тем самым утверждает φύσις-бытие, бытие Целого, неподвижного в самом себе,

³² Любимова 1970, 69–70.

³³ Заратустра у Ницше тоже называет «совершенный мир» шаром: «Не стал ли мир сейчас совершенен? О золотой круглый шар!» (Ницше 1990, II, 200).

³⁴ Демичев 1997, 32.

одного и того же в вечном повторении ему принадлежащего частного. «Природа» – не рождение, а только трансформация наличного. Гибель индивидуально сущего, расположенная в природном порядке, и не может быть названа смертью в экзистенциальном смысле, как не может быть признано рождением «происхождение» индивида. Поэтому Эмпедокл прав: оставаясь «физиком», невозможно принимать всерьёз *возникновение и разрушение* вещей; кроме того, нет никаких причин именовать их «рождением» и «смертью». «Подобно атомистам, – пишет кн. С. Н. Трубецкой, – Эмпедокл признаёт основное положение элейцев, то есть совершенное отрицание генезиса, всякого рождения и разрушения, всякого возникновения и уничтожения <...> Истинно сущее не может стать не сущим или же возникать из несуществующего. Истинно сущее *есть* абсолютно, оно было и будет. Из ничего не может стать нечто и нечто не может обратиться в ничто»³⁵. Значит, гибель всякого отдельного (индивида) не есть непоправимое исчезновение, но есть «расторжение частиц стихий, из которых состоит живое существо»³⁶, переход *тех же* ἀγέννητα («нерождённых») (fr. 66 Bollack) в очередную предписанную мировым порядком форму, смена *вида*. Поэтому и умершие и ещё не родившиеся не менее реальны, чем живущие ныне (fr. 55 Bollack): все они включены в круг природы и подчинены роковому закону Хроноса. Эта «милая Непреложность» (31 В 122 DK) полагает и границу Космоса (fr. 336 Bollack = 31 А 50 DK), и предел индивидуальной жизни. Всё сущее в равной степени подчинено этому чину бытия (fr. 63 Bollack = 31 В 21 DK).

Таким образом, всякое существо, с необходимостью включённое в порядок природы, есть *вещь*, обособившаяся на время из «суммы» наличных элементов, и на него распространяется то самое «физическое» понятие вины, о котором говорил Анаксимандр. Всякое отдельное «обречено на гибель. Оно – материал для убийства или самоубийства и ради торжества косных разобщённых масс и ради нирваны космоса любви»³⁷. Жизнь – это сцепление частиц огня, воздуха (эфира), воды и земли; смерть – это распадение, растворение организма в *природе*, из которой затем «родится» новое существо (fr. 68 Bollack = 31 В 26 DK).

Почти дословно повторяя Анаксимандра, Эмпедокл говорит о том, что элементы Космоса «господствуют по очереди», по мере того как «оборачивается круг» Хроноса; они «убывают друг в друга» и «возрастают» взаимно по «предназначению судьбы» и в установленный срок (fr. 68 Bollack = 31 В 26 DK). Эмпедокл, по утверждению Аристотеля, «не указывает никакой причины для самого этого изменения, – кроме

³⁵ Трубецкой 1890, 304.

³⁶ Якубанис 1994, 62.

³⁷ Голосовкер 1931, 117.

того, что так установлено от природы»; «изменение, таким образом, выступает как необходимое» (Метафизика III 4, 1000 b 15): и взаимопереход сущих, и чередование Любви и Вражды подчинены ритму вечно себя повторяющей природы.

Космос и составляющие его формы, как видим, не возникают из ничего; они творятся из всегда наличных элементов и разрешаются в них же под действием усилий двух «демиургов» (31 В 115 DK) – Любви и Вражды (Ненависти, Распри). Эти космогонические силы, с одной стороны, «существуют отдельно от космического процесса, который ими организуется», но с другой стороны, «вполне тождественны с этим организуемым ими космическим процессом»³⁸, точнее, *имманентны общему порядку природы*. При этом космос – творение Вражды (fr. 204 Bollack), место, где она руководит перевоплощениями вещей и существ, переменной их эйдосов (31 В 125 DK)³⁹.

Первоначальное состояние Космоса без всякого внутреннего разделения, с полным взаимопроникновением всех элементов (то есть Шар) Эмпедокл связывает с господством Любви. Расчленение же этой слитности есть результат действия Вражды. Но без такого расчленения не представляется возможным возникновение того прекрасно упорядоченного Космоса, красоту которого воспевают вся античность⁴⁰. Именно этот прекрасный Космос и есть плод Вражды. Этот мир Ненависти, несмотря на видимую гармоничность, есть нечто несовершенное и временное, достойное сожаления и уничтожения: «Распря <...> творит этот космос», а Любовь «уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос» (fr. 117 Bollack = 31 А 52 DK), в котором упраздняется всякое различие вещей⁴¹. Скрытый в лоне Космоса божественный Шар в положенное время, «по исполнении срока» (fr. 126 Bollack = 31 В 30 DK), катастрофически высвобождается (выделяется) Любовью; Космос при этом гибнет, распадаясь в Хаос. Очевидно, считает Аристотель, что у Эмпедокла «Вражда выступает причиной для уничтожения несколько не больше, чем для бытия. Так же и Любовь – по отношению к бытию; ибо, соединяя в одно, она губит всё остальное» (Метафизика III 4, 1000 b 10–15). Поэтому очищающая Сфайрос от Космоса Любовь – «акосмична»⁴².

³⁸ Лосев 1994, 16.

³⁹ Ср. там же, 95.

⁴⁰ Там же, 36.

⁴¹ Там же, 34.

⁴² Чанышев 1981, 167. В «Божественной комедии» Вергилий рассказывает Данте о физических последствиях схождения Христа во Ад, обращаясь к терминологии Эмпедокла: *Так мощно дрогнул пасмурный провал, / Что я подумал – мир любовь объяла, / Которая, как некто полагал, / Его и прежде в хаос обращала* (Ад XII 40–43). Этот «некто» – Эмпедокл. Любовь обращает Космос в Хаос именно потому, что очищает от Космоса Сфайрос.

Очищение (*κάθαρσις*) есть, как видим, гибель *разного* (отдельного, частного) во имя утверждения божественно *однообразного* ⁴³. Дуализм Вражды и Любви поглощается при этом, как и следовало ожидать, монизмом Целого-природы: «Распря и Любовь» – лишь «формы» Необходимости, которая и есть «Одно» (fr. 114 Bollack = 31 A 32 DK).

Следуя общегреческой натурфилософской (монистической, псевдодинамической) программе, Эмпедокл предпринимает усилия развернуть праксиологические установки, которые в ней имплицитно заключены. Душа, испытывавшая тягу к божественному, вкусившая высшего знания, хочет успокоиться в безразличной неподвижности Любви, то есть хочет «прыгнуть» из Космоса в Сфайрос и раствориться в нём. Таким образом, смерть для Космоса может пониматься как жизнь для Сфайроса, которая достигается отталкиванием от собственного (космического) тела, сбрасываемого в Хаос. Это тело недостойно жалости, ибо оно есть выражение множественности, отдельности индивида от Всего, и, значит, есть след присутствия Вражды, знак несовершенства Космоса. Стремясь же к совершенству без всякого изъяна (у Эмпедокла это Сфайрос), человек, по логике вещей, обязан избавиться от наличного продукта относительности, «скрыть тело» ⁴⁴, сбросить «чужую рубашку плоти» (31 B 126 DK).

Но такой «большой скачок» представляется возможным лишь тогда, когда человек ясно осознаёт, что *в его силах* самостоятельно ускользнуть в ино-природное, «прокрасться в другое бытие» ⁴⁵. Именно на это Эмпедоклу позволяет рассчитывать его мировоззрение, в границах которого бытие понимается как объект морально-эстетической и религиозной воли ⁴⁶. Человек может стать «противником очевидности» ⁴⁷, если станет обладателем того знания, которое есть результат взгляда «оттуда», куда смогла «от всех удалиться» душа. Эта точка зрения на мир есть «божественная» позиция в отношении мира. Принятие этой точки зрения для Эмпедокла равносильно возвращению на *исходную* позицию ⁴⁸. Такое знание даёт человеку главное право – право распоряжаться своей жизнью: «знать – значит владеть» ⁴⁹. У мудреца,

⁴³ Термин «очищение», один из самых распространённых и философски значимых в эллинской культуре, относится к области «становления гармонии» (Лосев 1994, 76), иначе говоря, указывает на преобразование (души, мира) в направлении *всеобщего* совершенства.

⁴⁴ Голосовкер 1931, 115.

⁴⁵ «Так говорил Заратустра»: Ницше 1990, II, 23.

⁴⁶ Сёмушкин 1985, 22.

⁴⁷ «По ту сторону добра и зла»: Ницше 1990, II, 250.

⁴⁸ Ср. с мотивом «высшее знание – воспоминание» у Платона (Федр 249, Мелон 81–86, Федон 75).

⁴⁹ Голосовкер 1931, 119.

равного богам, есть и возможность осуществить это право, то есть выйти из пульсирующего Космоса, из вражды Вражды и Любви в спокойную самодостаточность Сфайроса. Речь идёт, следовательно, о самостоятельном прекращении «переселений» божественной души, однажды падшей в Космос⁵⁰ и теперь «добровольно» возвращающейся обратно (fr. 201, 6 Bollack)⁵¹. Эта душа когда-то оторвалась от Сфайроса – «бога» (см. fr. 80–82 Bollack), в котором она пребывала, и родилась в Космосе, в «мире множества, соответствующем мирострою Ненависти», пала в телесность (31 В 115, 119–120 DK).

*Внезапно стали рождаться в виде смертных те, что прежде
навыкли быть бессмертными,
И разбавленными – те, что прежде были беспримесными, сменив пути,
И от их смешения отливались мириады племён смертных [существ],
Уснащённых всевозможными формами – чудо на вид!*
(fr. 201, 14–17 Bollack).

Подобно Пифагору (ср. 14.2 DK; 14.8 DK), Эмпедокл говорит и о своих реинкарнациях (31 В 117 DK). При этом порядок перевоплощения определяют не заслуги индивида, а «судьба» (31 В 126 DK) и «жребий» (31 В 127 DK), то есть всё та же *φύσις*. Учение о «круговращении душ» у Эмпедокла – это лишь этическое истолкование основных онто-

⁵⁰ Эмпедокл «разделяет орфико-пифагорейское учение о переселении душ» (Чанышев 1981, 168). При неуклонном проведении идеи реинкарнации пифагорейская этическая программа, видимо, не содержала категорического отрицания самоубийства. Об этом можно судить на примере Теано. Последняя принадлежала к пифагорейской школе (14 а 2 DK) и, по некоторым сведениям, была женой самого Пифагора (14 а 3 DK; 14 б 2 DK; *Диог. VIII* 42), от которого родила Телавга (14 а 3 DK; 14 б 2 DK; *Диог. VIII* 43), учителя Эмпедокла (*Диог. VIII* 43). Оказавшись в критической ситуации, Теано покончила с собой, выразив тем самым полное «презрение смерти» (Григорий Богослов 1994, 90). «Попав в руки сицилийского тирана и будучи спрошена им, почему пифагорейцы не едят крупных бобов, она ответила: “Съем, но не скажу”. И когда тиран сказал ей: “Ешь”, она ответила: “Скажу, но не съем”. И она умерла, разжевав свой язык» («Определения философии»: Давид Анахт 1975, 64).

⁵¹ Тертуллиан (К язычникам I 17), объясняя, почему римского императора нельзя признавать богом, прямо указывает на связь божественности с добровольной смертью: «Да, мы не называем императора богом. Ибо на этот счёт мы, как говорят в народе, только посмеиваемся. Но это как раз вы, называющие императора богом, и насмехаетесь над ним, говоря, что он – не то, что он есть на самом деле, и злословите его, потому что он не хочет быть тем, что вы о нём говорите. *Ведь он предпочитает оставаться в живых, а не становиться богом!*» (Тертуллиан 1994. Курсив мой. – С. А.). Иные аргументы Тертуллиана против обожествления императора см. в *Апологетике XXXIII–XXXIV* (Тертуллиан 2005, 165–166).

логических аксиом греческого мышления: «если бытие нерушимо, то нерушимы и души как субстанциальные составляющие бытия»⁵², воплощающие в себе единую природу всего сущего. Поэтому теория космоса и теория душевной жизни суть «два аспекта единой психокосмической онтологии»; «психогенез и генезис вещества – аналогичные, синхронно-родственные, более того, тождественные процессы, различающиеся лишь по характеру своего проявления»⁵³. Онтология естественно совпадает с антропологией⁵⁴, а физику венчает догматика⁵⁵.

Эмпедокл имел все основания вслед за «орфиками» рассматривать всякое «свое» тело как зло, поскольку оно связывает душу, принадлежа целиком к миру-злу, миру-раздору. Идея реинкарнации, принятая Эмпедоклом (31 В 127 DK), побуждает его проповедовать отказ от убийства живых существ (31 В 135–137 DK) и даже от употребления в пищу некоторых растений (31 В 140–141 DK), однако не предохраняет его от убийства собственной плоти. Человек, как «бог, обладающий смертным телом» (22 В 62 DK), путём избавления от последнего возвращает себе божественную чистоту. Освободившись от тела, душа, вошедшая в Сфайрос Любви, очищается и от зла Ненависти. Более того, Ненависть уничтожается с уничтожением тела – органа её познания: для божественно чистой души Ненависти не существует, она её не знает, она знает только Любовь. Если подобное познаётся через подобное (fr. 5 Bollack) и Ненависть воспринимается лишь «злой Ненавистью» (fr. 522 Bollack = 31 В 109 DK), то я могу победить Ненависть мира путём уничтожения Ненависти (то есть телесности) в самом себе⁵⁶.

Значит, можно говорить не только о личном, но и о вселенском значении добровольной смерти акрагантца. Человек, рассматриваемый как *космический* деятель, а в своём высшем положении – как богдемиург, как единственный источник и гарант космодицеи⁵⁷, – человек может не просто улизнуть из мира, но преобразить его. Вот из этого исходя, Эмпедокл идею физического развития мира ставит в связь с идеей совершенствования человека, космогонию объединяет с этикой⁵⁸, создавая некую «психокосмическую онтологию»⁵⁹ и физическую магию. *Мистериальный смысл самоубийства Эмпедокла состоит в очищении не только души от тела, но и универсума от зла.*

⁵² Сёмушкин 1985, 150.

⁵³ Там же, 151.

⁵⁴ Там же, 23.

⁵⁵ Гомперц 1912, 40–42.

⁵⁶ Ср.: «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она» (Дхаммапада I 5).

⁵⁷ Ср. Сёмушкин 1985, 84.

⁵⁸ Сёмушкин 1985, 89; ср. Там же, 23.

⁵⁹ Там же, 151.

Бегство Эмпедокла из Космоса, как видим, может быть осознано и как индивидуальное спасение самого философа, и как подвиг избавления мира от зла, как сообщение этому миру его совершенного (однородного) состояния. Это «иное» бытие, совершенный божественный Шар, этот утраченный дом высших душ, можно вернуть с помощью очищения собственной природы от Ненависти. А это значит – вернуть элементам их исходное взаимопроникновенное состояние, нарушенное Враждой, то есть *преодолеть Космос*. На такое действие способна душа, открывшая Любовь, узнавшая, что «умопостигаемый» Сфайрос состоит буквально из тех же элементов, что и «чувственный» Космос, но если первый – «парадигматически», то второй – «иконически» (как, например, всегда есть два Солнца: одно – архетипическое, другое – отражённое) (fr. 82 Bollack; fr. 322 Bollack). Поскольку творящей причиной умопостигаемого мира полагается Любовь, а творящей причиной чувственного мира – Ненависть (fr. 82 Bollack, 31 В 131 DK), постольку, уничтожив телесные условия проявления Ненависти, я соединяюсь своей извечно (по природе) божественной душой с Любовью и добиваюсь тем самым предельного совершенства бытия. Космос, очищенный от Хаоса, выпускает из себя Сфайрос. Я – спаситель мира! Поэтому я должен убить своё тело, ибо иного способа уничтожения Ненависти я не знаю.

Когда отождествляются сама плоть и «похоть плоти» (I Ин 2: 16), то есть грех, тогда убийство тела представляется необходимой ступенью на пути к спасению⁶⁰. Похоть плоти и сама плоть настолько «уравниваются и сливаются», что разделение их, не только реальное, но даже мысленное, становится невозможным. «А поскольку с подобной точки зрения умерщвление плоти, в смысле искоренения похоти, есть основная задача, то смерть всегда окажется венчающим это дело концом»⁶¹. Если плоть *как таковая* признана не выражением, а искажением совершенства, то уничтожение этого искажения должно быть закономерно признано человеком единственным способом спасения. Тело в этом случае рассматривается как естественная добыча «огня и смерти»; смерть для тела оказывается необходимой, чтобы могла спастись хотя бы душа⁶². Губитель тела и «спаситель» мира – богоравный человек,

⁶⁰ «Но как они, – говорит апостол Павел о языческих философах, подобных Эмпедоклу, – познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку <...> то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они осквернили сами свои тела» (Рим 1: 21–24).

⁶¹ Горский–Сетницкий 1992, 265.

⁶² Там же. Христианскую установку на спасение всего человека так выражает апостол Павел: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и

обладающий высшим знанием и фантастическими возможностями. Он способен погрузиться в мировое начало и стать им, тем самым со-общив миру его высшее, совершенное (сферическое) состояние.

«Коронный номер Эмпедокла»⁶³ имеет «педагогический» смысл, показывая всякому желающему, как можно распорядиться собой, дабы стать при этом не только земным пеплом, но и небесным божеством. Эмпедокл способен «увлечь и потрясти»⁶⁴; он «вождь» (πρόμος) (31 В 146 DK), открывающий очистительный путь «не только для себя самого, но и для всего человечества»⁶⁵. Пример жизни и смерти философа, по мнению его почитателей, является тем фактом, который, будучи адекватно осознанным, уже тем самым обожествляет душу. Цицерон утверждал, что прочитавший об Эмпедокле может быть признан «уже не человеком, но богом» (31 А 27 DK). Здесь просвечивает та своеобразная педагогика, ведущая «до самого жерла Этны»⁶⁶, которую мы встретим и в «Заратустре», и в «Бесах» Ф. М. Достоевского: «Так хочу я сам умереть, чтобы вы, друзья, ради меня ещё больше любили землю; и в землю хочу я опять обратиться, чтобы найти отдых у той, что меня родила»⁶⁷.

Итак, для божественного мудреца, сравнившегося знанием с богами, становится насущным выход из Космоса, возвращение тела Хаосу и вознесение души в Сфайрос. Земное существование для него превращается в приготовление к этому торжественному акту практического синтеза, который освещает из будущего всю оставшуюся мудрецу жизнь и сообщает этой жизни божественный смысл: «Я трепещу от божественных порывов»⁶⁸. «Изгнанник от богов» возвращается на небо: «на собственных крыльях в собственные небеса»⁶⁹. Шествие человекобога начинается на земле (31 В 112–113 DK). Самообожествление сопровождается «доходящим до мании самообожанием»⁷⁰. Отныне сверхчеловек наделяет себя знаками божественного отличия: «С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и Дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать себе славу как о боге» (31 А 2 DK). «Повязав вокруг волос повязку чистейшего пурпу-

душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа. Верен Призывающий вас, Который и сотворит сие» (I Фес 5: 23–24).

⁶³ Сёмушкин 1985, 52.

⁶⁴ Гомперц 1912, 40.

⁶⁵ Там же, 46.

⁶⁶ Ермий. Осмеяние внешних философов IV.

⁶⁷ «Так говорил Заратустра»: Ницше 1990, II, 53.

⁶⁸ Там же, 117.

⁶⁹ Там же, 169.

⁷⁰ Сёмушкин 1985, 62; ср. Диог. VIII 66.

ра, Эмпедокл важно шествовал по улицам греческих городов, слагая песни о том, что станет богом из человека» (31 A 18 DK). Он «облачился в багряницу, подпоясывался золотым поясом», «носил медные сандали и дельфийский венок; длинноволосый, всюду сопутствуемый служителями, с виду он был всегда сумрачен и всегда одинаков» (*Диог.* VIII 73). В этом Эмпедокл являлся прямым последователем Анаксимандра: «Диодор Эфесский в сочинении об Анаксимандре утверждает, что именно его ревнителем был Эмпедокл, культивируя трагедийную высокопарность и облачаясь в помпезную одежду» (*Диог.* VIII 70)⁷¹. Отличало Эмпедокла от смертных, однако, не только внешнее убранство, но и особые (божественные) способности (fr. 12 Bollack; ср. 31 A 2, A 13, A 14 DK, а также: *Диог.* VIII 59–61, 67, 69).

Человеку, который посредством знания приблизился к состоянию божества, присуща «сверхчеловеческая власть над природой»⁷²; отсюда – способность Эмпедокла к «чародейству»⁷³, подкреплённая обучением у профессиональных магов (31 A 14 DK)⁷⁴. Магическое действие,

⁷¹ В «Меноне» Сократ намекает на позёрство и напыщенность речи акрагантского философа и его учеников, привыкших говорить «на манер Горгия» и «в согласии с Эмпедоклом», наставником последнего (Менон 76 с; ср.: *Диог.* VIII 58); эти речи – «прямо как из трагедии» (Менон 76 е).

⁷² Ницше утверждает: «В конце концов познание протянет руку за тем, что ему подобает: оно вознамерится *господствовать* и *обладать*» («Весёлая наука»: Ницше 1990, I, 628). Однако такое господство и обладание достигается только путём подчинения познающего познаваемому как тотальному.

⁷³ Якубанис 1994, 60.

⁷⁴ Г. Лак, опираясь на мнение Эрика Доддса, полагает, что наиболее адекватный термин для обозначения феномена магии – «шаманизм», так как последний включает как «анимистический», так и *медицинский* аспект. Тремя великими магами («шаманами») Древней Греции Г. Лак называет Орфея, Пифагора и Эмпедокла, объединяя эти три имени на основании единства их практики. «На первый взгляд, в эту схему плохо вписывается Эмпедокл, однако противоречие снимается информацией о медицинской школе, основанной этим философом в Сицилии, использовавшей, очевидно, и философские, и магические, и медицинские элементы» (Лак 1990, 13). Доддс называет Эмпедокла «последним греческим шаманом» (Доддс 2000, 151), начиная греческую шаманскую линию с Авариса и включая в неё Аристея, Гермотима Клазоменского, Эпименида и Пифагора (Там же, 146–151). При этом только первые двое связаны (в большей или меньшей степени) со Скифией; так что тезис Доддса об исключительно скифской основе греческого шаманизма выглядит далеко не очевидным. Тем не менее Доддс предполагает «существование некоей гипотетической линии духовной преемственности, берущей начало в Скифии, пересекающей Геллеспонт, переходящей затем в Азиатскую Грецию, где она, возможно, соединилась с остатками минойской традиции, сохранившимися на Крите; затем эта единая традиция перебралась вместе с

как особого рода технология, основывается именно на знании, но не на вере⁷⁵. Такая базовая установка роднит науку и магию; этим родством и объясняется та естественность, с которой Эмпедокл соединял в себе учёного с колдуном. В магии, как и в науке, практика выступает критерием истины: от точности знания зависит результативность (технологичность) действия. Магия открывает связь всего со всем, всеобщую взаимозависимость и всеобщий взаимопереход; но она закрывает перспективу трансцендирования природного. От мага требуется знание устройства мирово-

Пифагором далеко на запад, где её последним выдающимся представителем стал сицилиец Эмпедокл» (Там же, 152–153). Учитывая повсеместность распространения магии в древних культурах и связь религиозного опыта архаических греков с критскими хтоническими культурами, а через них – и с финикийскими (азиатскими) магическими практиками, нельзя согласиться с указанным тезисом Доддса. Тем более странно искать связь между архаической греческой магией и современным сибирским шаманизмом, рассматривая при этом современный шаманизм в качестве причины, а древнюю магию – в качестве следствия. Божественность, магизм и целительство одновременно подразумеваются, кстати, и в наименовании терапевтов-рефаимов. Выявляя истоки мистицизма ессеев, И. Р. Тантлевский считает полезным «сопоставить ханаанейские представления о рефаимах с мистико-гностицистскими воззрениями ессеетерапевтов и кумранитов». Рефаимы ханаанской мифологии – это обитатели потусторонних миров (неба и подземного мира) и обитатели земли, получившие специальное посвящение и сакральное знание, а потому имевшие способность посещать мир богов ещё при жизни. В ряде угаритских текстов они обозначаются как «боги» (*'ilm, 'ilnum*), что соответствует ангелам Библии. В кумранских текстах «богами» называются «почившие праведники и мудрецы, вознесшиеся на небеса» (Тантлевский 1996, 21). Согласно кумранским рукописям «Благодарственных гимнов», ессеикумраниты и ессеи-терапевты (представители египетской ветви ессеического движения), находясь в состоянии мистического транса, совершали небесные «вожжи», в результате которых приобретали божественное знание (Там же, 21–22). Филон Александрийский называет египетских терапевтов «гражданами неба и космоса», которые живут «одной лишь душой» (О жизни созерцательной 90), подчёркивая этим, что они уже при жизни благодаря своему благочестию и совершенству добились такого состояния высшего блаженства, которое получают лишь праведные души, уже расставшиеся с земной жизнью (Елизарова 1972, 106). Видимо, сам термин «терапевты» (*θεραπευταί*) является греческим переводом слова *gera'im*, что в обоих случаях значит «врачи», «целители» (Тантлевский 1996, 22). Как раз такому стандарту божественного мудреца-врача (терапевта) и соответствует Эмпедокл. О других вариантах истолкования смысла термина «*θεραπευταί*» см. Елизарова 1972, 33–34.

⁷⁵ Ср.: «Язычество не верит в богов и духов, а стремится разобраться в их мире, чтобы подчинить духовный мир себе и своим интересам, полагаясь при этом на магическую технику своих ритуалов и заклинаний» (Кураев 1992, 45).

го целого и своих наличных возможностей, укоренённых в этом устройстве, дабы наиболее результативно вмешиваться (а по сути – встраиваться) в это целое. Поэтому магическое всемогущество мудреца по сути лишь подтверждает его личное бессилие, ибо магия действительна и действенна только в ситуации безраздельного господства вселенского детерминизма. Преобразование сущего средствами науки-магии оставляет это сущее в границах тотальной имманентности: распорядиться низшей природой можно только в случае подчинения себя природе высшей (тоже «видимой», но уже иным зрением) – тому универсальному закону, в соответствии с которым и наличествует низшее. Магия, как и наука, не выводит и не может вывести человека за рамки онтологического континуитета – в отличие от теистической религии, которая задаёт онтологическую прерывность, не заполняемую *естественным* путём⁷⁶. Маг соглашается с данным порядком, принимает его как неизменный, и только поэтому он получает способность трансформировать сущее в границах возможностей, предоставленных ему самой природой всяких трансформаций. Таким магом (и даже «столпом магической науки» и демонологии)⁷⁷ считался в древности наш акрагантский философ (*Диог.* VIII 59).

Когда пришло время последнего и высшего акта теургической магии, Эмпедокл «бросился ночью в огнедышащий кратер, так что могила его была неизвестна. Так он погиб, а сандалию его выбросило огнём» (31 A 2 DK). Произошло это после жертвоприношения и пира, без свидетелей. «Гиппобот уверяет, что, встав от застолья, Эмпедокл отправился на Этну, а там бросился в огнедышащее жерло и исчез – этим он хотел укрепить молву, будто он сделался богом; а узнали про это, когда жерло выбросило одну из его сандалий, ибо сандалии у него были медные» (*Диог.* VIII 69). Мечтая «считаться богом», «из-за надежды на славу»⁷⁸, «от безумия гордости»⁷⁹, желая, чтобы «впечатление» о нём как обоге у современников осталось навсегда, «Эмпедокл и бросился в огонь» (*Диог.* VIII 70)⁸⁰. Поскольку никто не наблюдал это событие, вывод о восшествии Эмпедокла к богам приходилось делать, основываясь на догадках и косвенных свидетельствах (например, чудесных знамениях): «После пира гости отошли отдохнуть в стороне, под де-

⁷⁶ См. подробнее: Аванесов 1998а, 3–17; 1998b, 11–13.

⁷⁷ Якубанис 1994, 60.

⁷⁸ Лоренцо Валла 1989, 105, 179.

⁷⁹ Голосовкер 1931, 115.

⁸⁰ Оригинальную авторскую версию мотивации самоубийства Эмпедокла предлагает Чхартишвили. По его «легенде», акрагантец «бросился в кратер Этны, поскольку никак не мог понять устройства вулканов» (Чхартишвили 1999, 568). Подозреваю, что эта «легенда» образовалась в перенасыщенном смертельной информацией сознании Григория Шалвовича путём перенесения на Эмпедокла сведений о гибели Аристотеля в Эврипе.

ревьями ближнего поля или где кому хотелось, а Эмпедокл остался лежать, где лежал; когда же наступило утро и все встали, его уже не было. Стали искать, допрашивать слуг, те твердили, что ничего не знают, как вдруг кто-то сказал, что в полночь он услышал сверхчеловечески громкий голос, призывавший Эмпедокла, вскочил, увидел небесный свет и блеск огней, и больше ничего. Все были поражены; Павсаний (любовник Эмпедокла. – С. А.) вышел и послал лошадей (то есть, конечно, не лошадей, а всадников. – С. А.) на розыски, но потом велел всем отложить тревогу, ибо, сказал он, случилось такое, что впору лишь молиться: Эмпедоклу теперь надо приносить жертвы как ставшему богом» (*Диог.* VIII 68) ⁸¹.

Именно такие жертвы обещал приносить Эмпедоклу Менипп, герой лукиановского «Икаромениппа», взлетевший однажды на Луну и встретивший там акрагантского философа. Оказывается, последний был заброшен туда силой извержения вулкана, о чём свидетельствовал его внешний вид: «весь в пепле и словно поджаренный, он весьма напоминал собою головню». Менипп даже испугался, «приняв его за духа Луны». Философ успокоил воздухоплателя: «Я – Эмпедокл, философ. Лишь только я бросился в кратер Этны, дым вулкана охватил меня и забросил сюда. С тех пор я живу на Луне, питаюсь росой и странствую всё больше по воздуху» ⁸².

Не все, однако, признали подлинность самого факта сожжения Эмпедокла в Этне, принимая его за «сказочный рассказ» ⁸³. Так, Страбон утверждает: «Особенно баснословно то, что некоторые рассказывают про Эмпедокла: будто он прыгнул в кратер и оставил след случившегося – один из бронзовых башмаков, которые он носил. Якобы его нашли снаружи, чуть поодаль от края кратера, поскольку де его выбросило вверх силой огня. На самом деле, к этому месту нельзя подойти, да и не видно его. Они (люди, совершившие восхождение на Этну. – С. А.) предполагают также, что оттуда вообще ничего не может выбросить» (31 А 16 DK) ⁸⁴. Есть версия, что Эмпедокл покончил с собой не столь экзотическим образом: он просто повесился (*Диог.* VIII 74) ⁸⁵. Иные

⁸¹ Согласно Ф. Ф. Зелинскому, в «дельфийской жреческой религии» (то есть в религиозной традиции, сохраняемой дельфийскими жрецами) «имелись приметы, по которым можно было установить героический характер покойника; и среди них, вероятно, было отмечено и таинственное исчезновение его тела. На это имеются указания; достаточно сравнить легенду об Эмпедокле и его прыжке в кратер Этны» (Зелинский 1996, 102).

⁸² Лукиан 1987, 201. Данте помещает Эмпедокла в первом круге ада (Ад IV 138).

⁸³ Трубецкой 1890, 331.

⁸⁴ Ср. Сёмушкин 1985, 54–55.

⁸⁵ По сообщению Диогена, Деметрий Трезенский в книге «Против софистов» написал, будто Эмпедокл, «по Гомерову слову», ...к бревну потолка

«резвые амузические умы»⁸⁶ сообщают, что он погиб в результате несчастного случая (*Диог.* VIII 73, 74) либо умер своей смертью в изгнании (*Диог.* VIII 67, 71–72; ср. *Диог.* VIII 75). Из семи вариантов рассказа о гибели Эмпедокла⁸⁷ лишь один несёт сообщение о естественной смерти, два – о случайной гибели, три – о самоубийстве как подтверждении божественности. Один рассказ описывает призвание философа на небеса, ничего не говоря о способе вознесения. «Но, – пишет Я. Голосовкер, – вдумываясь в самый великолепный жест прыжка в огненную стихию, сопоставляя с учением Эмпедокла – с творческим смыслом огня, с проповедью вечного перевоплощения живых существ, – решаешь: быть может, прыжок и не легенда»; во всяком случае, само «учение» акрагантского философа вполне «осмысливало прыжок»⁸⁸. Эмпедоклу «оставался только один шаг до блаженного сожительства с богами»; в необходимости этого шага и кроется «наиболее естественное объяснение пресловутого аутоапофеоза Эмпедокла»⁸⁹.

Стихия огня, с которой слился Эмпедокл, искавший очищения от ограниченности частного, играет особую роль в его мировоззрении. Философ признавал четыре ἀρχή сущих, однако, как указывал ещё Аристотель, в учении Эмпедокла начал в точном смысле «только два: у него отдельно – огонь, а противоположные – земля, воздух и вода как одно вещество» (*Метафизика* I 4, 985 b 1–2). Недаром именно огонь Эмпедокл именовал не только Гефестом (*fr.* 461–462 Bollack), но и самим Зевсом (*Диог.* VIII 76). Плутарх замечает, что «огонь обладает свойством разъединять и разделять, а вода – склеивать и скреплять <...> Поэтому Эмпедокл и дал нам аллегорическое толкование, называя всякий раз огонь гибельной Распрей, а влагу – связующей Любовью» (*fr.* 401 Bollack). В жертву Вражде и приносит Эмпедокл собственное тело как космическое выражение этой силы, мешающее душе слиться с Любовью⁹⁰. «Древние сжигали тела мёртвых, – пишет Иоанн Лид, – превращая их в эфир вместе с душой: подобно тому, как душа огненна и стремится вверх, так тело – тяжёлое, холодное и клонится вниз. Стало быть, они думали, что истребляют самый образ тела огненным очищением» (12 В 1 а DK). Эмпедокл откликнулся на этот очисти-

прикрепивши отвесную петлю, / Горло стянул, а душа изошла в чертоги Аида (*Диог.* VIII 74; ср. *Одиссея* XI 278).

⁸⁶ Голосовкер 1931, 116.

⁸⁷ М. Л. Гаспаров насчитал почему-то только пять таких версий (1986, 489–490).

⁸⁸ Голосовкер 1931, 116.

⁸⁹ Якубанис 1994, 59.

⁹⁰ Конструктивное понимание любви в христианстве обуславливает противоположное отношение к огненной аннигиляции: «И если я... отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13: 3).

тельный «зов огня»; не веря в реальность смерти, он видел в разрушении «нечто большее, чем просто изменение, – обновление»⁹¹. В акте такого обновления сливаются воедино огонь, любовь и смерть⁹². Гастон Башляр находит в таком отношении к огню некий «комплекс Эмпедокла»: в нём «слиты любовь к огню и его почитание, инстинкт жизни и инстинкт смерти»⁹³.

Огонь, по выражению А. Ф. Лосева, – это «жуткий и трагический символ древнегреческого эстетического мироощущения»⁹⁴. Вся классическая античная гармоничность, так ярко обнаруживающая себя в природе и культуре, есть только периодическое оформление Хаоса, который выше и могущественнее самих богов. Эта временная гармония приобрела в античности чёткие пластические формы именно потому, что античному человеку в его опыте была постоянно дана та хаотическая бездна, из которой и в которую про-ис-ходят все вещи. Космос и Хаос всегда противостоят в наличном; и как раз огонь, более чем какое-либо другое начало, демонстрирует эту бытийную диалектику формы и бесформенности⁹⁵. Так, согласно Гераклиту, «*быть* для любого существа, поскольку оно есть, значит *быть огнём*», формой горения, «смертью иного», и само его бывание есть умирание в ином⁹⁶, у-бывание в своё ничто. Потому-то Эмпедокл, стремясь к выражению понятия о мировой гармонии, опирался не только на «количественный» метод этого выражения у Пифагора, но и на «качественный» метод Гераклита, известного почитателя огненной первостихии⁹⁷.

Огонь уничтожает оформленное, в самом акте уничтожения свидетельствуя наличие уничтожаемого, но сам наличествует только в силу этого уничтожения⁹⁸. «Мировой пожар, в котором гибнет всё живое и который постоянно возможен, вырываясь из неисповедимых бездн судьбы, – вот то мрачное, торжественное и величественное эстетическое мироощущение, которое мы с ужасом почерпаем из... досократовских фрагментов»⁹⁹. *Высшим* предметом такой эстетики предстаёт не Космос, а Сфайрос – «первоогонь»¹⁰⁰ чистой Любви. Отдавая тело огню и вознося душу в первоогонь, философ совершает деяние вселенского масштаба. «Умиравший в огне, в отличие от других, умирает не в

⁹¹ Башляр 1993, 32.

⁹² Там же, 33–34.

⁹³ Там же, 32.

⁹⁴ Лосев 1994, 184.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Ахутин 1988, 122.

⁹⁷ Лосев 1994, 16.

⁹⁸ Там же, 184.

⁹⁹ Там же, 185.

¹⁰⁰ Там же, 35.

одинокую. Это поистине космическая смерть, когда вместе с мыслителем гибнет вся Вселенная»¹⁰¹.

Итак, «торжественное самоубийство»¹⁰² Эмпедокла является строгим практическим выводом из его философского монизма, который опирается на знание целого, в самом себе повторяющего себя замкнутого круга сущего. Знающему открыта природа-сущность бытия как диалектического континуитета, в границах которого обращается всякая вещь, про-ис-ходя из ничто в ничто. В самом «рождении» частного заключена вина, влекущая *естественное* возмездие¹⁰³. Знание этого имманентного порядка целого есть условие возвращения себе своей начальной божественности путём прерывания жизни в теле. Такое знание не только оказывается основой магической технологии, но и открывает его обладателю возможность радикальной трансформации: не очередного перевоплощения, но «освобождения» (очищения) души от космической плоти. При этом душа полагается как вечная *по природе*, по своей универсальной сущности; манифестация этой всегда уже оказывающейся имплицитно наличной сущности лишь подтверждает данное положение дел: «Ты должен стать тем, кто ты есть»¹⁰⁴. Эмпедокл, ставший «как бог», познавший Любовь и Вражду¹⁰⁵, добивается окончательного осуществления своей всеобщей божественности через акт вольной смерти, растворяющий личностную перспективность в безлично наличной φύσις. Знание, как и утверждал змей, сообщает человеку равенство богам (Быт 3: 5); значит, искуситель сказал правду. Но *истина* состоит в том, что знание есть необходимое условие смерти (Быт 2: 16–17). Человекобог есть в конце концов самоубийца. Вот о чём «из глубины Этны громко вопиет»¹⁰⁶ божественный акрагантец¹⁰⁷.

В бытии, где гармония не задана, но дана, где она положена не как идеальное, но как эйдетическое, – смерть всякого «этого» неизбежна, она *требуется* эстетикой наличного чина. Человек, для которого отход необходим, может отнести себя к этому необходимому только одним спосо-

¹⁰¹ Башляр 1993, 36.

¹⁰² Сёмушкин 1985, 175.

¹⁰³ Гомперц 1912, 42.

¹⁰⁴ Ницше 1990, I, 623.

¹⁰⁵ Аристотель интерпретирует силы Любви и Вражды у Эмпедокла именно как *добро и зло* (Метафизика I 4, 985 а 5–10).

¹⁰⁶ Ермий. Осмеяние внешних философов IV.

¹⁰⁷ Известны другие случаи самоубийства с целью превращения в божество. Так, любовник императора Адриана по имени Антиной добровольно утопился в Ниле и был причислен к богам (Аверинцев 1977, 69). Литературную версию гибели Антиной см. в романе Маргерит Юрсенар «Воспоминания Адриана». Киник Перегрин по прозвищу Протей сжёг себя на костре, заранее объявив, что итогом этого самосожжения будет его превращение в бога. Об этом происшествии рассказывает Лукиан Самосатский в сатире «О смерти Перегриня».

бом – пожелать его. Беспокоиться об упразднении смерти нет оснований, поэтому надо спокойно смотреть ей в лицо и с увлечением делать шаг навстречу. Роковая неизбежность гибели, принятая как «торжественно-героическая обречённость», как «желанная неотвратимость»¹⁰⁸, превращается в любовь к року, в любовь к природной деструктивности, подавляющей и разрушающей частное. «Я хочу всё больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное, – говорит Ницше. – Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью!»¹⁰⁹. Эта болезненная «любовь» свидетельствует о безысходности монистически устроенного бытия, в котором тоска по иному может реализовать себя только таким рабским образом: «пойти самому навстречу судьбе, рьяно и исступлённо любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей – таков тут самообман!). Элемент извращённой, “мазохистской” сласти погибели при этом очевиден»¹¹⁰, ибо для человека любовь к судьбе есть в конечном счёте *любовь к собственной смерти*. Amor fati – это влечение к ненавистному, сладострастное подчинение силе; это, по словам Н. Ф. Фёдорова, «подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного»¹¹¹, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, то есть к рабству?»¹¹². Любви к року может быть противопоставлена ненависть к судьбе (*odium fati*), спасающая от порабощения и аннигиляции. Не тому учит пример Эмпедокла: «Не ждать, пока Рок тебя настигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в тёмную бездну, кратер вечности – нечто подобное совершил <...> и герой Гёльдерлина, любимого поэта Ницше»¹¹³. Этот герой – Эмпедокл.

Список литературы

- Аванесов С. С. (1998а) «Религия. Миф. Тоталитарное сознание», *Тоталитаризм и тоталитарное сознание*. Вып. 2 (Томск)
- Аванесов С. С. (1998b) «Наука как магия», *Методология науки*. Вып. 3. (Томск)
- Аверинцев С. С. (1977) *Поэтика ранневизантийской литературы* (Москва)
- Ахутин А. В. (1988) *Понятие «природа» в античности и в Новое время: «фюсис» и «натура»* (Москва)
- Башляр Г. (1993) *Психоанализ огня* (Москва)
- Гаспаров М. Л., ред. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (Москва)

¹⁰⁸ Сёмушкин 1985, 58–59.

¹⁰⁹ «Весёлая наука»: Ницше 1990, I, 624.

¹¹⁰ Семёнова 1994, 27.

¹¹¹ О неразумности судьбы см.: Лосев 1994, 505.

¹¹² Цит. по: Семёнова 1994, 26.

¹¹³ Там же, 27.

- Голосовкер Я. (1931) «Эмпедокл из Агригента – философ V века эры язычества (до Р. Х.)», в: Гельдерлин Ф. *Смерть Эмпедокла*. (Москва – Ленинград)
- Гомперц Г. (1912) *Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы* (Санкт-Петербург)
- Горский А. К., Сетницкий Н. А. (1992) «Смертობожничество», *Путь*, 2
- Григорий Богослов, Св. (1994) *Собрание творений*, в 2-х томах (Москва)
- Давид Анахт (1975) *Сочинения* (Москва)
- Демичев А. В. (1997) *Дискурсы смерти: введение в философскую танатологию* (Санкт-Петербург)
- Доддс Э. Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Пер. М. Л. Хорькова (Москва – Санкт-Петербург)
- Елизарова М. М. (1972) *Община терапевтов* (Москва)
- Жмудь Л. Я. (1983) «Орфический папирус из Дервени», *Вестник древней истории*, 2
- Зелинский Ф. Ф. (1996) *Религия эллинизма* (Томск)
- Кураев А., диакон (1992) «О вере и знании – без антиномий», *Вопросы философии*, 7
- Кьеркегор С. (1993) *Страх и трепет* (Москва)
- Лак Г. (1990) *Arcana Mundi: магия и оккультизм в греко-римском мире* / Реф. В. И. Исаевой, *Личность и общество в религии и науке античного мира* (Москва)
- Лоренцо Валла (1989) *Об истинном и ложном благе. О свободе воли* (Москва)
- Лосев А. Ф. (1994) *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 2 (Москва)
- Лукиан (1987) *Избранное* (Москва)
- Лукомский Л. Ю. (1994) «Апофасис и язычество», *Вестник СПбГУ. Серия 6*. Вып. 3.
- Любимова Т. Б. (1970) «Понятие ценности в буржуазной социологии», *Социальные исследования*. Вып. 5: Теория и методы (Москва)
- Ницше Ф. (1990) *Сочинения*, в 2-х томах (Москва)
- Обидина Ю. С. (2004) «Влияние орфических представлений о бессмертии души на философскую мысль античности», *Философские науки*, 7
- Семёнова С. Г. (1994) «*Odiūm fati* как духовная позиция в русской религиозной философии», *Понятие судьбы в контексте разных культур* (Москва)
- Сёмушкин А. В. (1988) «“Загадка” Эмпедокла», *Историко-философский ежегодник-88* (Москва)
- Сёмушкин А. В. (1985) *Эмпедокл* (Москва)
- Тантлевский И. Р. (1996) *История и идеология Кумранской общины: Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук* (Санкт-Петербург)
- Тертуллиан К. С. Ф. (2005) *Апологетик. К Скапуле* (Санкт-Петербург)
- Тертуллиан К. С. Ф. (1994) *Избранные сочинения* (Москва)
- Трубецкой С. Н. (1890) *Метафизика в древней Греции* (Москва)
- Хоружий С. С. (1988) «Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки», *Историко-философский ежегодник-88* (Москва)

- Чанышев А. Н. (1981) *Курс лекций по древней философии* (Москва)
- Чхартишвили Г. Ш. (1999) *Писатель и самоубийство* (Москва)
- Шестов Л. (1992) *Киргегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне* (Москва)
- Якубанис Г. (1994) *Эмпедокл: философ, врач, чародей* (Киев)

СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ КАК СВИДЕТЕЛЬСТВА О СТАНОВЛЕНИИ СИСТЕМЫ МАТЕМАТИЧЕСКИХ ОПРЕДЕЛЕНИЙ И АКСИОМ

А. И. Щетников

Центр образовательных проектов СИГМА, Новосибирск

1. Описание проблемы

Общепризнанно, что математика впервые приобрела вид выводной системы в Древней Греции, и что именно дедуктивный характер древнегреческих математических наук отличает их от вычислительной математики древних земледельческих цивилизаций Египта и Вавилона. Образцом такой выводной системы служат *Начала* Евклида, в которых на протяжении тринадцати книг все предложения систематически выводятся одно за другим по цепочке, опирающейся на небольшой начальный набор недоказуемых аксиом и постулатов, и каждая книга предваряется списком определений всех тех понятий, которые в ней впервые встречаются.

Историков математики всегда живо интересовал вопрос о том, как возникла выводная математика в Древней Греции. Как пишет об этом В. А. Янков, «переход от математики как искусства счёта к математике строгого доказательства является, говоря образно, “фазовым”, и понять, как он стал возможен, одна из важных задач не только истории математики, но и истории культуры» (Янков 1997, 201). Разного рода предположений и допущений здесь всегда хватало с избытком, зато в надёжных источниках, на которые можно было бы опереться, ощущался сильный недостаток. Дело в том, что самым ранним древнегреческим математическим текстом, дошедшим до нас целиком, а не в отдельных небольших отрывках, являются *Начала* Евклида, созданные около 300 г. до н. э. Все последующие античные математики, сочинения которых дошли до нас, при необходимости ссылались в своих трудах именно на *Начала*, а математические труды предшествующей *Началам* эпохи представляли для них не более чем антикварный интерес, а потому и не уцелели.

Спрашивается, на каких источниках в таком случае основаны наши знания о том, как возникла и развивалась древнегреческая выводная математика от эпохи её первоначального становления до Евклида?

Во-первых, о математиках эпохи «от Фалеса и Пифагора до Евклида» и о некоторых совершённых ими открытиях имеются свидетельства у позднейших античных авторов. Многие из этих свидетельств были переданы через книгу Евдема Родосского *История геометрии*, написанную в конце IV в. до н. э. и до нашего времени не дошедшую

(см. Жмудь 2002); отрывки из неё сохранились у Прокла, Симпликия и других позднеантичных авторов. И хотя наши сведения о древнегреческих математиках VI–V вв. до н. э. по большей части отрывочны, всё же по этим отрывкам можно попытаться составить себе картину той науки, которой они занимались, связав фрагменты между собой и заполнив некоторые лакуны. Такого рода реконструкциям, в частности, посвящён ряд интересных, хотя не бесспорных статей В. А. Янкова (1997, 2000, 2001, 2003).

Во-вторых, отдельные отрывки из работ древних математиков до нас всё-таки дошли. В позднеантичных комментариях сохранился текст Гиппократы Хиосского (конец V в. до н. э.), посвящённый построению квадратуемых луночек, и принадлежащее Архиту Тарентскому (начало IV в. до н. э.) решение задачи удвоения куба. Из этих отрывков видно, что за век до Евклида древнегреческие математики ставили и решали весьма сложные геометрические задачи.

В-третьих, стараниями историков математики установлено, что многие книги *Начал* Евклида были созданы в более раннюю эпоху и включены Евклидом в его систему почти без изменений или после небольшой переработки. О. Беккер (Becker 1936) показал, что одним из таких древних фрагментов является восходящее к пифагорейцам учение о чётных и нечётных числах, завершающее IX книгу. Б. Л. Ван дер Варден (1959) приписал Архиту авторство заметной доли предложений VIII книги *Начал*, а также ряд арифметических теорем из *Деления канона* – сочинения по теории музыки, входящего в евклидовский корпус. Весьма древними являются II книга, посвящённая приёмам так называемой геометрической алгебры, и примыкающие к ней теоремы XIII книги о делении отрезка в среднем и крайнем отношении, необходимые для построения правильного пятиугольника. Авторство X книги, в которой строится классификация иррациональностей, и XIII книги, в которой излагается теория правильных многогранников, приписывается Теэтету Афинскому (начало IV в. до н. э.), а Евдокс Книдский (ок. 405–355 гг. до н. э.) считается автором теории пропорций, изложенной в V и VI книгах, и метода исчерпывания, представленного в XII книге.

В-четвёртых, обширный математический материал, непосредственно связанный с предшествующей Евклиду эпохой и пришедший к нам напрямую, а не через позднеантичных посредников, содержится в сочинениях величайших античных философов – Платона (427–347 гг. до н. э.) и Аристотеля (384–322 гг. до н. э.). Не занимаясь математикой профессионально, оба мыслителя живо интересовались состоянием современных им математических наук. Их сочинения содержат многочисленные отрывки, так или иначе связанные с математикой; и зачастую оба автора поясняют свои философские рассуждения заимствованными из матема-

тики примерами (собрания отрывков из диалогов Платона, имеющих отношение к математике, см. Brumbaugh 1954, Frajese 1963, Щетников 2006; аналогичные отрывки из сочинений Аристотеля собраны в книге Heath 1949).

Подводя предварительные итоги, можно сказать, что материал по истории древнегреческой математики от Фалеса до Евклида является достаточно разнообразным, но в то же время весьма отрывочным. Поэтому в работе с этим материалом приходится применять метод историко-математических реконструкций.

Однако на этом пути нас подстерегают многочисленные подводные камни, главным из которых является изменение общей парадигмы математического мышления, произошедшее за два с половиной тысячелетия, прошедших со времени зарождения древнегреческой математики. Характерная особенность многих современных реконструкций состоит в том, что их авторы уже в силу своего образования, полученного в современной школе и университете, проявляют склонность к историческим aberrациям, неявно и наивно полагая, что математика прошлого в идейном смысле была схожей с математикой наших дней.

По отношению к деталям математических доказательств эта установка по своему существу конечно же верна: мы понимаем рассуждения Архита и Гиппократы, как если бы они были нашими современниками, ибо логика их рассуждений – та же самая, что и наша. И если бы они где-то ошиблись, то их ошибки были бы видны не только нам, но, при некоторой внимательности, и им самим.

Однако предположение об идейном единстве математики разных эпох может перестать работать, когда речь заходит не о деталях отдельных математических доказательств, но о критериях и канонах, касающихся математической науки в целом, её целей и оснований. Ведь ниоткуда не следует, что общепринятые парадигмы современной математики были всегда столь же значимы и для математики прошлого.

Поясним это утверждение на примере. Уже из школьного учебника геометрии мы узнаём, что курс геометрии положено предварять списком аксиом, из которых будут выводиться все последующие теоремы, а также перечнем определений. Знаем мы и то, что так были устроены и *Начала* Евклида. Отсюда может возникнуть предположение, что системы выводной математики всегда строились по одному и тому же канону, разворачиваясь от явно выставленных аксиом к последовательно выводимым из них теоремам. К примеру, в I томе *Истории математики с древнейших времён до начала XIX столетия*, в статье о ранней пифагорейской геометрии, сказано: «Мы не знаем, какие геометрические предложения пифагорейцы выбрали в качестве исходных и насколько велика была эта первая система аксиом» (с. 67).

Аналогичные фразы можно найти и во многих других книгах по истории математики, где они стали чем-то вроде общего места. Стало быть, здесь по умолчанию предполагается, что если пифагорейцы строили геометрию как систему связанных между собой доказательных предложений, то эта система обязательно начиналась с некоторых аксиом, поскольку так должна быть устроена всякая выводная система. Но насколько это предположение является обоснованным? В какой мере мы можем ожидать от математиков пифагорейской школы следования канонам, известным нам по математическим работам более позднего времени?

Рассмотрению этих вопросов как раз и посвящена настоящая статья. Опираясь на свидетельства Платона и Аристотеля, я постараюсь показать, что хотя древнегреческая математика второй половины V в. до н. э. и представляла собой развитую доказательную науку, тем не менее она вполне обходилась без определений и без аксиом, и что древнегреческие математики стали давать определения математических объектов лишь в первой половине IV в. до н. э., а выделять аксиомы и постулаты в качестве исходных первоначал математического знания – ещё позднее, во второй половине IV в. до н. э. Такое положение дел может сначала показаться удивительным, но когда свыкаешься с ним, начинаешь понимать, что оно как раз и является естественным: ведь когда математики открывают для себя возможность устанавливать и доказывать сложные изощрённые факты, их деятельность сперва устремляется именно в этом направлении, а требование объяснять и обосновывать всё, приводящее к попыткам установления основ доказательного знания на философском и на предметном уровне, возникает лишь на одном из следующих шагов развития науки.

2. Отсутствие «аксиом» и «постулатов» в современной Платону геометрии

Самые ранние диалоги были написаны Платоном вскоре после смерти Сократа в 399 г. до н. э., а самые поздние – в конце жизни. В диалогах Платон, по его собственным словам, передаёт «речи Сократа, когда он, ещё молодой, был прекрасен» (*Второе письмо* 314с). Действие *Парменида*, в котором Сократ представлен совсем молодым человеком, относится к 449 г. до н. э., а действие большинства остальных диалогов – к последним трём десятилетиям V в. до н. э. При этом события последнего десятилетия V в. до н. э. Платон мог описывать по памяти, поскольку с Сократом он познакомился в 407 г. до н. э., а всё, что происходит в других диалогах раньше этого срока, могло быть известно ему по рассказам самого Сократа и других знакомых с ним людей (хотя, конечно, все эти рассказы сильно дополнялись воображением Платона).

Естественно считать, что в связанных с математикой отрывках диалогов отражены как воспоминания Платона о геометрии и арифметике времён его собственной юности, так и те проблемы, которые обсуждались математиками платоновской Академии в зрелые годы жизни Платона. Если Платон возвращается к одному и тому же математическому сюжету из диалога в диалог – надо думать, что этот сюжет был для него как-то значим; а если он ни разу не касается некоторых тем, вряд ли эти темы его занимали. (Конечно, второе допущение выглядит более шатким, нежели первое.)

В отношении обсуждаемой нами проблемы прежде всего отметим, что Платон в своих диалогах ни разу не употребляет слова ἀξιωμα в привычном нам значении специального логического термина. Оно встречается у него всего несколько раз в обыденном значении «почести», «доброй славы» (*Пир* 220e, *Протагор* 337e, *Государство* 495d). И только в поздних *Законах* (690ad, 714d) «аксиомы» осмысливаются как некие первоначала, – но не логические, а именно ценностные, – когда обсуждаются основания власти (ἀξιωματὰ ἀρχῆς) и ставится вопрос: «в силу каких оснований одни должны править, а другие подчиняться?». В списках *Начал* Евклида аксиомы названы κοινὰ ἔνοια – «общие понятия». Это словосочетание у Платона также нигде не встречается.

Кроме аксиом, *Начала* Евклида предваряются также списком геометрических постулатов, αἰτήματα. В обыденной речи αἰτήματα – это «допущение» или «требование»; у Евклида оно стоит в глагольной форме ἡτήσθω – «требуется». Платоном слово αἰτήματα употребляется также всего один раз, когда речь идёт о требованиях, предъявляемых тираном к народу (*Государство* 566b).

Похоже, что для Платона общая логическая проблема «начал умозаключения» ещё не была значимой, так же как для математиков этого времени не была значимой специальная проблема «начал математического умозаключения»; скорее всего, никому из них даже не приходило в голову задумываться о таких началах. Так что всякие разговоры о том, что некая система аксиом имела ещё у геометров пифагорейской школы, представляются нам беспочвенными. И хотя мы не можем этого проверить, но всё-таки с большой степенью правдоподобия мы можем утверждать, что в первых *Началах*, созданных Гиппократом Хиосским в конце V в. до н. э., никакого списка аксиом и постулатов не было. Тем более его не было в ещё более ранних геометрических сочинениях, вплоть до гипотетического *Предания Пифагора* – первого систематического сочинения по геометрии, созданного в пифагорейской школе (см. Ван дер Варден 1959, 163).

Конечно, это наше утверждение не означает, что в геометрических доказательствах пифагорейцев не присутствовали доводы, включённые впоследствии Евклидом в список аксиом, такие как «если от равных

отнять равные, то и остатки будут равны», или «если две величины по-разному равны третьей, то они равны и между собой», – ведь геометрических доказательств без таких доводов вообще не бывает. Однако верно и то, что эти доводы не осмысливались пифагорейцами в качестве особых «начал доказательства», предшествующих самому доказательству. Ведь для такого осмысления древним грекам пришлось создать специальную науку – логику, то есть сделать то, что первым совершил Аристотель, у которого само доказательство как таковое стало предметом научного рассмотрения.

Ссылки на сложность геометрических изысканий, проводившихся древнегреческими математиками конца V – начала IV в., не могут служить в этом вопросе основанием для возражения. Для сравнения мы можем рассмотреть круг геометрических задач, от элементарных до исключительно сложных, решавшихся в рамках японской храмовой геометрии (Fukagawa & Pedoe 1989). Японские геометры умели обращаться с цепями Штейнера и другими весьма непростыми конструкциями, доказательство утверждений о которых требовало изощрённой техники, однако проблема выделения первоначал геометрического знания их ни в малейшей мере не интересовала.

3. Диалоги Платона и проблема определений

В отличие от проблемы «начал доказательства», перед Платоном не стоявшей, проблема «правильных определений» была для него одной из важнейших. Действие большинства диалогов Платона как раз в том и состоит, что Сократ своими вопросами подводит собеседника к необходимости дать ответ на вопрос: «Что есть то, о чём идёт речь?» В *Федре* (237bc) прямо говорится о том, что всякое правильное обсуждение следует начинать с определения обсуждаемого предмета:

«Всякое правильное обсуждение, о юноша, начинается с одного: надо выяснить, что именно обсуждается, иначе во всём будут неизбежны ошибки. Большинство людей не замечает, что им неизвестна сущность того или иного предмета. И словно они с ней знакомы, они не уславливаются о ней в начале рассмотрения, а это обязательно сказывается в дальнейшем: они противоречат сами себе и друг другу».

Аристотель в *Метафизике* (1078b17–25) утверждает, что именно Сократ первым стал искать общие определения, выражающие суть вещи:

«Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался определять общее (ὀρίεσθαι καθόλου) в них. Ведь из физиков только Демокрит касался этого и некоторым образом определил тёплое и холодное; а до этого пифагорейцы делали это для немногого, словесные объяснения (λόγοι) чего они сводили к числам, указывая,

например, что такое удобный случай, справедливость или супружество. А Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало умозаключения – это суть вещи».

Интересно, что Сократ в диалогах Платона неоднократно приводит математические определения в качестве образцов для определения как такового. Так, в *Меноне* (74b–76a) он просит своего собеседника объяснить, что представляет собой добродетель. Но тот плохо понимает, как можно найти «единую добродетель», не улавливая самый смысл задаваемого вопроса. Тогда Сократ переводит обсуждение в другую плоскость и задаёт вопрос из геометрии: «Что это такое, включающее в себя закруглённое и прямое, – то, что ты именуешь фигурами, утверждая, что закруглённое и прямое – фигуры в равной мере?» В результате обсуждения появляется определение: «фигура – это край тела», и это определение становится образцом для определения как такового, после чего разговор возвращается к поискам определения добродетели.

В *Пармениде* (327e) даются следующие определения закруглённого и прямого:

«Закруглённое есть то, края чего повсюду одинаково отстоят от середины... А прямое – то, середина чего заслоняет оба края».

Что всякое определение представляет собой соединение имени предмета и его словесного объяснения, Платон разъясняет в *VII письме* (342bc):

«“Круг” – это нечто произносимое, и его имя – то самое, которое мы произнесли. А его словесное объяснение составлено из имён и глаголов. “То, края чего повсюду одинаково отстоят от середины” будет словесным объяснением того, что носит имя “закруглённого”, “окружности” и “круга”».

В *Законах* (895de) в качестве ещё одного примера приводится определение чётного числа: «число, делящееся на две равные части». Своеобразное определение чётного числа приведено также в *Евтифроне* (12d):

«Если бы ты спросил меня, какую частью числа будет чётное и что оно собой представляет, я ответил бы, что это число, не хромое на одну ногу, но равнобедренное».

Впрочем, при сравнительном чтении сократических диалогов Платона и Ксенофонта возникает ощущение, что определениями математических предметов как любопытным и важным для его философии новшеством интересовался не Сократ, а Платон, – и этот свой интерес он приписал Сократу как главному действующему лицу своих диалогов. Может статься, что исторический Сократ никогда не рассматривал ма-

тематические определения в качестве образцов для этических определений: во всяком случае, Сократ в диалогах Ксенофонта этические определения постоянно обсуждает, но никакого интереса к математике не выказывает (поскольку такого интереса не проявлял и сам Ксенофонт).

Далее, в *Государстве* Платона (510cd) содержится недвусмысленное указание на то, что греческие математики конца V века обходилась в своих занятиях вообще без определений. Обращаясь к своему собеседнику, Сократ говорит так:

«Я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, вычислениями и тому подобными занятиями, предполагают чёт и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в таком же роде родственным всякому пути, считая его известным, принимая в качестве предположения (ὑποθέσειс) и не давая словесного объяснения (λόγoν) ни себе, ни другим, словно они оценивают (ἀξιoῦσι) его как и без того всем ясное. Исходя из этого, они разбирают уже всё остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения».

Принятая среди математиков практика, описанная в этом отрывке, не должна нас удивлять. Названия специальным математическим предметам безусловно давались и прежде, как это делают, к примеру, Феодор и Теэтет в диалоге, названном по имени последнего (147d–148d), когда они договариваются числа, которые можно получить перемножением двух одинаковых множителей, называть квадратными, прочие же – продолговатыми. Но в этом и подобных ему случаях происходило не определение предмета, а его именование: «будем называть вещь с таким-то свойством таким-то именем». Выражения «квадратное число» и «продолговатое число» сами по себе ничего не говорят новичку в математике, и ему надо специально объяснять, что они означают в качестве технических терминов. И совсем иной будет ситуация, когда вещь и её имя нам давно известны, а мы пытаемся выразить суть вещи в её словесном описании. Что такое «круглое» и «прямое», знает и новичок в геометрии, причём он знает это до всякого научного рассмотрения предмета, но предложение объяснить словами, что эти сущности собой представляют, вызывает обычно сильные трудности: знать-то мы знаем, а вот выразить своё знание в слове оказывается не так просто.

Отсюда проистекает интерес Платона к проблеме словесных определений как одной из составляющих общей проблемы знания, специально обсуждаемой в *Теэтете*: можно ли считать, что человек, который не способен объяснить, что такое «круглое» и «прямое», по-настоящему знает это? По-видимому, в душе у такого человека имеется некий смутный образ «круглого» и «прямого», с которым он сверяет свои впечатления; но правильное мнение, которое опирается лишь на

восприятие и не может быть выражено в словах, ещё не является настоящим знанием.

Вернёмся теперь к приведённому выше свидетельству Аристотеля, в котором говорится, что до Сократа определения пытались давать пифагорейцы и Демокрит. Пифагорейские определения, о которых говорит Аристотель, нам известны по ряду позднейших текстов. Звучали они наподобие следующего: «справедливость есть способность возвратить равное и должное, содержащая в себе середину первого квадратного нечётного числа» (*Теологумены арифметики* 37₁₋₄); особой глубиной математической мысли эти определения, как видно, не отличались.

Большой интерес представляет указание на то, что Демокрит (ок. 460–380 до н. э.), давал определения физическим понятиям, в частности – тёплому и холодному.

Известно, что Платон был с Демокритом в весьма натянутых отношениях. Имени Демокрита в своих сочинениях он ни разу не упоминает. Однако в диалогах Платона имеются такие развороты мысли, которые несомненно восходят к Демокриту. Один из этих разворотов, содержащийся в речи Сократа из диалога *Теэтет* (201e–202c), имеет непосредственное отношение к нашей теме.

«Я слышал от каких-то людей, что первые элементы (τὰ πρῶτα στοιχεῖα), из которых состоим мы и всё остальное, не имеют объяснения. Каждый из них сам по себе можно только именовать, но ничего сверх того нельзя добавить – ни того, что он есть, ни того, что его нет. Ибо тогда ему приписывалось бы бытие или небытие, а здесь нельзя ничего привносить, коль скоро высказываются только о нём одном. И к нему не подходит ни «само», ни «то», ни «каждое», ни «одно», ни «это», ни многое другое в том же роде. Ведь хотя все эти обычные слова и применяются ко всему, они всё же отличаются от того, к чему прилагаются; и если бы его можно было объяснить и он имел бы своё особое объяснение, его пришлось бы объяснять без всего прочего. Но ни один из них нельзя выразить в слове, ведь им дано лишь именовать, иметь какое-то имя. А вот состоящие из них вещи и сами сплетаются, и имена их, также сплетаясь, образуют объяснение, сущность которого заключается именно в сплетении имен. Таким образом, эти элементы необъяснимы и непознаваемы, но лишь ощутимы. Сложное (συλλαβὰς) же познаваемо, выразимо и доступно истинному мнению. И если кто составляет себе о чём-то истинное мнение без объяснения, его душа владеет истиной об этом, но не познаёт; ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает. Получивший же объяснение может все это познать и в итоге иметь его в качестве знания».

«Какие-то люди» здесь не названы по имени, но в них бесспорно узнаются Демокрит и его последователи. Употребляемая в этом отрывке терминология опирается на аналогию со звуками речи (это и есть первоначальное значение слова $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$) и состоящими из них слогами ($\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\beta\acute{\alpha}$). Звукам речи можно дать имена («альфа», «бета», «гамма» и т. д.), но их нельзя объяснить, суть каждого из них усваивается только через чувственное восприятие. А вот слоги как сочетания букв допускают объяснение: «ба» = «бета-альфа», «аб» = «альфа-бета», причём именно в таком порядке.

Даже если сам Демокрит прилагал своё воззрение только к чувственно воспринимаемым вещам, ясно, что перенос его на математические предметы был вполне возможен. Этот перенос и осуществили те геометры, которые по примеру Сократа (и, возможно, по почину Платона) стали спрашивать о математических предметах, что они суть такое, иначе говоря, стали искать для них определений. «Что такое квадрат? – Это четырёхугольник с равными сторонами и прямыми углами. – А что такое четырёхугольник? – Это фигура, граница которой образована четырьмя прямыми, соединяющими четыре точки. – Что такое граница? – Это край фигуры. – А что такое прямой угол? – Это угол, равный своему смежному. – А какие углы будут смежными? – Те, у которых одна сторона общая, а две другие лежат на одной прямой. – А что такое угол? – Это наклонение двух линий друг к другу. – И дальше: а что такое линия? что такое прямая? что такое точка?»

Интересно то, что заявленная Демокритом программа возведения всех определений к простейшим неопределимым сущностям, которые могут быть только названы по имени, но не определены, в позднейшей греческой математике не была реализована. Неоднократно отмечалось, что многие определения Евклида, такие как определения точки, линии, прямой, поверхности, плоскости, тела (I.1–7 и XI.1–2) и некоторые другие, являются логически не действующими, поскольку их содержание никак не используется в тех доказательствах, где появляются соответствующие понятия. В «программе Демокрита» эти простейшие геометрические сущности, «из которых всё состоит», следовало бы объявить неопределимыми. Возможно, что причина отклонения «программы Платона» от «программы Демокрита» заключается в том, что точка и линия, с которыми имеют дело геометры, в отличие от звуков «а» и «б», не являются предметами ощущения. Ведь точка не есть маленькое пятно (каковой её, между прочим, считал Демокрит), и линия не есть узкая полоска. Стало быть, о них нельзя сказать, что они «непознаваемы, но лишь ощутимы». Но поскольку геометры используют в своих рассуждениях такие «внечувственные» объекты, тем самым они каким-то образом знают их, и потому они должны уметь выразить сущность этих

объектов в словесном объяснении, пусть даже и отрицательном: «точка есть то, что не имеет частей», «линия есть длина без ширины».

Отметим ещё одну сторону дела, связанную с математическими определениями у Платона. Определения математических объектов в *Началах* Евклида во многих случаях почти дословно воспроизводят аналогичные определения у Платона: таковы определения фигуры, круга, чётного числа. А «оптическое» определение прямой в *Пармениде* Платона (327e) – «прямое есть то, середина чего заслоняет оба края» – в значительной степени проясняет смутное определение *Начал* Евклида: «прямая линия есть та, которая лежит точками равно по отношению к себе».

В научной литературе неоднократно указывалось на то, что Евклид не уделил списку определений I книги *Начал* достаточного внимания, включив в него определения таких понятий, которые не встречаются нигде далее. В опр. 8 вводится общее понятие плоского угла, однако общий криволинейный угол нигде не рассматривается. В опр. 19 прямолинейные фигуры называются по числу сторон (τρίπλευρα, τετράπλευρα, πολύπλευρα), а в самом тексте *Начал* Евклид всегда обозначает их по числу углов (τρίγωνα, τετράγωνα, πολύγωνα). В опр. 22 производится классификация четырёхсторонних фигур, но вводимые здесь термины ἑτερόμηκες (наш прямоугольник), ῥόμβος, ῥομβοειδές (наш параллелограмм) и τραπέζια (любой четырёхугольник общей формы – не путать с нашей трапецией!) нигде далее не используются, поскольку в дальнейших предложениях Евклид называет ромбоид – параллелограммом, а прямоугольник – прямоугольным параллелограммом.

П. Таннери на основании этих наблюдений пришёл к предположению, что сводный каталог математических определений был составлен предшественниками Евклида, у которых он многое заимствовал в готовом виде (Tannery 1884). Д. Д. Мордухай-Болтовской считал, что определения I книги в конечном счёте восходят к *Началам* Гиппократы Хиосского (Евклид, I, 245).

Упомянем также противоположную точку зрения, высказанную Л. Руссо (Russo 1998), согласно которой определения математических сущностей (всех или по крайней мере некоторых, к которым относятся первые семь определений I книги) вообще не содержались в первоначальном тексте *Начал*, но были добавлены к нему при позднейшем редактировании с чисто учебной целью.

4. Аристотель о математических определениях

Аристотель в своих логических трудах обсуждает проблему определений весьма обстоятельно, пытаясь подвести под неё необходимый фундамент. Программа построения определений изложена им в конце

Второй Аналитики. Первым делом выдвигается требование: определение должно быть речью, выражающей суть вещи. Тем самым возникает обоснованный вопрос: а чем такая речь отличается от всякой другой речи, описывающей эту же самую вещь? Далее, лучшим представляется такое определение, которое раскрывает причину существования вещи; характерный математический сюжет на эту тему имеется в трактате *О душе* (413a13–20):

«Определение должно показать не только то, чем предмет является, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. Сейчас же определения – это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадрирование? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадрирование есть нахождение средней, указывает причину действия».

В целом Аристотель следует программе, намеченной Платоном, а потому он предлагает строить определения путём подразделения рода на виды, причём таким образом, чтобы каждое деление осуществлялось не произвольно, но в некотором «сущностном» порядке. Однако такая программа утопична, поскольку никаких «сущностных свойств вещей» в абсолютном смысле не существует. Представим себе, что мы хотим произвести разделение рода многоугольников на виды. Должны ли мы первым делом поделить этот род на бесконечное число видов по числу сторон? А может быть, будет удобнее выделить в один общий вид все правильные многоугольники – ведь у этих многоугольников есть такие общие свойства, которых у других многоугольников нет? Диэрезис, улавливающий единичное понятие в сеть двоичных делений, может идти разными путями, как показал Платон в *Софисте*. Похоже, что Аристотель и сам видел неразрешимые трудности, возникающие при реализации этой программы (см. Родин 2003), но отступить от неё всё-таки не хотел.

Сочинения Аристотеля содержат немало замечаний о конкретных математических определениях. Значительная часть этих замечаний представляет собой философское брюзжание по поводу «неправильности» того или иного определения. Приведём в качестве примера отрывок из *Топики* (142b7–19):

«Ошибаются, когда один из противостоящих членов деления определяют через другой, например нечётное – как на единицу большее чётного. Ибо всегда по природе противостоящие члены деления будут из одного рода, а нечётное и чётное противостоят друг другу, ибо они оба – различия в числе. Так же ошибаются, если вышестоящее определяют через нижестоящее, например чётное – как число, которое делится надвое... Ведь “надвое” взято от “двух”, то

есть от чётного... И тот, кто говорит “надвое”, подразумевает “чётное”, так как делить на два – значит делить надвое, а два – чётное число».

Нетрудно понять, что математики не обращали на подобные замечания ровным счётом никакого внимания. Дело в том, что никакой содержательной математической проблемы за этими замечаниями не стояло. Математик даёт чёту и нечету рабочие определения и двигается вперёд, раскрывая свойства чётных и нечётных чисел и получая о них новые знания. Пока на этом пути не обнаружится никаких камней преткновения, непосредственно связанных с содержанием принятых определений, отвлекаться на размышления о «правильности» определений у математика нет никакой нужды. Этим размышлениям могут предаваться методисты, ищущие лучшего пути изложения математики в учебниках, – но к математике как поиску новых знаний они не имеют никакого отношения.

Никакой «проблемы определений» в математике не возникало по большому счёту до XIX в., когда интуитивные представления о некоторых математических сущностях впервые оказались недостаточными для того, чтобы удерживать предмет мысли. Вот тогда-то и пришлось вернуться к вопросу Сократа: «что есть то, о чём идёт речь?» К примеру, нам кажется интуитивно ясным, что всякая непрерывная функция имеет производную почти во всей области своего определения, за исключением разве что отдельных точек; но давайте попробуем разобраться, что мы называем непрерывной функцией, и что – производной? Разобрались – и выяснили, что понятия непрерывности и дифференцируемости соотносятся друг с другом совсем не так, как это нам представлялось, и что могут существовать такие непрерывные функции, которые нигде не имеют производной.

Вся эта тематика детально обсуждается в замечательной книжке Имре Лакатоса *Доказательства и опровержения* (Лакатос 1967); роль проблемы определений в становлении математического анализа и теории функций действительного переменного рассматривается также в нашем обзоре (Щетников & Щетникова 1999).

5. Аксиомы у Аристотеля и общие понятия у Евклида

Платон, как мы уже отмечали, об аксиомах ничего не говорит; и похоже, что он о таких логических сущностях никогда не думал. Напротив, для философии Аристотеля тема первоначал выводного знания – одна из самых значимых. Показателен в этом отношении следующий отрывок из *Второй аналитики* (76a31–b22):

«Я называю началами (ἀρχαί) в каждом роде те, о чём нельзя доказать, что они существуют. Следовательно, значение первых и тех, что за ними, принимается. То, что они существуют, о началах необ-

ходимо принять, прочее следует доказать. Например, что такое единица или что такое прямое и треугольник, следует принять; что единица и величина существуют, также следует принять, прочее – доказать.

Из тех [начал], которые применяются в доказательной науке, одни специфичны для каждой науки, другие являются общими (κοινά); причём они общи по аналогии, как применимые каждый раз внутри того рода, который относится к данной науке. Специфично – то, что линия такова и прямое таково; общее же – то, что если от равного отнять равное, то остается равное. Каждое из таких [начал] применимо внутри рода, ибо оно будет иметь ту же силу, даже если взять его не для всего, а лишь для величин, в арифметике же – для чисел.

Но имеются специфичные [начала], о которых полагают, что они есть, и которые наука рассматривает как существующие сами по себе, каковы единицы в арифметике, а в геометрии – точки и линии. Здесь принимается и то, что они существуют, и то, каковы они есть. Относительно же присущих им свойств принимают, что каждое из них означает; например, арифметика – что такое нечётное или чётное, или квадрат, или куб, геометрия – что такое иррациональное или кривизна, или наклон; но что всё это существует, доказывают посредством общих [начал] из уже доказанного. Точно так же и в учении о небесных телах. В самом деле, всякая доказывающая наука имеет дело с тремя сторонами: то, что полагается существующим (а именно род, свойства которого, присущие ему сами по себе, исследует наука); общие [начала], называемые аксиомами (τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιωματά), из которых как из первых ведётся доказательство; третье – это свойства, значения которых принимают. Ничто, однако, не мешает иным наукам некоторыми из этих сторон пренебрегать, как, например, не указывать, что род существует, если это и так ясно (ведь не в одинаковой мере ясно, что существует число и что существуют холодное и тёплое), и не указывать значения свойств, если они ясны; точно так же, как не рассматривают общезначимое, что значит отнять равное от равного, как известное. Но тем не менее по природе вещей имеются эти три: о чём доказывается, что доказывается, и из чего доказывают».

Итак, аксиомы у Аристотеля – это общие начала умозаключения, свойственные не какой-то одной, но всем доказательным наукам. Список таких начал возглавляет требование невозможности противоречия. Как сказано в *Метафизике* (1005b20–34):

«Самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться... А именно: невозможно, чтобы одно и то же

в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же... Все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом».

Характерные примеры общих начал умозаключения, применимых во всех математических науках, представляют собой такие доводы, как «если от равного отнять равное, то и остатки будут равны» или «если две величины порознь равны третьей, то они равны и между собой». Аристотель в *Метафизике* (1061b17–25) указывает на то, что исследованием таких начал ни одна частная математическая наука заниматься не может, поскольку они общи им всем:

«Хотя математик и пользуется общими [началами] на свой лад, но его начала подлежат рассмотрению первой философии. Ведь [начало] “если от равного отнять равное, то остатки будут равны” является общим (κοινόν) для всякого количества, а математика производит рассмотрение, применяя его к части своего материала, будь то к линиям, к углам, к числам или к другому количеству, но не как к существу, а как к непрерывному в одном, двух или трёх протяжениях».

Эта же мысль повторяется в *Метафизике* (1077b17–23) ещё раз:

«Общие [начала] (τὰ καθόλου) в математике относятся не к тому, что существует отдельно от величин и чисел, но именно к ним, однако не поскольку они имеют величину или делимы».

Не следует смешивать общие начала, о которых говорит Аристотель, с аксиомами современных математических теорий. Аксиомы в современном понимании являются исходными недоказуемыми утверждениями о неопределимых объектах теории и отношениях между ними, и совокупность аксиом выступает здесь в качестве развёрнутого определения этих объектов и отношений; а общие начала Аристотеля играют роль стандартных правил вывода, в соответствии с которыми делаются некоторые умозаключения (ср. Яновская 1958, 79). Однако эти правила вывода находятся в ведении не логики, но собственно математики.

В качестве примера использования одного из таких правил рассмотрим доказательство теоремы «два параллелограмма на общем основании и под одной высотой равны по площади». Пусть на основании AB под одной высотой построены параллелограммы $ABCD$ и $ABEF$ (рис. 1). Несложно показать, что треугольники DAF и CBE равны по двум сторонам и углу между ними. Заметим теперь, что если от трапеции $ABED$ отнять треугольник CBE , остатком будет параллелограмм $ABCD$; а если от трапеции $ABED$ отнять треугольник DAF , остатком будет параллелограмм $ABEF$. Но *если от равных величин отнять рав-*

ные, то и остатки будут равны; поэтому параллелограммы $ABCD$ и $ABEF$ равны по площади.

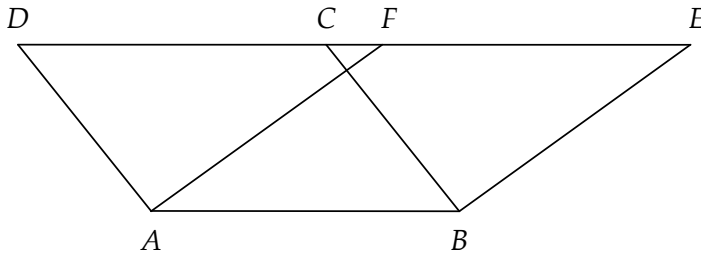


Рис. 1

Конечно же рассуждения такого рода регулярно проводились уже в ранней пифагорейской математике; и речевые формулы, подобные выделенной, были отшлифованы их многократным употреблением. Но, произнося эти формулы и производя определённые манипуляции с материей геометрического доказательства, никто не обращал внимания на сами эти формулы как на особую составляющую доказательства; ведь заметить очевидное не так просто. Выделение слоя этих формул, как особого инструмента доказательных математических рассуждений, является заслугой Аристотеля.

Рассмотрим теперь предваряющий I книгу *Начал* Евклида список «общих понятий» ($\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\alpha\iota$), как он приведён в редакции Гейберга. Легко видеть, что эти общие понятия вполне соответствуют аксиомам у Аристотеля. Так что разница здесь заключается единственно в названии.

1. Равные одному и тому же равны и друг другу.
2. И если к равным прибавлены равные, то равны и целые.
3. И если от равных отняты равные, то равны и остатки.
4. И если к неравным прибавлены равные, то неравны и целые.
5. И удвоенные одного и того же равны друг другу.
6. И половины одного и того же равны друг другу.
7. И совмещающиеся друг с другом равны друг другу.
8. И целое больше части.

Аксиомы с четвёртой по шестую Гейберг считал позднейшими вставками, так как они имеются не во всех рукописях *Начал*. Впрочем, в самом тексте *Начал* содержатся такие предложения, которые на эти аксиомы могли бы ссылаться. Всё же здесь следует сделать небольшую оговорку. А именно, в современных изданиях *Начал* в доказательствах теорем и решениях проблем имеются ссылки на предыдущие предложения, а также на исходные аксиомы и постулаты. Но эти ссылки были расставлены Гейбергом, а в исходном тексте *Начал* их не было. В некоторых случаях отсылка к определённой аксиоме не вызывает сомнений, поскольку в доказательстве воспроизведена её буквальная формулировка. Но когда формулировка не воспроизведена явно, мы можем

увидеть отсылку к аксиоме там, где сам автор доказательства этой отсылки не видел.

Ещё одна, девятая аксиома «две прямые не охватывают пространства» выглядит в этом списке утверждений, относящихся к «равному и неравному», настолько неуместной, что я не стал её в него включать. Ведь она относится не к «величинам вообще», но только к геометрическим объектам. В ряде списков *Начал* её тоже нет, так что Гейберг не считал её подлинной. А Герон в *Определениях* (134, 1–2) поместил её и в список аксиом, и в список постулатов. Думается, что именно в последнем списке ей и надлежит находиться, так что мы обсудим её несколько ниже.

Седьмая аксиома «совмещающиеся друг с другом равны друг другу» относится только к геометрии, а не ко всем математическим наукам; однако внутри геометрии она остаётся «общей» ровно в том смысле, какой вкладывался в это слово Аристотелем, ибо она приложима ко всем непрерывным величинам. Евклид применяет её крайне редко и почти всегда неудачно. В предложении I. 4 эта аксиома используется при доказательстве признака равенства треугольников по двум сторонам и углу между ними. Впрочем, приведённое там доказательство трудно назвать состоятельным; и не случайно Д. Гильберт в *Основаниях геометрии* принял этот признак равенства треугольников за недоказуемую аксиому. Кроме того, на основе этой аксиомы в предложении III. 24 доказывается теорема о равенстве сегментов, отрезанных от круга равными хордами. Это доказательство опять-таки совершенно несостоятельно и никак не связано с определением равных сегментов.

Можно считать также, что в предложениях I. 6, I. 34, I. 35 эта же аксиома обеспечивает переход от поэлементного равенства треугольников к равенству их площадей. Полная схема рассуждения при этом выглядит так: «выполняется один из признаков равенства треугольников \Rightarrow треугольники совпадают при наложении \Rightarrow треугольники [как плоские фигуры] равны».

Восьмая аксиома «целое больше части» непосредственно в этом виде используется в предложениях I. 7, I. 16, I. 18, I. 20. Кроме того, в I. 6, I. 14, I. 26 Евклид пользуется стереотипным оборотом «меньшее равно большему, что нелепо». Соотношение обеих формулировок аксиомы обсуждается в статье А. Сабо (1959).

6. Постулаты у Евклида и Аристотеля

Помимо рассмотренного выше списка общих понятий, I книга *Начал* Евклида предваряется также списком пяти постулатов (αἴτημα = «допущение», «требование»), из которых два последних в некоторых рукописях *Начал* фигурируют не как постулаты, но как 10-я и 11-я аксиомы.

П1. Допустим, что от всякой точки ко всякой точке можно провести прямую линию.

П2. И ограниченную прямую можно непрерывно продолжать по прямой.

П3. И со всяким центром и раствором можно начертить круг.

П4. И все прямые углы равны между собой.

П5. И если прямая, падая на две прямые, образует внутренние односторонние углы, меньшие двух прямых, то эти две прямые, продолженные неограниченно, встречаются с той стороны, где углы меньше двух прямых.

Аристотель во *Второй аналитике* (7б30–34) приводит следующее определение постулата:

«Если нечто принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение, то допускают (αἰτέται) это... Ибо допущение (αἴτημα) есть нечто противоположное мнению изучающего, которое, будучи доказуемым, принимается и применяется без доказательства».

Пять постулатов Евклида вряд ли могут быть названы допущениями в аристотелевском смысле. Прежде всего, их трудно счесть «противными мнению изучающего»: кто станет сомневаться в том, что точки можно соединять прямыми, и что циркулем можно проводить окружности? Далее, первые три постулата вряд ли кому-то придёт в голову пытаться доказывать. Стало быть, смысл «допущения» у Евклида совсем другой, нежели у Аристотеля.

Первые три постулата ограничивают способы построения геометрических фигур применением циркуля и линейки. Выделение этих постулатов, возможно, восходит к астроному и математику Энопиду Хиосскому (середина V в. до н. э.), исследовавшему простейшие задачи на построение. Можно сказать, что эти постулаты являются началами всякого построения с помощью циркуля и линейки (а все рассматриваемые в *Началах* построения именно таковы), подобно тому как аксиомы являются началами всякого доказательного рассуждения.

Перейдём теперь к оставшимся постулатам, включив в их список также девятую аксиому.

A9. Две прямые не охватывают пространства.

Иначе говоря, через две точки проходит только одна прямая. Эта аксиома используется в доказательствах предложения I. 4 (признак равенства треугольников по двум сторонам и углу между ними, доказываемый наложением) и ряда предложений XI книги (XI. 3, XI. 7).

A10 = П4. Все прямые углы равны между собой.

Прямой угол определяется у Евклида как равный смежному с ним. Мы могли бы определить его как половину развёрнутого угла, что по сути дела то же самое. Правда, для Евклида наш развёрнутый угол – это не угол вовсе, так как две прямые, образующие угол, должны быть наклонены друг к другу. Поэтому Евклид говорит не о развёрнутом угле, а о «двух прямых углах». Но если проанализировать теоремы, в которых Евклид пользуется этим постулатом, становится понятным, что доказательство этих теорем опирается именно на равенство между собой всех развёрнутых углов. Эта аксиома используется в I. 14 (если составить вместе два прямых угла, то их внешние стороны будут лежать на одной прямой) и в I. 15 (теорема о равенстве вертикальных углов).

7. Постулат о параллельных

A11 = П5. Если прямая, падая на две прямые, образует внутренние односторонние углы, меньшие двух прямых, то эти две прямые, продолженные неограниченно, встречаются с той стороны, где углы меньше двух прямых.

Это знаменитый 5-й постулат, сыгравший огромную роль в развитии геометрии, от открытия пифагорейцами теоремы о сумме углов треугольника до возникновения неевклидовых геометрий. История 5-го постулата после Евклида подробно освещена в книге Б. А. Розенфельда (1976). А нас в этой статье интересует вопрос о том, когда этот постулат был принят древнегреческими математиками за одно из начал геометрического знания.

Логические проблемы, связанные с учением о параллельных, неоднократно упоминаются в сочинениях Аристотеля. В одном месте *Первой Аналитики* (64b36–65a7) сказано следующее:

«Когда познаваемое не через самое себя пытаются доказать через самое себя, тогда допускается изначальное (αἰτεῖται τὸ ἐξ ἀρχῆς) <...> Так поступают те, кто думает, что они проводят параллельные: ведь они неявно принимают нечто такое, что не может быть доказано, если параллельные не существуют».

И, несколько ниже (66a11–15):

«В том, что одно и то же ложное вытекает из многих предположений, равно нет ничего невозможного. К примеру, параллельные встречаются, и если внутренний угол больше внешнего, и если треугольник имеет больше двух прямых углов».

В первом отрывке приведён пример логического круга: «Те, кто думает, что они проводят параллельные, неявно принимают нечто такое, что не может быть доказано, если параллельные не существуют».

Но что именно делают «те, кто думает, что проводят параллельные», и каков смысл фразы «если параллельные не существуют»?

Второй отрывок (и некоторые другие) содержит оборот «параллельные встречаются». Но как могут встречаться параллельные прямые? Ведь у Евклида параллельные прямые не встречаются по самому их определению:

Параллельные суть прямые одной плоскости, которые, будучи продолжены неограниченно в обе стороны, ни с какой из сторон не встречаются друг с другом.

Можно предположить, что геометры из первого отрывка, проводя параллельные прямые, проводили их под равными соответственными углами к третьей прямой. Но в чём тогда смысл критики, которую ведёт Аристотель? По-видимому, в том, что при выполнении такого построения сразу же считалось интуитивно очевидным, что проведённые прямые не встречаются. «Вы не можете называть построенные прямые параллельными, – возражает на это Аристотель, – пока не докажете, что они действительно не встречаются при продолжении».

Выставленные определения не должны быть избыточными, то есть они не должны включать в себя того, что может быть доказано. Избыточное определение параллельных прямых, с которым, как я предполагаю, Аристотель полемизирует в первом отрывке, могло звучать так: «Параллельные прямые суть те, которые при их продолжении не встречаются ни с какой стороны и образуют с секущей равные накрестлежащие углы». Здесь не говорится ни о том, что (1) *если* прямые не встречаются, *то* они образуют с секущей равные накрестлежащие углы, ни о том, что (2) *если* прямые образуют с секущей равные накрестлежащие углы, *то* они не встречаются. Такое определение следует понимать лишь в том смысле, что существуют параллельные прямые, которые *и* не встречаются, *и* образуют с секущей равные накрестлежащие углы.

Прокл в *Комментарии к I книге «Начал» Евклида* (379₂₋₁₆) сообщает со ссылкой на Евдема Родосского, автора первой *Истории геометрии*, что пифагорейцы доказывали теорему о сумме углов треугольника следующим образом:

Пусть будет треугольник ABC и пусть через A будет проведена DE , параллельная BC . Так как прямые BC и DE параллельны и накрестлежащие углы равны, то, следовательно, угол DAB равен углу ABC , а угол EAC – углу ACB . Прибавим общий угол BAC . Следовательно, углы DAB , BAC , CAE ,

то есть углы DAB , BAE , то есть два прямых угла равны трём углам треугольника. Следовательно, три угла треугольника равны двум прямым.

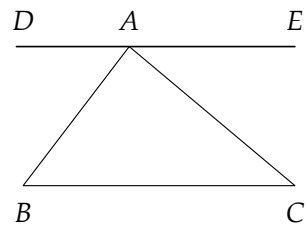


Рис. 2

Исходно это рассуждение могло восприниматься как полноценное доказательство, опирающееся на очевидные факты. Проблемы появляются вместе с вопросом: «А как вы будете проводить прямую DE , чтобы она была параллельна BC ?» Если ответить: «Мы проведём её так, чтобы угол DAB был равен углу ABC », то тогда встаёт ещё один вопрос: «А откуда вы знаете, что и угол EAC будет равен углу ACB ?» Если последует ответ: «Но ведь BC и DE – параллельные прямые», то следующий вопрос будет таким: «А какое определение параллельных прямых вы даёте? Если вы говорите, что параллельные прямые – это те, которые пересекают какую-нибудь одну секущую под равными накрестлежащими углами, то вам следует доказать, что они пересекают под равными накрестлежащими углами и любую другую секущую. Если же вы говорите, что параллельные прямые – это те, которые не встречаются при продолжении, то вам следует связать свойства прямых не встречаться при продолжении и образовывать с секущей равные накрестлежащие углы двумя взаимно обратными теоремами».

Часто задаются вопросом, почему Евклид придал постулату о параллельных такую форму (ведь предложение «через точку вне данной прямой проходит только одна прямая, параллельная данной» выглядит более простым и тем самым более подходящим на роль аксиомы). Один из возможных ответов на этот вопрос таков.

Центральную часть учения о параллельных прямых у Евклида составляют два взаимно обратных предложения I. 27 и I. 29:

I. 27. Если прямая, падающая на две прямые, образует с ними равные накрестлежащие углы, то эти две прямые параллельны друг другу.

I. 29. Прямая, падающая на две параллельные прямые, образует с ними равные накрестлежащие углы.

При доказательстве этих предложений естественно было исходить из двух взаимно обратных предпосылок. Для предложения I. 27 такой предпосылкой послужило предложение I. 16:

I. 16. Внешний угол треугольника больше несмежного с ним внутреннего угла.

Этому последнему предложению может быть придана и такая форма: «если из точки на прямую падают две прямые, при этом получаются внутренние односторонние углы, меньшие двух прямых». Обращение этого предложения как раз и приводит к формулировке пятого постулата. При этом Евклиду удалось свести предложение I.16 к ещё более простым допущениям, а обратное ему предложение – не удалось. В результате это обратное предложение и было принято за постулат о параллельных.

Подытоживая сказанное, я рискну высказать предположение о том, что значительная часть материала I книги *Начал* Евклида была разработана только в школе Аристотеля, а к предшествующей эпохе из теорем I книги относится лишь небольшая часть теорем неочевидного содержания (таких, как теорема о сумме углов треугольника и ряд теорем о равновеликости плоских фигур).

Конечно, геометрия эпохи Платона была весьма изошрённой в конструктивном плане, но конструктивная изошрённость не ведёт автоматически к изошрённости рефлексивной. Принято думать, что «совсем элементарная геометрия» (куда входят признаки равенства треугольников, теоремы о том, что сумма двух сторон треугольника больше третьей, и т. п.) была уже сделана «до Платона». Но существенно более правдоподобным представляется утверждение о том, что она ещё не была сделана.

Список литературы

- Ван дер Варден Б. Л. (1959) *Пробуждающаяся наука: математика Древнего Египта, Вавилона и Греции*. Пер. И. Н. Веселовского (Москва: Физматгиз)
- Евклид (1949–50) *Начала*. Пер. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при ред. участии И. Н. Веселовского и М. Я. Выгодского. В 3 т. (Москва: ГТТИ)
- Жмудь Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности* (Санкт-Петербург: РХГИ)
- История математики с древнейших времён до начала XIX столетия* (1970). В 3 т. (Москва: Наука)
- Лакатос И. (1967) *Доказательства и опровержения: как доказываются теоремы*. Пер. И. Н. Веселовского (Москва: Наука)
- Родин А. В. (2003) *Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля* (Москва: Наука)
- Розенфельд Б. А. (1976) *История неевклидовой геометрии: развитие понятия о геометрическом пространстве* (Москва: Наука)
- Сабо А. (1959) “О превращении математики в дедуктивную науку и о начале ее обоснования”, *Историко-математические исследования* 12, 321–392
- Теологумены арифметики* (2007) Пер. В. В. Бибикина и А. И. Щетникова (Новосибирск: АНТ)
- Щетников А. И., Щетникова А. В. (1999) *Роль контрпримеров в развитии основных понятий математического анализа* (Новосибирск: АНТ)
- Щетников А. И. (2006) “Диалоги Платона как источник сведений по ранней античной математике”, *Academeia: Исследования и материалы по истории платонизма*. Вып. 6 (Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ)
- Янков В. А. (1997) “Становление доказательства в ранней греческой математике (гипотетическая реконструкция)”, *Историко-математические исследования* 2 [37], 200–236
- Янков В. А. (2000) “Гиппас и рождение геометрии величин”, *Историко-математические исследования* 5 [40], 192–222

- Янков В. А. (2001) “Геометрия последователей Гиппаса”, *Историко-математические исследования* 6 [41], 285–318
- Янков В. А. (2003) “Геометрия Анаксагора”, *Историко-математические исследования* 8 [43], 241–267
- Яновская С. А. (1958) “Из истории аксиоматики”, *Историко-математические исследования* 11, 63–96
- Becker O. (1936) “Die Lehre vom Geraden und Ungeraden in neunten Buch der Euklidischen Elemente”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, B 3, 533–553
- Brumbaugh R. S. (1954) *Plato's Mathematical Imagination: The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation* (Bloomington: Indiana UP)
- Frajese A. (1963) *Platone e la matematica nel mondo antico* (Rome: Studium)
- Fukagawa H., Pedoe D. (1989) *Japanese Temple Geometry Problems* (Winnipeg: Charles Babbage Research Foundation)
- Heath T. L. (1949) *Mathematics in Aristotle* (Oxford: Clarendon Press)
- Russo L. (1998) “The definitions of fundamental geometric entities contained in Book I of Euclid's *Elements*”, *Archive for History of Exact Sciences* 52, 195–219
- Tannery P. (1884) “Sur l'authenticité des axiomes d'Euclide”, *Bulletin des sciences mathématiques* 8, 162–175

WHITEHEAD'S ORGANISMIC CONCEPTION OF GOD AND ITS RELIGIOUS AVAILABILITY

Leonidas Bargeliotes
The University of Athens

**Religion will not regain its old power
until it can face change in the same
spirit as does science.**
A. N. Whitehead

God as the third formative element

Whitehead conceives God, as the third formative element which binds together the two other formative elements, namely, creativity and eternal objects. It emerges, as in the case of Aristotle's Prime Mover, from the metaphysical demand for a unique actual entity which binds together the realms of actuality and potentiality, providing for the actuality the definiteness without which no single actual occasion could exist, and for potentiality the relationship to actuality, to agency, without which the resulting violation of the ontological principle would make an incoherence of the notion of a "realm" of eternal objects. Whitehead's system internally requires a First Principle to relate the realms of actuality and potentiality, thereby providing a metaphysical basis for the emergence of definiteness. As he notes, "nothing, within any limited type of experience, can give intelligence to shape our ideas of any entity at the base of all actual things, unless the general character of things requires that there is such an entity" (Whitehead 1925, 174). In what follows will be shown the manner in which the "general character of things" requires that there is a God. Thus God cannot be arbitrarily introduced *deus ex machina*, else the system itself lapses into incoherence. Whitehead argues that the exact opposite is the case: "God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification" (Whitehead 1929, 521). This system demands that the eternal objects which constitute a Category of Existence (Whitehead 1929, 32), will obtain its link with actuality. Hence the scope of the ontological principle: Everything must be somewhere; and here 'somewhere' means 'some actual entity'. Accordingly the general potentiality of the universe must be somewhere, since it retains its proximate relevance to actual entities for which is unrealized. This 'proximate relevance' reappears in subsequent concrescence as final causation regulative of the emergence of novelty. This 'somewhere' is the non-temporal actual entity. Thus 'proximate relevance' means 'relevance as in the primordial mind of God' (Whitehead 1929, 73).

The system therefore requires God to preserve the ontological principle. But God plays a far more crucial role in the operation of eternal objects than this rather obvious relationship suggests by itself. A more basic question concerns how it is possible for unrealized, abstract forms to be relevant to emerging actual entities. Whitehead asks: "In what sense can unrealized abstract form be relevant?"

What is the basis of relevance? 'Relevance' must express some real fact of togetherness among forms. The ontological principle can be expressed as: "All real togetherness is togetherness in the formal constitution of an actuality". So if there is relevance of what in the temporal world is unrealized, the relevance must express a fact of togetherness in the formal constitution of non-temporal actuality (Whitehead 1929, 48).

For eternal objects to be relevant to creative process it is required a "real togetherness" of eternal objects, namely a web of general relationships of eternal objects. This real togetherness must be a formal aspect of God. Whitehead makes this point clear in another context: "The general relationships of eternal objects to each other, relationships of diversity and of pattern, are their relationships in God's conceptual realization. Apart from this realization, there is mere isolation indistinguishable from nonentity" (Whitehead 1929, 392).

So far God's primordial valuation of the realm of eternal objects is identical with the web of relationships constituted by the internal relatedness of eternal objects. This complies with Whitehead's main basis of his system that God links concrescing actualities with the eternal objects. Whitehead's doctrine of the primordial nature of God is strengthened by his claim that God's conceptual valuation is identical with the web of relationships constituted by the internal relatedness of eternal objects: "Things which are temporal arise by their participation in the things which are eternal".

The two sets are mediated by a thing which combines the actuality of what is temporal with the timelessness of what is potential. This final entity [God] is the divine element in the world, by which the barren inefficient disjunction of abstract potentialities obtains primordially the efficient conjunction of ideal realization... By reason of the actuality of this primordial valuation of pure potentials, each eternal object has a definite, effective relevance to each concrescence process. Apart from such orderings, there would be complete disjunction of eternal objects unrealized in the temporal world. Novelty would be meaningless, and inconceivable (Whitehead 1929, 63-64).

It is clear from the above that the dynamic surge of the creativity into novel concrescence presupposes not simply a realm of possibility but also the primordial valuation of pure potentials which generates the relevance of each pure potential to each instance of concrescence process. God, however, according to Whitehead, 'does not create eternal objects; for his nature requires them in the same degree that they require him. This is an exemplifica-

tion of the coherence of the categorical types of existence” (Whitehead 1929, 392). If it is true that apart from God’s primordial existence eternal objects are ‘indistinguishable from nonentity” it is also true that God’s primordial existence is impossible without eternal objects: “Eternal objects are inseparable from God’s primordial existence; they are the primordial ‘definiteness’ apart from which no existence or creativity, even in the primordial instance of God, is possible at all” (Leclerc 1958, 199–200). Actuality, even the primordial instance of actuality which is God, presupposes definiteness; hence creativity also presupposes eternal objects even in its primordial, aboriginal instance. This scheme of eternal objects in the “isolation indistinguishable from nonentity” inert, lifeless, and ungraded in relevance to God’s primordial vision can be compared with Plato’s *Timaeus*. According to Cornford’s interpretation: “Both the Demiurge and chaos are symbols: neither is to be taken quite literally, yet both stand for real elements in the world as it exists...” (Cornford 1937, 37 and 176).

These three formative elements have the same role to play in Whitehead’s philosophical system. Each formative element stands for some element that is now and always present in the working of a world without beginning or end. Their interaction are mutually interdependent; the universe of actual occasions emerges from their mutual interaction. In what follows we will describe the basic facet of the interaction that produces the process of concrescence, the coming-to-be, which is common to all actual occasions, beginning with the study of the formative element, God, through a consideration of how concrescence initiates with the concrescing actual occasion acquiring a subjective aim from its prehension of God (Sherburne 1961, 40).

As we have seen, from “concrescence”, the generic characteristic of the process, results the mutual interaction of the formative elements from which emerges the concrete actual entity. We have also seen that God was related to eternal objects; he will now be related to actual occasions by showing how, as final cause, he initiates the concrescence of each and every actual occasion via subjective aims.

An actual occasion, to begin with, to be mature, has to be fully definite. Basically, this means that all actual occasions are depended upon God, for without God the forms of definiteness would be indistinguishable from non entity and decisions productive to concreteness would be impossible. But there is more to it, since in a limited sense can be said that God can “create” all actual occasions. As the aboriginal instance of creativity, God is the eternal primordial character (Whitehead 1929, 344), which means that in addition to each ordinary actual entity ‘conditioning’ creativity, God also ‘conditions’ creativity in every instance of its individualization. This happens through God’s basic metaphysical role of providing the subjective aim of every actual entity (Leclerc 1958, 195).

Whitehead, then, is insisting that God has a crucial role in the birth of every actual occasion. By playing this role, God does in a very real sense "create" each actual occasion, though Whitehead warns us that the phrase "God as creator" is apt to be misleading by its suggestion that the ultimate creativity of the universe is to be ascribed to God's volition (Whitehead 1929, 343–344).

God is also conceived as an objectification of hybrid physical feeling, the third type of prehension—the other two are the physical and conceptual. In its hybrid physical prehension of God, this actual occasion prehends not God in his full concreteness as an actual entity but God as objectified by those conceptual prehensions of eternal objects which constitute relevant alternatives capable of leading to the satisfaction of that particular actual occasion conditioned by its particular antecedent circumstances.

God, in Whitehead's technical term, "lures" the actual occasion towards the realization which will result in the achievement of maximum value in the world. "God's immanence in the world in respect to its primordial nature is an urge towards the future based upon an appetite in the present" (Whitehead 1929, 47). Where this lure is successful the actual occasion in question realizes in its satisfaction the relevant possibility leading to the greatest intensity of value.

God as the Principle of Concretion

God is the principle of concretion in the sense that he is the actual entity from which each temporal concrescence receives that initial aim from which its self-causation starts. That aim determines the initial gradations of relevance of eternal objects for conceptual feeling; and constitutes the autonomous subject in its primary phase of feelings with its conceptual valuations, and with its initial physical purposes (Whitehead 1929, 374). From the point of view of the initial stage of the subjective aim it can be said that it is rooted in the nature of God, and its completion depends on the self-causation of the subject-superject (Whitehead 1929, 373). In the words of Whitehead, "each temporal entity derives from God its basic conceptual aim, relevant to its actual world, yet with indeterminations awaiting its own decisions. This subjective aim, in its successive modification, remains the unifying factor governing the successive phases of interplay between physical and conceptual feelings" (Whitehead 1929, 343).

Modification of actual occasion the initial vision of itself derived from God however may fail to realize the full intensity of value present in God's appetite. This is the freedom in the universe. It may also be the case that events have reached an impasse where the most desirable alternative is bad: if the best is bad, then the truthfulness of God can be personified in *Ate, the goddess of mischief. The chaff is burnt*" (Whitehead 1929, 373). The formal aspect of novelty in the world is then derived from God's primordial

conceptual valuation of eternal objects which constitutes the relevance for the concreting actual occasion. Such a coupling of the concrete and the abstract, Whitehead calls a proposition, as it can be seen in the formal definition of subjective aim: “The ‘subjective aim,’ which controls the becoming of a subject, is the subject feeling a proposition with the subjective form of purpose to realize it in the process of self-creation” (Whitehead 1929, 37). Thus, the subjective aim of any given actual occasion is derived from God and constitutes the goal toward which that entity directs its self-creative process. The attainment of the goal constitutes the satisfaction of that actual occasion. From the hybrid physical prehension of God may, finally, arise a conceptual feeling of a novel eternal object: “The light that never was, on sea or land” (Whitehead 1933, 270). Only God can conjure up conceptual feelings that do not depend on prior physical feelings. “Unfettered conceptual valuation... is only possible once in the universe, since that creative act is objectively immortal as an inescapable condition characterizing creative action” (Whitehead 1929, 378).

God’s Consequent Nature

As we have pointed out, God preserves the opposition of physical and mental pole, synthesized in a final “satisfaction”. We have also seen that mental pole comes first and constitutes the “primordial appetition”, which is timeless pattern of order pervading the creative process, and determining the mental pole of each successive occasion. The Primordial Nature is the repositum of all possible values, but only as possible. As N. Lawrence points out (1963, 172), “in this repositum there lies the entire multiplicity of eternal objects, which are all the qualities, characteristics, or properties that could characterize any event or set of events.” God as primordial is mental in that the concepts of all possibilities lie in Him, only ideally, not actually (Whitehead 1929, 521–522). It is the realm to which the formation of the process of events is drawn as it proceeds from its fixed background of fact. The Primordial Nature of God is like Aristotle’s Prime Mover in that it is eternal, complete, and the object of desire towards which all things are drawn. They differ, however, in that it is not conscious, for consciousness requires the fusion of conceptual and physical feeling. It is the aspect of God not available for religious purposes. Hence the importance of the Consequent Nature of God.

The Consequent Nature of God, the Physical pole, is “the physical prehension by God of the actualities of the evolving universe” (Whitehead 1929, 134). Where the Primordial Nature is complete, the Consequent Nature is incomplete. Where the Primordial Nature is nonconscious and complete, the Consequent Nature is conscious and incomplete. Where the Primordial Nature proffers possible values and it is eternal, the Consequent Nature conserves actual values and is everlasting (Whitehead 1929, 521–524).

The fusion of the two Natures, the Primordial and the Consequent, constitutes "the ultimate unity of the multiplicity of actual fact with the primordial conceptual fact." It is the reconciliation of permanence and flux" (Whitehead 1929, 525) in an everlasting reality.

The Religious availability of God

The next question to consider refers to the religious availability of God. Whitehead himself had once questioned Aristotle's metaphysical deity as "available for religious purposes" (Whitehead 1925, 249). In what follows will be an attempt to show that Whitehead's task was to fill in the gap between God of thought and a God of feeling. The idea of a felt God, Himself capable of feeling and therefore a God not wholly remote or intellectually defined, seems to be Whitehead's correction of Aristotle's barren conception of a Prime Mover.

In particular, God is the "nontemporal actual entity, otherwise called the "supreme rationalized religion" (Whitehead 1929b, 90). God's nontemporality should not be confused with His eternity, that is, the property of His Primordial Nature. The eternal is nonfactual, in the sense that is not time-structured or time-dependent in order to be what it is. The Consequent Nature of God is derived "from the temporal world" with the characteristics of "permanence" and "perfection" but without completion for God and the world (Whitehead 1929, 529). The static characteristics of completion belong to the Primordial Nature. In the words of Whitehead, "The purpose of God is the attainment of value in the temporal world" (Whitehead 1929b, 100). In the words of Lawrence (Whitehead 1929b, 173) "the incompleteness of the everlasting nature of God rests on the fact that time is real, and the Consequent Nature of God constantly receives the datum of completed actual into the unending completion of Consequent Nature." Thus, besides the time-free of the eternal objects of the Primordial Nature of God, and the time-structured actual occasions, there is the time-concerned and time-dependent type of existence of the Consequent Nature of God, abiding, everlasting, temporal and incomplete.

The objects of God's will, therefore, when complete, slip backward into the stream of time by replacing one another. What does not change is the will to harmonize them, the unchanged by the time will, which is everlastingly the same, yet always engaged in the struggle with what is temporal. What these temporal entities become in some sense free for them and irrevocable, in so far as they are individual. It is evident that Whitehead tries so far to incorporate and rationalize the familiar Christian language by substituting concepts like "eternal" and "will" with "everlasting" and "aim" correspondingly.

Whitehead's statement, for example, that God "saves" the world (Whitehead 1929, 525) through harmonizing, points to an inseparable con-

nection of morality with art. This is explicitly stated in his words, that “The canons of art are merely the expression, in specialized forms, of the requisites for depth of experience. The principles of morality are allied to the canons of art, in that they also express, in another connection, the same requisites (Whitehead 1929, 483). The connection seems to save the morals from self-interestedness and irrationalism. He argues that the “defense of morals is the battle-cry which best rallies stupidity against change. Perhaps countless ages ago respectable amoebae refused to migrate from ocean to dry land – refusing in defense of morals” (Whitehead 1933, 345). This allows Whitehead to distinguish between “rational” and “rationalized religion”. The latter points to the rational coherence with the rest of experience. Thus the temporality of God leads to “the Supreme God of rationalized religion, that is rational coherence with the religious experience, in the sense that disparate elements of experience must be rendered coherent. His metaphysical description makes this organismic coherence abundantly clear in that it sets out for immediate comparison with “deliverances of religious experience” (Whitehead 1929b, 89), considered as a “fact” (Whitehead 1929b, 86) as the “Religious Consciousness in History” and the “Quest of God” phrases which point to a religious experience within the whole of experience. One of these levels, the most significant from existential point of view, is the aesthetic vision of the Consequent Nature of God, forever completing His own existence by a harmony which rescinds the objective evil, but without a comfort in return, because it is not likely to give anyone much comfort to know that no matter what happens in this world, God can see it in an ideal setting that makes it an enjoyable sight. From the point of view of those who have reached a state of stable goodness in so far as their own interior life is concerned and of the type of their moral correctitude is, on a larger view, so like evil that the distinction is trivial.

God however, as actual entity which enters into every creative phase and yet is above change, He must be exempt from internal inconsistency which is the note of evil. Since God is actual, He must include in himself a synthesis of the total universe. “There is, therefore, in God’s nature the aspect of the realm of forms as qualified by the world, and the aspect of the world as qualified by the forms” (Whitehead 1929b, 98).

Whitehead’s main concern then is to explain the relation of religious experience to experience generally. The latter includes the former, namely the religious aspect. We can trace the relation genetically: “The moment of religious consciousness,” Whitehead states, “starts from self-evaluation, but it broadens into the concept of the world as a realm of adjusted values, mutually intensifying or mutually destructive. The intuition into the actual world gives a particular definite content to the bare notion of a principle determining the grading of values. It also exhibits emotions, purposes, and physical conditions, as subservient factors in the emergence of values (Whitehead 1929b, 58-59).

The edifice of this metaphysics of religious experience has to overcome certain facts, and entertain the ability of the subjective purposes in consciousness to raise their common limits, trans-personally or even trans-morally to a grasp of value that erases temporal losses. It entertains not only private authenticity but also publicly noticeable beatification. The correlation of the two movements are apparent: the subjective persuasion of religious experience, which stretches beyond standard conception of value and the worth of lives so guided. The correlation of these facts is what Whitehead call *rationalization*. Some men have such vision beyond average values, and it has publicly noticeable consequences. As N. Lawrence points out, "any metaphysics worthy of the name must accommodate these facts. The primary role of a metaphysics is to describe what is, systematically and rationally. Derivatively it may lead men to deeper insight" (1963, 176).

Bibliographical references

- Cornford F. M. (1937) *Plato's Cosmology* (London: Routledge and Kegan Paul)
- Lawrence N. (1963) "Ethics, Aesthetics, and Philosophical Theology", in Kline G. L., ed., *A. N. Whitehead: Essays on His Philosophy* (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N. J)
- Leclerc I. (1958) *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition* (London: G. Allen & Unwin, New York The Macmillan Co.)
- Sherburne D. W. (1961) *A Whiteheadian Aesthetic* (New Haven: Yale University Press)
- Whitehead A. N. (1925) *Science and the Modern World*. Lowell Lectures 1925 (New York: The Macmillan Co.; repr. New York, 1967)
- Whitehead A. N. (1929) *Process and Reality* (New York: The Macmillan Co.; repr. New York : The Free Press, 1969)
- Whitehead A. N. (1929b) *Religion in the Making* (New York: Meridian Books; 7th printing 1971)
- Whitehead A. N. (1933) *Adventures of Ideas* (New York: The Macmillan Co.; repr. The Free Press, 1967)

ПРОБЛЕМНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

М. Н. Вольф, И. В. Берестов

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

В данной статье мы намерены раскрыть содержание проблемного подхода (далее ПП) к истории философии, показать его преимущества по сравнению с другими подходами к историко-философскому исследованию, указать на методологические затруднения проблемного подхода и показать пути их преодоления, продемонстрировать проблемный подход «в деле», указав логически возможные связи между проблемами, поднятыми ранними греческими философами. В статье развиваются идеи, обозначенные ранее в нашей статье Вольф – Берестов 2004.

Предмет истории философии: телеологический подход

Историки греческой философии, исследуя свой предмет, зачастую оказываются в двусмысленной ситуации, возникающей при ответе на вопрос: а что же именно они исследуют? С одной стороны, они, безусловно, имеют дело с текстами соответствующей эпохи и тем самым исследуют саму древнегреческую философию, но при этом, как правило, обращаются к интерпретациям (или создают их) мировоззренчески или идеологически нагруженным, существенно искажающим собственную суть греческой философии, зачастую не отдавая себе в этом отчета. Методологические установки в этом случае достаточно просты.

Например, историко-философский процесс зачастую соотносится ими с датами жизни тех или иных философов, и историю философии тогда представляют как своего рода «галерею героев». Как правило, в отношении такого процесса подразумевается некая *цель, к которой исследователь стремится, или задается результат*, который и призвана проиллюстрировать вся совокупность историко-философских идей. Такой подход, очевидно, ориентирован на хронологический порядок, но поскольку предлагается цель и конечная идея, ради которой пишется вся история философии и к которой она якобы стремится, то хронология здесь не первична и такой подход удобнее было бы назвать телеологическим. Общий смысл такого телеологического подхода можно выразить ещё и таким способом: древние философы оцениваются в зависимости от того, насколько реконструируемые современными интерпретаторами решения совпадают с идеалом самого интерпретатора.

Попытки написать «новую» историю философии предпринимались всякий раз, как только изменялись мировоззренческие основания фи-

лософии (или, что нам кажется вернее с позиций *проблемного подхода*, предпринималась попытка с новых оснований взглянуть на исходные проблемы), и первым в этой череде был, пожалуй, Аристотель с его трактовкой учений досократиков. Здесь не место обсуждать насколько далек был Аристотель от того, чтобы «вчитать» собственное видение в досократические и платоновские концепции, или насколько близко к истинному положению вещей отразил он предшествовавшие ему философские события (тем более, что лучше исчерпывающей книги Чернисса [Cherniss 1964] мы это сделать не сможем). Скажем только, что Аристотель ориентировался в первую очередь на нужды собственной концепции и для нее конструировал основания, интерпретируя необходимым образом предшествовавшие ему учения. Хорошим комментарием на эту тему являются слова Чернисса: «Близкий по времени не значит близкий по духу» (р. X).

Но наиболее яркие и показательные примеры гораздо ближе к нашему времени. Гегель в «Лекциях по истории философии» и последующие представители немецкого идеализма, например Целлер (Zeller 1923), ставили акценты в истории философии на метафизические системы, а среди философов – на тех, чья философия так или иначе могла содержать спекулятивное постижение сущности (или природы, бога, духа и т. п.), видя во всем логическое следствие предшествовавшего, развитие, совершающееся с «диалектической необходимостью». В эпоху развития позитивизма (Гомперц 1999; Burnet 1914) историки древнегреческой философии на первое место выводили эмпирические результаты философствования, а история философии представлялась им сходной с историей науки – как своего рода процесс накопления знания (что позднее было названо Поппером «кумулятивизмом»).

Предлагали свое видение историко-философского процесса и неокантианцы, определявшие значимость каждого конкретного исторического события и каждой философской системы в зависимости от того, насколько они реализуют некоторые «вневременные ценности» неокантианцев (Виндельбанд 1995; Риккерт 1922) (Истина, Добро и Красота) или «нравственные идеалы» (такие, как «категорический императив» Канта). Не лишена внутреннего стремления к конечной цели интерпретация античной истории философии Хайдеггером (например, Хайдеггер 1993) – и такие примеры можно множить.

Указанные взгляды на историко-философский процесс имеют между собой нечто общее: все они являются *телеологическими* в объясненном выше смысле. Сущность философии раскрывалась при этом через две условные точки: точку «результата» историко-философского процесса (например, система Гегеля) и точку начала философии, где возникает историко-философский процесс и к которой он (этот процесс) вечно вынужден обращаться в бесконечных попытках познать

свою сущность и сущность философии вообще. Такой начальной точкой неизменно служила философия досократиков.

Попытки актуализировать античную философию через осовременивание ее идей, распознать в архаической форме мысли созвучные нашей эпохе концепции, позволяют, как кажется, придать значимость и современным концепциям. Хайдеггер, сказав «повторить вопрос Платона не значит вернуться к ответам греков», хорошо показал и основное следование всего этого подхода к истории философии и его главную трудность. Иными словами, греческая философия понимается в данном случае всего лишь как инструмент или вспомогательный материал для создания или обоснования современных концепций.

Философия досократиков представляет собой весьма удобный материал для такого рода упражнений хотя бы в силу отсутствия полных текстов и невозможности собственными глазами усмотреть исходную концепцию того или иного досократического философа, что оставляет довольно места для разного рода фантазий, идеологизаций и догматизаций исходного материала, крайне пластичного в силу крайней его фрагментарности.

Обычно история философских построений досократиков излагается как процесс последовательного «снятия», «отрицания», абсолютной замены учения одного философа другим. Если предыдущий философ защищал какое-либо положение, то последующий видел его парадоксальность, неправоту и исправлял «неверное» в концепции своего предшественника. Нередко среди реконструкций раннегреческих систем встречаются такие, например: «Гераклит и Парменид создали две диаметральных парадоксальных системы, и все последующие философы стремились указать на бессмысленность этих парадоксальных взглядов» (примерно так можно изложить точку зрения на философию двух выдающихся фигур досократической философии фон Арнима [1910]). Если это так, то сразу же возникают вопросы: неужели действительно у Гераклита и Парменида была необходимость создавать именно парадоксальные учения, неужели им недостаточно было изложить свои возражения против учений предшественников, подведя их учения под парадоксы, и включить свои аргументы гармоничным образом в собственную цельную и законченную систему? Зачем вообще нужно создавать такого рода парадоксальные системы, в чем их цель? Вывод напрашивается только один: если бы некто решил сыграть в интеллектуальную игру, он бы (как частный случай – Аристотель с его изложением софизмов), конечно, создал некую парадоксальную систему, но ее значение было бы исключительно дидактическим, годилось бы для оттачивания ума, но не более того. Например, Аристотель написал работу «О софистических опровержениях», которая у последующих поколений служила именно такой цели, но сам он отнюдь не

стремился к изобретению собственных *неопровержимых* парадоксов. Если некто, создав философскую систему, сохранил свое имя в веках и остался актуален для целой плеяды потомков, это означает только одно – он действительно нащупал значимый ответ на некоторый весьма важный философский вопрос, и ответ этот по разным причинам мог показаться неудовлетворительным как спустя века, так и ряду современников. Иными словами, его система имела определенное философское содержание и в явном виде содержала решение некоторой проблемы, и автор этой системы является подлинным философом, а не коллекционером мнимых парадоксов.

Проблемное видение избавляет нас от подобных бессмысленных высказываний о философах и, что важно, не отбрасывает уже состоявшиеся концепции, заменив их на новые, нередко трактуемые как абсолютно новые, а дает полную картину взаимовключенности концепций в единое проблемное поле, где каждый из философов участвует в создании общей для всех мозаики.

Исходная телеологичность непроблематизированного изложения истории философии очень тонко чувствуется в разного сорта дидактических ситуациях, когда рано или поздно оказываешься перед вопросом: «А кто из этих философов прав? Давайте уже перейдем к тому, кто открыл истину». Именно так и подает историко-философский процесс Рассел (1994), ему вторит Рорти (1994), обсуждая историко-философские жанры. И возникает вопрос: Зачем нам вообще излагать и помнить эту череду ошибок, если уже создано «верное» учение Гегеля, Маркса, построенные на них обществознание и т. п. Нужда в истории философии как таковой отпадает. Не впадать в такое догматическое видение и призван проблемный подход.

Итак, если нас интересует реконструкция проблемного содержания философских концепций, понимание недостатков и достоинств аргументации философов, это требует, прежде всего, выявления и учета специфики тех проблем, которые их занимали. Сознательная нацеленность такой задачи составляет основу подхода, который мы квалифицируем как *проблемный* и принципиально отличающийся от телеологического. В данной статье мы хотим показать, что следует понимать под проблемным подходом, очертить его применимость к истории древнегреческой философии и специфику в отношении к данной дисциплине.

Особенности проблемного подхода

Задача проблемного подхода состоит в том, чтобы представить историю философии в ее полноте через проблемы, которые были поставлены философами, и возможные и действительные решения этих проблем. На основе чего выявляются две составляющие проблемного подхода: историческая и логическая.

Исторический компонент историко-философского исследования не обходится без таких стандартных текстологических методов, как реконструкция и интерпретация. Но, на наш взгляд, качественное понимание текстов невозможно без логического компонента, то есть скрупулезного анализа представленной в них аргументации с учётом ее достоинств и недостатков с целью определения места данной аргументации среди многих логически возможных ходов. Однако очевидно, что и логический компонент невозможен без исторического, ибо проблемы и аргументацию в пользу их решения мы берём из тех же текстов. Более широкий контекст логического компонента порождает возможность увидеть в текстах то, что до этого момента оставалось неявным, что в свою очередь ведёт к выявлению новых проблем и новой аргументации, но новая аргументация порождает стремление поместить её в более широкий контекст логически возможных аргументов. Иначе говоря, два основных компонента проблемного подхода пребывают в своего рода челночном движении, и без учета их взаимодействия рассмотрение той или иной философской концепции представляется неполным.

Многим неспециалистам содержание истории философии представляется однозначным и законченным. Напротив, профессиональный историк философии не может согласиться с тем, что концепции прошлого – это лишь законченный, поэтапный набор ошибок, которых следует избегать всем последующим философам.

С нашей точки зрения, историк философии должен представлять себе историческую совокупность проблем, поставленных в определенную эпоху, и их решений, что обеспечивает комплексный и объемный взгляд на историко-философский процесс. Это возможно только в том случае, если исследователь обладает определенной полнотой информации. Так, в идеале мы должны более или менее однозначно указать, кто именно и когда выдвинул то или иное положение, сформулировал проблему и на каких возможных вариантах ее решения остановился. Так или иначе, при прочтении источников приходится прибегать к реконструкции текстов (которая предполагает некоторый комментаторский произвол в отношении оригинала), но задача остается прежней – максимально приблизиться к оригинальному замыслу исследуемого философа.

Стандартное видение (хронологическое, телеологическое) историко-философского процесса предполагает многоэтапность философии, в том числе многоэтапность и древнегреческой философии. Довольно часто «этапизация» подводится под марксистскую формационную теорию. С одной стороны, разумеется, этапы необходимы. Они дают привязку к конкретной хронологии, истории и т. п., систематизируют видение историко-философского процесса, иными словами, выполняют дидактически-позитивную роль. На наш взгляд, этап – это принципи-

альная смена *мировоззренческих установок*. Набор философских проблем сохраняется, однако иным образом уточняется в формулировках или в решениях с привлечением новой аргументации, источником для которой служит новое мировоззрение (например, не языческое, а христианское). Как в период смены этапов, так и на протяжении того или иного этапа развития общества структура философии, сутью которой является метафизика, понимаемая как условия возможности мыслимого и существующего, и конструируемые на ее основании гносеология, онтология и аксиология коренным образом не меняются.

Иными словами, для *логического* компонента ПП исследование не-метафизически, а мировоззренчески, социально, культурно или-как либо еще «обусловленных» этапов в истории философии не обязательно. Знание социальных условий поможет нам понять, почему в тот или иной исторический период на политической сцене доминировали христиане или мусульмане, но никак не повлияет на оценку мощности аргументации в рамках философской концепции, будь то концепция, принадлежащая перу язычника, христианина или мусульманина, демократа или аристократа. А вот для исследования социальных явлений совершенно необходима логическая оценка состоятельности аргументов. Таким образом, логический компонент проблемного подхода первичен по отношению к любым социальным исследованиям.

Таким образом, в рамках проблемного подхода наличие этапов не принципиально. Принципиально наличие проблемы, которую можно восстановить. Философская проблема динамична, но и циклична, она не бывает единичной, а всегда задается в рамках определенного проблемного поля. В частности, исследуя трансформацию аргументации в рамках проблемы «явного-скрытого», которая по большей части понимается как проблема «критериев истины», совершенно безболезненно можно перейти от ранней греческой философии к античному скептицизму, а оттуда к средневековой арабской философии и, несмотря на то что при этом выпадает из поля зрения масса этапов, тем не менее оставаться в рамках единого проблемного поля без потери содержательности.

Гносеология как основание связности философских проблем

Если проблемы требуют формулировок (в частности, у досократиков сами формулировки могут не встречаться, но содержательно присутствовать в их философских концепциях), то эти проблемы должны быть сформулированы наиболее простым и общим способом, именно так, чтобы они могли быть применимы ко всем без исключения философским концепциям. При формулировании проблем невозможно обойтись без некоторых допущений, и если проблемы философские, то допущения должны носить наиболее универсальный характер, должны быть в наибольшей степени устойчивы против критики; иначе найдут-

ся более общие соображения, исходя из которых принятые допущения могут быть успешно опровергнуты. Мы будем именовать такого рода допущения *метафизическими* допущениями. Существенно понимать, что мы не считаем метафизические допущения тождественными онтологическим допущениям, и вообще разводим понятия «метафизика» и «онтология». Поскольку слово «метафизика» употребляется ныне во множестве несовместимых смыслов, мы чувствуем себя обязанными объяснить, в каком смысле мы будем употреблять это слово в настоящей работе.

Метафизика будет рассматриваться нами как совокупность всех тех объектов (как правило, понятий), наличие и использование которых является необходимым условием для *любого* суждения, рассуждения и познавательного акта либо акта существования, либо акта целеполагания. Тем самым они необходимы для любого сознательного действия. Эти понятия являются неопределимыми через другие понятия и не могут описываться через них, ибо в противном случае для их определения или описания мы уже должны владеть ими, что есть порочный круг. В метафизическом рассуждении предпринимаются попытки показать, что, несмотря на всё это, эти понятия имеют какой-то смысл. Аргументация за и против осмысленности таких понятий является тем, что приводит к созданию новых метафизических концепций.

В качестве метафизических объектов выступают такие понятия, как «подобное», «неподобное», «единое», «всё», «общее», «частное», «сущее», «начало», «явное», «неявное» и пр. Набор метафизических понятий – свой для каждой философской системы. Вероятно, в качестве метафизических объектов могут выступать и суждения, такие как «существует только то, что наделено некоторым единством», «мысль существует» и прочие суждения, которые необходимы для любого познавательного акта либо акта существования, либо акта целеполагания, то есть те, которые необходимы для гносеологии, онтологии и аксиологии. Набор объектов у каждого философа также свой собственный. Чем более проработана метафизическая система, тем более явной видится в ней взаимообусловленность названных объектов, то есть условий возможности для гносеологии, онтологии и аксиологии. Именно неопределимость и / или взаимообусловленность метафизических объектов делают философию отличной от частных наук. Подчеркнём, что метафизика тем самым будет рассматриваться здесь не только как ядро онтологии, но также и как ядро гносеологии и аксиологии.

Классические примеры вопросов, использующих метафизические понятия: как возможно познание (как таковое, сущего и / или начала); что существует (сущее или начало сущего).

На наш взгляд, можно сформулировать три базовые проблемы, наиболее полно задающие содержание всех древнегреческих философских концепций.

1. Как возможно познание («каковы критерии истины» в позднем, скептическом, варианте). Заметим, что хотя и в других терминах обсуждение критериев истины можно обнаружить уже у досократиков. У элейца Парменида (пока о диалоге «Парменид» речи нет) вопрос о критериях возникает, когда истинное суждение определяется как адекватное сущему. Но невозможно наладить соответствие между ощущением и мыслью. Поэтому отождествление Парменидом мыслимого и сущего есть попытка уйти от возможных вопросов о критериях адекватности соответствия мыслимого чувственно-воспринимаемому, которых, как показали скептики, нет и быть не может. Ксенофан полагает, что у нас нет критериев для отличения истинного суждения от ложного, поэтому даже изрёкший истину не будет знать, что это – истина (В 34). Также и милетцы были озабочены вопросом о «критериях истины», для Анаксимандра – критерий истины есть разум, для Анаксимена – чувственный опыт. Первым вопросом вводится гносеологическая проблематика;

2. Что существует и что означает «существовать», то есть, что для действующего и познающего существа означает существование вот этой вещи. Вторым вопросом вводится онтологическая проблематика.

3. В чём смысл деятельности какого-либо действующего и познающего существа, или иначе, какова цель, ради которой стоит осуществлять какую-либо деятельность, или что делает любую деятельность оправданной, каков смысл любой деятельности. В зависимости от принимаемой онтологии можно говорить и о цели субъекта как познающего и как просто существующего, и о цели любой деятельности какого-либо иного по отношению к этому субъекту сущего. Третьим вопросом вводится аксиологическая проблематика.

Тем самым мы полагаем принятие какой-либо концепции познания первичным по отношению к другим концепциям. Обосновать эту первичность гносеологии можно следующими тремя способами.

Первый способ. Можно доказать, что без гносеологии невозможно ни рассуждение, ни простая фиксация факта «у меня имеется мысль». Гносеология обосновывает допустимость использования мышления для каких-либо целей, тем самым обеспечивает возможность любого рассуждения, в том числе социального, онтологического, аксиологического. Также только гносеология может обосновать использование для каких-либо целей чувственного восприятия. Онтология же без гносеологии оставляет наши рассуждения незаконными, ибо не может быть философской концепцией некая декларация существования чего-либо без объяснения, почему и как мы к этому пришли. Необходимость гно-

сеологии видна даже в традиционно понимаемом как онтологическое рассуждении Парменида: никаких признаков сущего невозможно вывести без указания на свойства мысли как средства познания в таких суждениях, как «мысль существует» и «сущее мыслимо».

Второй способ. Мы можем сомневаться в наличии цели нашей деятельности и в том, что внешний мир существует. В валидности средств познания (чувственное восприятие, мышление) мы тоже можем сомневаться. Но мы не можем сомневаться в нашем знании, что у нас имеется (что бы это ни значило) мысль, то есть мысль рассматривается как средство познания, а значит, находимся в области гносеологии. Такое рассуждение, например, Оуэн приписывает Пармениду (Owen 1986, 15–16) и полагает, что не следует бояться неизбежной корреляции с позицией Декарта. Впрочем, если для кого-то несомненным являются чувственные данные, то это положение также требует вполне гносеологического обоснования.

Поскольку речь идёт о знании и предметом этого знания является мысль и / или чувство как средство познания, то гносеологию удобно рассматривать как базовую для онтологии и аксиологии. Далее в логическом следовании *может* появиться онтология: мысль направлена на то, что имеется, и оно может быть не тождественным мысли (как у Парменида), но чем-то отличным от неё. И также *может* появиться аксиология: мысль направлена на осмысленную цель, представляющую ценность, и она может быть отличной от мысли. Аксиология, равно как и онтология, вполне может быть представлена как опирающаяся на гносеологию в качестве необходимого условия. Невозможно сознательное стремление к какой-либо цели или даже к конечному «Благу», если непонятно, как его познавать, и в каком смысле оно существует.

Но «может» не значит «должно». Поэтому некоторые рассуждения, будучи философскими, могут иметь в своём составе такую онтологию и аксиологию, содержание которых не выходит за рамки гносеологии. Или, если выразиться менее парадоксально, не иметь их вовсе. Тогда как обратное, в силу вышеизложенных аргументов, весьма спорно.

Третий способ. Выбор исходного раздела философии, к которому относится та проблема, при попытке решить которую появляются другие проблемы, не из философских или логических соображений, а из прагматических. Гносеология обеспечивает возможность максимального связывания проблем в сохранившихся текстах ранних греческих философов. Отвечая, например, на вопрос о *правильном* государственном устройстве, мы понимаем, что гносеология с её критериями *правильности* требуется для того, чтобы этот вопрос поставить. Однако в вопросе о *правильном* государственном устройстве неявно содержится так много предпосылок, что следование им делает невозможным охват гносеологии, например, только из «пути истины» Парменида. Тогда как

ответом на гносеологический вопрос о возможности познания вполне может быть этот самый «путь истины». Итак, гносеологическое рассуждение содержит минимум допущений, меньше быть не может, поэтому для него другие рассуждения не требуется, но оно само является условием возможности всех других рассуждений. Вероятно, можно взять любую проблему и показать, что без подразумеваемой гносеологии она не может быть даже поставлена.

Логический компонент ПП содержит не социальные, психологические и прочие предпосылки деятельности того или иного философа, но что именно он сделал для ответа на некоторые проблемы, связал ли одни проблемы с другими и т. д. Каковы бы ни были перипетии жизни, они не затмевают того, что каждый человек может внести вклад в построение ветви, связывающей различные проблемы, которая опять может интерпретироваться, и т. д. Социологизация объясняет, почему некто придерживается некоторой концепции, но не объясняет, насколько сильны его аргументы. Мы воздерживаемся от оценки какой-либо концепции как более перспективной, чем другая, и отказываемся подводить все концепции под какую-либо схему, пытаясь показать, что история философии имеет какое-то определённое направление. В рамках логического компонента ПП мы озабочены исключительно анализом аргументов и проблем, столкновением аргументов и возникновением новых проблем.

Таким образом, при логическом рассмотрении философских проблем исходной является гносеологическая проблема, а исходными посылками – гносеологические. Аксиология у досократиков, как правило, весьма редка, но гносеология и онтология обычно присутствуют.

Трудности работы с доксографическими источниками и концептуальное ядро древнегреческой философии

Тем не менее, любое направление в философии характеризуется определенной спецификой. Первый период в истории философии – период ранней греческой философии – эпоха постановки первых (и вечных) философских проблем, также имеет свою специфику. Весь материал, которым мы обладаем – это фрагменты, более или менее развернутые, но доступные только в виде цитат из более поздних источников. Причем не следует забывать еще об одном затруднении – контексте комментаторов, которые цитируют искомого автора. Именно с учетом этой специфики (отсутствие полномасштабных оригинальных текстов и встроенность фрагментов этих текстов в комментаторский контекст) и для преодоления указанных трудностей особенно перспективным видится проблемный подход к истории древнегреческой философии в целом и ранней греческой философии в частности.

Очевидно, что в философии досократиков был очерчен круг тех проблем, которые затем волновали древнегреческих философов. Сложность осмысления всей совокупности этих проблем заключается именно в ущербности и недостаточности наших источников. Отсутствие оригинальных текстов вынуждает исследователей судить о философии первого периода по свидетельствам поздних комментаторов, и мы зачастую экстраполируем их выводы и соображения непосредственно на философию досократиков.

Следует помнить, что большинство комментаторов относятся к более поздней эпохе и им были известны как те решения изначальных философских проблем, которые принадлежали самим досократикам, так и те решения, которые предлагались их современниками. Решения проблем досократиками неизменно рассматривались через призму «современных» комментаторам решений, выдвигаемых в совершенно иных условиях, поэтому их свидетельства о досократиках далеко не всегда объективны. Например, Ипполит приводит мнение Гераклита для обоснования своего христианского мировоззрения; и такая задача, разумеется, влияет на интерпретацию мысли Гераклита (Ср. фр. 5 Mch: «О том же, что [Всеобщий отец] зрим и не сокрыт для людей, он говорит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю”, то есть явное неявному»). В отношении некоторых фрагментов можно проследить последовательную цепь цитат источника, восходящих к какому-либо исходному документу. При таком варианте цитирования, видимо, невозможно избежать некоторых искажений. Весьма красноречивый пример – фрагмент Анаксимандра о началах (*archai*) в цитировании Теофраста. Текст самого Теофраста не сохранился. Он частично передан Симпликием, который мог, в свою очередь, пользоваться либо выдержками из Теофраста, либо комментарием Александра Афродисийского на «Физику» Аристотеля; кроме того, неизвестно, был ли доступен последним двоим полный текст сочинения Теофраста.

Мы видим, что доксографы могут не только предлагать неаутентичные способы решения проблем досократиками, но и существенно изменять даже сами формулировки стоящих перед ними проблем: здесь мы в гораздо большей мере зависим от конкретного доксографа и часто не можем вычленить адекватную интерпретацию решений досократиками поставленных ими проблем на основании комментаторских текстов.

Имеется и другая сторона доксографического цитирования. Трудности, описанные выше, скорее в большей мере соответствуют раннехристианским авторам в силу того, что их задачей в первую очередь является критическое рассмотрение языческой философской традиции; тем не менее и они сохраняют проблемный контекст. Несколько

иначе дела обстоят с теми доксографами, которые принадлежат к одной культурной традиции с цитируемыми ими авторами и по сути решают ту же проблему в том же отношении. Например, таким автором представляется нам Секст Эмпирик, на чей контекст, как нам кажется, вполне можно полагаться при реконструкции содержательной части учений досократиков.

В силу вышесказанного для воссоздания проблемного поля необходимо анализировать множество доксографических источников и только таким образом выделять типичные способы постановки проблем и варианты их решений досократиками.

Далее, тексты, содержащие цитаты досократиков, помимо прочего, оказываются нагружены «решениями» нескольких традиций: как минимум это собственные решения цитаторов, принадлежащих уже к эллинистической традиции, затем – версия классической традиции (Аристотель), поскольку ее авторитет общепризнан, и, кроме того, если комментатор принадлежал к раннехристианской традиции, то не исключено и христианское влияние. Далее, даже если комментатору и было известно решение проблемы, предложенное, например, раннегреческим философом, но с собственных мировоззренческих позиций комментатора вариант решения комментируемого автора не представлялся убедительным, тогда он просто мог быть не зафиксирован.

Большинство наших доксографов владели несколькими вариантами решения поставленных досократиками проблем, и весьма трудно определить, какое из предложенных решений относится к собственной версии того или иного раннего греческого философа, если вообще таковая сохранилась. Проблемы, поставленные в первые века существования философии, очевидно, находили решения в эту же эпоху. Однако меняющиеся со временем условия – мировоззренческие, социальные, культурные и т. п. – требовали новых ответов на давно возникшие проблемы. При этом проблема либо получает однозначное решение и раз и навсегда будет отставлена, либо, не теряя своей значимости, будет актуализироваться снова и снова.

Из вышеназванных проблем первые следует отнести к «техническим», вторые расценивать как «ядерные» для всей европейской философии. В эпоху размывания границ философского дискурса, его критериев и утраты многими философами осознания осмысленности философии, мы утверждаем, что «ядерные» проблемы неизменно присутствуют в любом подлинном философском построении. Для того чтобы продемонстрировать наличие *логической* связи между проблемами, обсуждаемыми в различные эпохи, можно проанализировать проблемы, поставленные досократиками и проблемы, актуализированные Платином. Мы утверждаем, что проблемы, обсуждаемые Платином в III в н. э., *логически* можно представить как переосмысление проблем, рассматри-

ваемых досократиками, и возникших в результате попыток найти ответы на те трудности, которые порождены ответами самих досократиков и выявлены ими самими и последующими философами – Платоном, Аристотелем и др. Очевидно, что вопросы «Порождено ли сущее?» и «Каким образом порождается сущее?» – главные в платоновской онтологии. Плотин не отказывается от причинного объяснения наличия сущего, и, подобно досократикам, говорит о том, что все произошло из «начала» – Единого или Блага, концепция которого у него является гораздо более разработанной, чем у досократиков. Проблема порождения «началом» иного получает у Платина следующую формулировку: разве может Единое произвести нечто множественное, само оставаясь абсолютно единым? Концепция «начала» Платина вбирает в себя многие аспекты понимания «начала» досократиками. Плотин мыслит «начало» как «беспредельное», подобно Анаксимандру, и как «единое» и «безначальное», подобно Пармениду. Иначе, Плотин исследует старую проблему, но придает ей новую формулировку и, обосновывая собственную философскую систему, пытается найти новое решение. Таким образом, ход философского развития и непрерывность той или иной философской традиции задает в первую очередь разработка проблемного поля. Решение же проблем зависит от мировоззренческих и культурных особенностей той или иной эпохи.

Нам сложно судить, насколько близкими к истинному положению вещей могли быть приписываемые досократикам в конкретных интерпретациях (как прошлых, так и современных) решения поставленных проблем. Гораздо легче представить и понять, какова была суть самих проблем, так как этот блок информации легко вычитывается из фрагментов. Мы настаиваем здесь на слове «обоснование»: решение философской проблемы (если оно вообще возможно) не может быть таким без серьезного обоснования, поэтому последнее также должно быть зафиксировано; но, к сожалению, многие наши доксографы не утруждали себя добросовестным воспроизведением аутентичной логики автора.

Конечно, сам по себе перебор логически возможных вариантов решений (многие из которых были реализованы философами последующих эпох) также не способен дать удовлетворительных результатов, поскольку к некоторым проблемам решение так или иначе придется подбирать произвольно, – тексты не содержат зачастую никаких указаний на решение. С другой стороны, решения, предложенные в последующие этапы развития, могут быть полезны для реконструкции предшествовавшего периода, поскольку могут содержать в себе указания (хотя бы в критических формах) на соответствующие решения. Это позволит если не представить направление развития досократиче-

ской философии, то, во всяком случае, предложить правдоподобную трактовку собственного пути развития древнегреческой философии.

Суммируем вышесказанное: мы утверждаем, что концептуальным ядром всей греческой философии являются проблемы, поставленные досократиками. Раннегреческие философы наметили (можно сказать сильнее – утвердили) значительное число возможных философских проблем, тем самым заложив базис для всякой дальнейшей философской деятельности. Все эти проблемы можно разделить на три основных блока: онтологический, гносеологический, аксиологический. Все три блока были представлены у досократиков. Развитие философии тогда, есть процесс построения концептуальных схем для преодоления тех апорий, с которыми столкнулись досократики. Разумеется, это ведет к новым апориям и к увеличению числа проблем, но изначальное ядро сохраняется всегда и хотя бы подспудно присутствует в любых философских построениях, обеспечивая единство древнегреческой философии.

Показать единство древнегреческой философии можно через демонстрацию связанности между собой проблем, поднятых различными досократиками. Кроме того, процесс поиска связей между различными проблемами позволит прояснить их формулировку. Далее, мы полагаем, что единство философских построений досократиков и связность поднятых ими проблем обеспечиваются тем, что их подход к решению этих проблем является рационалистическим по преимуществу. Такое заявление обязывает нас, во-первых, пояснить, что именно мы подразумеваем под «рационалистическим подходом», и, во-вторых, продемонстрировать соответствие рассуждений досократиков нашему пониманию «рационалистического подхода».

Рационалистичность концепций досократиков

В основании нашего подбора проблем лежит признание рациональности концепций древнегреческих философов, и тогда сам проблемный подход предстает как способ выявления специфики рациональности философствования на этапе древнегреческой философии. Мы полагаем, что во всех философских рассуждениях древнегреческих философов есть нечто общее, то, из чего их рассуждения исходят как из предпосылки, – это попытка сделать свои построения рациональными исходя из познаваемости мира. Иными словами, древнегреческие философы пытались найти основания для противостояния агностицизму. Последующие же философы постоянно возвращались к «старым» проблемам, открывая в них новые аспекты. Тогда переосмысление и актуализация проблем и возникновение новых решений может рассматриваться как следствие попыток сделать принимаемую философом концепцию еще более рациональной.

Следует уточнить, что именно мы подразумеваем под рационалистическим подходом к решению проблем. Прежде всего, мы не будем пытаться определить «рациональность вообще» – рациональность любых поступков, рациональность обоснования любой позиции и пр. Наша задача более конкретна – понять, что такое рациональность философского построения или философской концепции.

Назовем явным (*to emphanes*) то, что дано человеку непосредственно: данные «обычного» чувственного опыта («видимое», «слышимое», «воспринимаемое вообще», «узнаваемое»), а также то, что непосредственно (без процедуры вывода и пр.) воспринимается с помощью ума («умозрительное») – например, суждения, полагаемые самоочевидными и не требующими обоснования. Назовем неявным (*to aphanes*) то, что не дано человеку непосредственно; таковым может быть новое знание, получаемое на основании явного, но не очевидное само по себе, а также некоторый «необычный» (например, мистический) опыт.

Будем считать тогда, что рационалистическая философская концепция есть такая концепция, в которой, кроме явного, присутствует также и неявное, которое строится на основании явного с помощью рассуждений, иначе говоря, с помощью логических процедур (таких, как дедукция, индукция, аналогия), причем указанным способом в рационалистической философской концепции могут быть построены все неявные законы существования явного сущего (или сущность последнего). Напротив, иррационалистическая философская концепция признаёт, что обязательно существуют такие неявные законы существования явного сущего (или сущность последнего), которые не могут быть построены указанным способом.

Указание на возможность построения «всякого неявного» подразумевает так называемый «запрет на невыразимость» в рационалистической философской концепции – «невыразимость опыта» и «невыразимость сущего с его законами». Иначе говоря, во-первых, признается наличие у человека способности ставить в соответствие друг другу данные любого опыта и суждения, то есть отрицается наличие (или, по крайней мере, значимость для познания) непередаваемого (например, экстатического) опыта. Хотя мы и назвали выше подобный опыт «неявным», для философской концепции он либо не имеет места, либо не важен. Во-вторых, отрицается наличие в принципе невыразимого (непознаваемого) неявного и утверждается, что человек может познать неявные законы существования явного сущего. Статус «непознаваемого» в рационалистической философской концепции может сохраняться лишь за единичными сущими, или за событиями, точное описание которых может оказаться невозможным; но они познаваемы в том отношении, в котором они подчинены универсальным законам.

В формулировке любой философской проблемы отражается осмысление затруднения, вызвавшего к жизни эту проблему; поэтому очевидно, что сформулировать проблему невозможно без использования логических процедур, следовательно, постановка любой философской проблемы всегда является рациональным актом. Но решение проблемы может осуществляться через построение как рационалистической, так и иррационалистической философской концепции. Склонность досократиков к построению рационалистических философских концепций (или рационализм их подхода к решению проблем) заключается в том, что большая часть их философских концепций допускает рационалистическую интерпретацию, хотя бы и весьма гипотетическую.

Теперь рассмотрим, что означает «построить или обосновать неявное на основании явного». Во-первых, это означает показать, что без наличия специфического неявного рассуждать о явном в принципе невозможно, а значит, невозможно и его познавать. В этом случае неявное оказывается условием познаваемости или мыслимости явного. Это – гносеологическая проблематика: неявное здесь является «началом познания». Например, неявным здесь может выступать «единое» (как «одно и то же» либо «одинаковое») во «многом», без которого сравнение явных сущих между собой (а значит, и познание их) невозможно. Видно, что изначальными проблемами в учениях древнегреческих философов являются именно гносеологические проблемы: при построении методов обоснования неявного и обосновании его, суждения о нем превращаются в знание. Другие проблемы (мы рассмотрим еще онтологические и аксиологические), как мы попытаемся показать, могут рассматриваться как возникающие в результате попыток построить обоснование возможности познания неявного.

Во-вторых, для обоснования возможности познания неявного следует показать, что без существования специфического неявного явное не может существовать. Действительно, объявление чего-либо неявным условием возможности познавательной деятельности порождает следующую проблему: либо такое мыслимое неявное существует, и тогда нам следует понять, отличается ли его существование от существования чувственно воспринимаемого явного и какое из этих «существований» является более «подлинным» (а любой ответ на данный вопрос порождает новые проблемы, о чем – ниже), либо мыслимое неявное не существует, и тогда не может ли наше познание его быть объявлено невозможным, так как познание не-сущего невозможно? Это – онтологическая проблематика: неявное здесь является «началом существования». Например, неявным началом здесь может выступать некоторое «единое» (как «одно», как «гомогенное» и пр.) начало, из которого происходит все явное сущее. Также примером такого неявного в креационистских концепциях (не представленных у досократиков) яв-

ляется бог, явным в них является творимый богом мир, который, в отличие от бога, непосредственно воспринимается нашими чувствами. В какой степени познаваемым признается неявное «начало существования» явного в какой-либо философской концепции, настолько же рациональной следует признать эту концепцию.

Но и в таком случае «обоснование существования явного» будет неполным: мы объясняем, почему (то есть «через что» – *dia ti*) нечто существует, но не объясняем зачем (то есть «ради чего» – *heneka ti*) оно существует. Поэтому, в-третьих, следует показать, что без наличия специфического неявного существование явного не может быть оправданным (не может представлять какой-либо ценности, не может быть лучше не-существования неявного) и не может иметь цели. Это – аксиологическая проблематика: неявное здесь является «началом ценности сущего». Например, неявным здесь может выступать некоторое начало (бог), сотворившее явное сущее (мир) исходя из благих соображений. Также примером такого неявного может служить начало, распоряджающееся рождением и гибелью сущих ради исполнения справедливости (Анаксимандр). Но избрать своей целью благо мира, а также осознать нечто в качестве ценности (блага) для себя может лишь свободное существо; таким образом, для «обоснования существования явного» мы должны представить концепцию свободы, что чревато многочисленными трудностями.

Далее, все, что делается свободным сознательным субъектом, делается им с некоторой целью, и эта цель представляет для субъекта определенную ценность, или является благом. Благо тогда есть «начало действия». Кроме того, никто не делает что-либо ради зла или ущерба самих по себе, и в этом смысле благо также является началом действия. Благо тогда обосновывает действие: без существования неявного блага (или цели) – преследуемого субъектом действия – явное действие является бессмысленным. Таким образом, обосновать действие означает указать, почему это действие следует предпринять, почему оно является ценным, или «во благо». Поэтому рассуждение, показывающее, в чем именно заключается благость нашего действия познания, соответствует нашему пониманию рационального построения.

Подведем итог нашему пониманию рационалистического философского построения. Достаточно разработанное и полное рационалистическое философское учение должно базироваться на решениях основных гносеологических проблем. Познание исходит из некоторых начал: начала мыслимости познаваемого (а для этого в познаваемых нами явлениях должно иметься нечто схожее), начала существования (порождающее и / или сохраняющее сущее существующим началом) и начала как цели познания (ценность, или «благость», познания).

На определённом этапе своего развёртывания теория познания может столкнуться с необходимостью построения теорий, относящихся к сфере онтологии и аксиологии. Если же наше рассуждение изначально представляет собой некоторую теорию по поводу существующих вещей (как традиционно понимают онтологию), то такая теория *логически вторична* по отношению к теории познания, ибо последняя обосновывает возможность строить какие-либо теории и в этом смысле обосновывает возможность самой себя, а первая *нуждается* во второй для своей обоснованности.

Нам, пожалуй, могут возразить: для того чтобы нечто могло быть познаваемым, это нечто должно существовать, а значит, онтология *логически первична* по отношению к гносеологии. Однако «существовать» для познаваемого объекта с необходимостью означает только «пребывать в сознании познающего субъекта», а о пребывании «вне сознания» речь может идти только при принятии дополнительных предпосылок, не необходимых для определения гносеологии и онтологии. Поэтому содержание понятий «сущее» и «существование» *в принципе* может быть получено из анализа принципов мышления (относящегося к гносеологии), что и было продемонстрировано Парменидом; таким образом, оказывается, что у Парменида эти понятия не имеют содержания, отличного от гносеологического. Парменид, по Оуэну, отождествляет «то, что может существовать», с «тем, что может быть мыслимым», и пытается вывести из этого тождество «того, что существует», с «тем, что мыслится» (Owen 1986, 15). Если это так, то в указанной концепции нет онтологии, отличной от гносеологии, а значит, говорить о первичности онтологии нельзя. Учитывая, что проблематика мышления традиционно относится к гносеологии, можно сказать, что именно гносеология является исходной и центральной для Парменида. Следовательно, онтология не является необходимо первичной по отношению к гносеологии во всех построениях, в которых онтология и гносеология присутствуют.

Ещё можно заметить, что одно лишь признание того, что познаваемый объект существует, не означает наличия онтологии (а значит, и её первичности). Простая фиксация существования объекта не объясняет, что значит существовать, и поэтому онтологией не является. Онтология – теория, посвящённая выяснению или обоснованию содержания понятий «сущее» и «существование». Относительно любого суждения вида «нечто существует» можно задать вопросы: что значит «существовать», как мы убедились, что нечто существует? Поэтому, даже если мы признаем, что онтология занимается не «сущим», а обосновывает связи между различными сущими, заключая от «явного» сущего к «неявному» сущему (что, на наш взгляд, не является удачным определением, ведь тогда существует онтология математики, онтоло-

гия почвоведения и пр., и онтология перестаёт быть исключительным разделом философии, что создаёт трудности при размежевании предметных областей философии и др. наук, препятствует выделению специфики философии), то мы всё равно должны обосновывать, на каком основании мы признаём, что нечто существует. Мы можем апеллировать к разуму, рассудку, к чувствам, и в любом случае за этой апелляцией будет стоять некоторая теория познания.

Более того, какими бы ни были описания того, что существует, и умозаключения из них, все эти суждения осмысленны тогда и только тогда, когда мы *корректно мыслим* эти суждения, а значит, имеем некую обоснованную теорию корректного мышления, которая может относиться только к гносеологии. Но для теории корректного мышления не необходимо введение понятия «существовать», отличного от понятия «мыслить». Конечно, в мире, в котором нет ничего, кроме мышления, могут иметься мысли, то есть мысли могут существовать и не существовать. Но в выражениях «эта мысль существует» и «эта мысль не существует» нет никакого добавочного содержания по отношению к суждениям «эта мысль мыслится» и «эта мысль не мыслится», поэтому для этого мира следует признать истинность одного из двух положений: либо в нём нет онтологии, либо в нём онтология тождественна гносеологии.

Общие принципы соотношения гносеологии и онтологии у досократиков

Исходные тезисы проблемного подхода утверждают, что постановка любой философской проблемы всегда является рациональным актом, философские концепции древнегреческих философов понимаются нами как рационалистические по преимуществу, и рациональность является специфической чертой построения досократиками своих философских концепций. Более того, философские концепции досократиков базируются на условии познаваемости мира и в целом направлены против агностицизма.

Первое положение, на котором мы остановимся, может показаться тривиальным и очевидным, но на деле оно зачастую либо упускается из виду интерпретаторами, либо не кажется им важным. Следует различать проблемы, сформулированные исследователем или интерпретатором античной философии и проблемы, поставленные и решаемые тем или иным греческим философом. Иными словами, говоря о проблемах «единое-многое» или «покой-движение», мы должны ясно понимать, что они сформулированы интерпретатором в качестве структурной базы исследования греческой философии. Таким способом легко задать некое центральное ядро, вокруг которого располагались бы античные учения (и это своего рода альтернатива хронологическому ви-

дению греческой философии)¹. Однако, если мы попытаемся воссоздать формулировки проблем, как они присутствовали в концепциях античных философов, у нас начнут возникать трудности. Дело в том, что, как правило, – и здесь сказывается особенность текстовой базы – отыскать или реконструировать то положение, которое принимал тот или иной философ античности в качестве исходной проблемы, мы зачастую не в состоянии. И чаще всего не потому, что проблема не сохранилась, а потому, что ее отшлифованной, конкретной формулировки на данном этапе развития философии попросту не существовало. Сразу отметим, что этот факт является характерной особенностью досократической философии. С другой стороны, нам известны ответы древних авторов, и на основании этих ответов можно попытаться реконструировать саму исходную задачу. На этом этапе весьма важно помнить вышеупомянутую разницу и не смешивать проблемы, которые могут быть сформулированы интерпретаторами, и те, которые мог бы сформулировать философ античности.

Второе положение вытекает из первого. Приоритет отдается не постановке (формулировке проблемы), а ее решению, причем с учетом решений, предложенных современниками (в том числе и поздними современниками) философа, на основании которых условно можно сделать заключение о том, какова была проблема. Только так можно ясно очертить проблемное поле, и это не размывает границы проблем, но, напротив, позволяет уточнить их содержание.

Третье положение. Из отношения формулировок проблем и их решений складываются и две структурные составляющие проблемного подхода, которые задают принципиально различное отношение как к тем или иным концепциям с позиций их интерпретации, так и к результатам, к которым они приводят. Это *историческая и логическая составляющие проблемного подхода*. Если историческая отдает приоритет скорее указанию на проблему, не стремясь облечь ее в форму четкой и аутентичной формулировки, работая преимущественно с комплексом исторических решений этой проблемы, то логическая составляющая, напротив, отдает приоритет отысканию либо заданию формулировок, обеспечивая исходный фундамент, набор проблем философии. По своей сути логическую составляющую проблемного подхода мы можем сопоставить с содержанием метафизики как дисциплины в определенном нами выше смысле. Для реконструкции содержания доктрин досократиков более подходит историческая составляющая подхода.

И, наконец, проблемы, которые стояли перед греческими философами, мы можем разделить на три блока, а именно: онтологические,

¹ Именно таково видение проблем в статье Горана (2003).

гносеологические и аксиологические. Иными словами, содержание тех или иных античных философских концепций исчерпывается этими тремя блоками проблем, причем свести к единственному из них или ограничить им философскую концепцию невозможно. Если мы ограничимся только онтологией или только аксиологией, то – и это справедливо в отношении философских концепций античности – это будет означать, что интерпретация той или иной концепции будет неполна. Исходя из признания этих проблем в совокупности в концепциях досократиков и их взаимосвязи, реконструируя эти концепции, мы в итоге получаем более объемную и мозаичную картину содержания того или иного учения, чем если бы подразумевали в нем только онтологическое или гносеологическое содержание. Итак, гносеологическая, онтологическая и аксиологическая проблематики взаимосвязаны, и попытки однозначной интерпретации того или иного учения как сугубо онтологического (космологического) – что часто делается в отношении досократиков – оказываются неполными и отрывочными. Более того, когда употребляют понятие «онтология» в отношении досократиков, зачастую используют разные смыслы этого слова.

Чаще всего под онтологией понимают любые утверждения о существовании чего-либо или любые определения сущего, независимо от того, насколько эти утверждения аргументированы или обоснованы, стоит за ними какая-либо «теория сущего» или нет. *Утверждение о существовании, не подкрепленное аргументацией или теорией, назовем экзистенциальным требованием.* Иными словами, «нулевой», дорефлексивный уровень о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей не говорит ничего конкретного за исключением только того, что «имеется нечто». Нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Онтологический статус обсуждаемого предмета в данном случае не важен. По всей видимости, это стандартный ход для любого возможного рассуждения, и потому делать его основанием для построения какой-либо философской концепции именно в таком виде невозможно. Иными словами, экзистенциальное требование носит пропедевтический, вводный характер для построения концепции. В частности, даже скептикам, прежде чем выразить сомнение относительно чего-либо, приходится исходить из признания существования того, относительно чего будет высказано это сомнение. Разумеется, существование в данном случае не подразумевает какого-либо онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии).

Поскольку в доктринах, например, ионийских философов значительно легче обнаружить теорию познания – будь то опора на восприятие,

наблюдение и опыт и последующие ему теоретические интерпретационные схемы (милетская школа) или разграничение чувственного и рационального в познании (Гераклит), – чем теорию сущего, а понимание сущего и способа его существования зависит в первую очередь от того, допускает оно чувственное восприятие или рациональное постижение, то для реконструкции философских доктрин ионийского направления наиболее адекватным будет тот подход, который, учитывая экзистенциальное требование и взаимосвязь онтологического и гносеологического проблемного поля, будет ставить акцент на теоретико-познавательных взглядах ионийских философов или исходить из них.

Таким образом, проблемный подход к досократической философии означает признание любой философской проблемы рациональной, подразумевает четкое разграничение тех проблем, которые поставлены досократиками или их исследователями, при этом приоритет должен отдаваться решениям проблем в их исторической перспективе, что означает ориентацию на историческую составляющую проблемного подхода. На данном этапе исследования мы остановились на реконструкции гносеологического и онтологического блоков проблем и их взаимосвязи (пока не касаясь аксиологического проблемного поля) и исходили из того, что утверждения о существовании (вплоть до формирования элейской школы) у досократиков являются пропедевтическим экзистенциальным требованием для конструирования любой философской доктрины и не означают базовой онтологии. В основании же концепций досократиков лежат исходные теоретико-познавательные установки. Такова была методология, которая позволила провести следующую реконструкцию гносеологического и онтологического проблемного поля ионийской философии.

(0) *Экзистенциальное требование.* Нечто существует и подлежит дескрипции;

(1) *Гносеология.* Чтобы упорядочить наше знание о *наличествующем*, мы должны каким-то образом это упорядочение осуществить. Значит, нужен метод, метод познания наличествующего. Это может быть либо инвентаризация (последовательный, неиерархизированный список всего сущего, что заметно усложняет рефлексю и познание вещей), либо конкретный метод (обобщение, иерархизация и т. п.). Если метод подхода к сущему выработан, может быть сделан следующий шаг.

(2) *Онтология.* Сущие теперь могут быть не только описаны, но и типизированы и изучены в их отношениях либо иерархизированы. Далее следует установление «благодаря чему все это существует». Мы вольны рассматривать этот шаг и как частный случай онтологии, поскольку на вопрос «благодаря чему» может отвечать «начало» (ср. платоновское Благо), и как собственно аксиологию.

Поэтому онтология в досократических конструкциях включает в себя схему иерархизации сущего по следующим шагам. Мир чувственно воспринимаемого изучает физика, умопостигаемого – метафизика с ее онтологическим (или рассудочным, дискурсивным) содержанием (умопостигаемые объекты, универсалии), «надлунный мир» – космология, происхождение мира – космогония, сюда же включается аксиология, согласно вышеуказанной схеме. Иными словами, гносеологические и онтологические проблемы на данном этапе отвечают всем нуждам философствования. Так называемые социальные проблемы (ведь нередко, наравне с онтологизацией досократической философии, ее выводят из социальной практики) также включены в онтологическую структуру. На этом этапе развития философии ее представителей меньше всего интересует человек как объект философского знания, как рефлексивный субъект и т. д. Человек включен в множество всех остальных вещей в мире, как *сущее* он един, то есть не может быть разделен на функциональные самостоятельные части, и отношения *между такими едиными сущими* описываются через *нормативизацию* (законы как условия регулируемых отношений). Иными словами, человек – пока не социальный рефлексивный субъект, а принадлежность наравне с другими сущими мира и, как и прочий мир, подчиняется и описывается стандартными взаимосвязями: холодное – влажное, теплое – сухое, возникновение – уничтожение и т. п.

Проблемный контекст досократической философии с позиций гносеоцентричности досократовской философии

Ниже мы намерены проиллюстрировать первичность гносеологии в обозначенном выше смысле на примере философских построений досократиков. Попытаемся обрисовать некоторые *логические* переходы от предполагаемой исходной проблемы «как возможно познание?» к некоторым другим важнейшим проблемам (принципиальным, общезначимым, а не «техническим») греческой философии. Исходить именно из этой проблемы – таков наш способ демонстрации единства через связь проблематики греческой философии. Можно, разумеется, исходить и из других проблем, однако исходность гносеологии диктуется её необходимостью для любого рассуждения и для постановки вопроса о том, какие онтологические, аксиологические и прочие допущения лежат в основе какого-либо вопроса. Таково принципиальное положение проблемного подхода. В рамках логического компонента ПП мы рассматриваем лишь *логические, а не исторические* связи между различными проблемами и аргументами, то есть для нас не является препятствием ни отсутствие каких-либо проблем и аргументов в сохранившихся текстах, ни то, что некоторый аргумент может быть обнаружен у философа, жившего ранее того философа, у которого может быть обнаружена та проблема, в каче-

стве аргумента в пользу одного из решения которой наш аргумент может быть представлен.

Ещё Ксенофан, полагая, что ни чувственные восприятия, ни мысль не дают нам истинного знания (В 34), подводит нас к проблеме: как же, в таком случае, всё-таки возможно истинное познание? Эту его позицию мы можем установить в качестве отправной точки эпистемологической проблематизации: проблема поставлена в явном виде и требует немедленного решения. Ксенофан задает рамки или границы познаваемости, утверждая, что ни на ощущения, ни на разум полагаться невозможно. Какое бы решение той или иной проблемы не было предложено, оно будет только ситуативным и лишено истины, то есть ни в коем случае не абсолютным. Тем самым Ксенофан не только четко формулирует проблему, но и рационально абсолютизирует проблемность, поскольку сформулированная им проблема не имеет рационального решения не в силу свойств универсума, а в силу недостатка познавательных средств.

Однако «начало» гносеологии можно проследить и у более ранних авторов, например у Анаксимандра². И для понимания этого мы можем рассмотреть, какие логически возможные варианты позволили Анаксимандру сделать его выбор. Первым в ряду ионийских философов Фалес задает проблему (которую современные интерпретаторы именуют проблемой «единого-многого»), положив в основание теоретико-познавательных взглядов тезис о том, что множественность неприемлема в качестве основания для познания вещей и одновременно тем самым задает направление для развития онтологической проблематики в аспекте разграничения существующего и его начала. Познание сущего возможно только опосредованно, через познание способа существования его, сущего, начала. Начало, которое предлагает Фалес, – это вода. Конечно, Фалес предлагает её не произвольно, а исходя из наблюдений, замечая, что всё живое содержит воду, и даже то, что сейчас не содержит воду, несёт на себе следы её присутствия в прошлом, например об этом свидетельствуют морские ракушки, присутствующие в породах, находящихся на суше. Таким образом, Фалес считает допустимым использовать наблюдение для решения вопроса о начале, а значит, необходимым условием для его учения является весьма определённый ответ на вопрос «Как возможно познание?» – оно возможно через наблюдение, эмпирически. Конечно, мы должны избегать односторонней эмпирицистской интерпретации его учения, и не забывать о том, что для Фалеса «всё полно богов», но как бы то ни было, онтология Фалеса не произвольна, а основывается на гносеологических соображениях.

² См. Kahn 1960, 121–165; Вольф 2005, 33–36.

Теперь попытаемся понять, какие логически возможные варианты, кроме воды, могут быть предложены на не менее веских основаниях, что у Фалеса. Легко видеть, что никакое наблюдение не показывает, что, например, земля сейчас состоит из воды, а ракушки свидетельствуют о присутствии воды с ними, а не о возникновении всего из воды. Очевидно, что концепция Фалеса уязвима для критики. Мы могли бы сурово осудить Фалеса за нарушение методологии эмпирического исследования, но тогда за то же самое пришлось бы осуждать множество других философов, которые открыто отказываются от такой методологии, что в конечном счете привело бы просто к абсурдному осуждению философов за то, что они не учёные. Значит, в данном случае для отклонения философской позиции, которая кажется шаткой, необходимо искать другое основание. Например, не менее весомыми вариантами начал могли бы быть оставшиеся три стихии. Как известно, две из них действительно предлагались последующими философами (под вопросом остается четвертая – земля, которую, в соответствии с некоторыми интерпретациями, опирающимися на фрагмент В 28: «Этот верхний конец земли мы зрим под ногами, Воздуху он сопределен, а низ в бесконечность уходит», якобы полагал в качестве начала Ксенофан). Но остается то же самое возражение: никакое наблюдение не показывает, что всё актуально состоит из избранной стихии, и никакое наблюдение не показывает, что всё когда-то возникло именно из неё. Далее, у нас нет оснований ограничивать список претендентов на роль начала традиционными четырьмя стихиями; так что список имеет тенденцию к неограниченному увеличению ³.

Получается, что если бы Анаксимандр использовал знаменитый принцип «*ou mallon*», явно формулируемый и используемый Демокритом ⁴, то на этом основании он вполне мог бы отбросить любого чувст-

³ Сразу отметим, что, несмотря на резкие и основательные рационалистско-эмпирицистские дебаты, Милетская школа философии в целом остается в рамках эмпирического познания с опорой на чувственное восприятие, притом рациональное конструирование нацелено не на описание умопостигаемых объектов, а на схематизацию универсума и сведение его познания к уровню эмпирической ясности (например, расстояния между двумя удаленными светилами, как и расстояния между двумя земными объектами, вполне могут быть измерены и схематизированы).

⁴ Имеются основания полагать, что, говоря о равновесии Земли, сам Анаксимандр имел в виду нечто подобное (А 17; А 26). Сам же принцип может быть сформулирован следующим образом: «Если нет лучшего основания для провозглашения наличия сущего (или свойства некоторого сущего) А, чем для В, то либо ни А, ни В не должны полагаться существующими, либо и А, и В должны полагаться существующими в равной мере (если их существование не является взаимоисключающим)». Формулировку см. во фр. 1–7 Демокрита (Лурье 1970); обсуждение см. в Schofield 2002; Горан 1984, 74–79.

венно воспринимаемого претендента на роль начала. Заметим, что названный принцип явным образом основывает онтологию на гносеологии, так как критерии для поиска аргументов зависят от ответа на исходный гносеологический вопрос «как возможно познание?».

Многообразие чувственно воспринимаемых и кажущихся простыми вещей неограничено, и основания в пользу принятия одной из них в качестве начала не лучше и не хуже, чем в пользу других. Кроме того, все рассмотренные варианты одинаково плохи потому, что по поводу каждого из них можно задать один и тот же вопрос: «Почему именно это начало существовало вечно и будет существовать всегда, как подобает генетическому и субстанциальному началу? Нет ли у него своего начала и т. д. до бесконечности?».

И Анаксимандр делает решительный шаг: он предлагает такого претендента, аргументы в пользу которого гораздо лучше, чем в пользу всего вышеперечисленного, ибо он, если существует, то существует по необходимости, то есть не может ни рождаться, ни уничтожаться. Действительно, апейрон в силу своей беспредельности не имеет не только пространственных, но также и временных границ своего существования. Более того, если мы не можем задать границ и свойств объекта, то мы имеем дело с принципиально неопределенным (неопределимым) объектом, который тем самым принципиально отличен от всех вещей чувственно данного ряда, для которых возможно задание не только дескрипций, но и конкретных определений. В качестве того, что обладает таким свойством, он единственен в своём роде, и поэтому невозможно предложить ещё несколько претендентов, столь же хорошо объясняющих вечность начала исходя исключительно из своего понятия, как апейрон. Следовательно, единственной конкретной характеристикой такого объекта является его самоопределение как невозможность быть определённым чем-нибудь иным. Иначе, на почти платоновском языке, это можно выразить следующим образом: апейрону присуща беспредельность и неопределённость во *всех* отношениях. Если бы у него было «начало», то он был бы уже не абсолютно неопределённым, ибо был бы *обусловленным*. Именно поэтому лучшего претендента на роль «начала» найти трудно.

Заметим, что Анаксимандр явно основывает свою онтологию на гносеологическом соображении точно так же, как он мог основывать на гносеологических соображениях своё несогласие с Фалесом: начало полагается чем-то беспредельным не произвольно, а из-за того, что только в этом случае невозможно спросить о его начале. Другими словами, начало является беспредельным именно потому, что мы не можем мыслить (познавать) начало в качестве чего-то иного. Это значит, что Анаксимандр занимает позицию гносеологического рационализма. Для него важно только то, каким начало может мыслиться, и, поскольку

ку начало мыслится именно в качестве начала, то есть того, что не имеет начала и в силу этого не может быть чем-то определённым, апейрон в принципе не может восприниматься чувствами, поскольку чувства всегда воспринимают что-то определённое, а значит, воспринимают только то, вопрос о начале чего может быть поставлен. И если мы не хотим уходить в бесконечность при поиске «начала начала» и т. д., то мы должны признать началом что-то не воспринимаемое чувствами и беспредельное в силу своего понятия, а таков апейрон.

Если рассматривать онтологию милетцев не как произвольную, а основывающуюся на гносеологии, то понятна и позиция Анаксимена, который в этом случае предлагает свой вариант начала (воздух) не потому, что не замечает прекрасную аргументацию Анаксимандра, а потому, что сознательно противопоставляет рационализму последнего свой сенсуализм (см. Rooschnik 2004, 24–25). Начало Анаксимандра неприемлемо в качестве начала именно в силу принципиальной неопределенности и недоступности органам чувств, следовательно необходимо из всех возможных претендентов на эту роль выбирать то, что не столь неопределенно, как начало Анаксимандра, но и не столь определено, как начало Фалеса. Единственный тогда возможный вариант – воздух, который с одной стороны непосредственно органам чувств не дан (не видим, без вкуса, без запаха, беззвучен), но с другой стороны является объектом чувственно данного, эмпирически постигаемого мира. Анаксимен, вероятно, в принципе отказывается признавать в качестве существующего то, что не имеет чувственно воспринимаемого референта, значит его онтология также основывается на гносеологической посылке.

Однако как из лишённого каких-либо различий единственного начала Анаксимандра возникает нечто различное и множественное? Ведь, мысля процесс происхождения многого, мы либо вносим множественность в немножественное и неопределённое (как *to apeiron*) начало, либо нам требуется ещё одно начало, которое может сообщить множественность исходному единству. Последняя позиция весьма ясно представлена у Филолая (А 9), признающего два начала – предел (активное начало) и беспредельное (пассивное начало), а также у Спевсиппа, признающего два начала – Единое (активное начало) и начало Множественности (*plēthos*) (пассивное начало), являющуюся условием возможности всякого различения, т. е. совпадает по смыслу с платиновской инаковостью – см., например, V.1.6.53; VI.4.4.24; VI.4.11.9; VI.7.39.5–10.

Эта позиция была бы хороша, если бы не следующее соображение. В ней декларируется, что два начала отличаются друг от друга. Следовательно, возникает вопрос о причинах их отличия, а также открывается возможность для их порождения одним, более исходным началом. Поэтому варианты Филолая и Спевсиппа не обладают преимуществом

варианта Анаксимандра. Гносеологические предпосылки для онтологии Филолая и Спевсиппа очевидны: сущее рассматривается как оно познаётся через чувственное восприятие – как что-то множественное, различное и способное к становлению, неявные начала вводятся для обоснования существования сущего в качестве чего-то оформленного. Однако онтологическое положение «всё явное сущее оформлено или определено» на самом деле может рассматриваться как следствие двух гносеологических положений, очень распространённых среди ранних греческих философов: «всё сущее познаваемо» и «всё познаваемое определено». Заметим, что в учениях Филолая и Спевсиппа одно из начал, как неопределённое, не может существовать в силу указанных двух гносеологических посылок, что представляет собой значительное затруднение.

Ко времени создания Гераклитом собственной философской доктрины эпистемологическое проблемное поле определенным образом сформировалось, и ему было задано конкретное направление развития.

Мы позволим себе более подробно остановиться на той позиции, которую, на наш взгляд, занимал Гераклит, поскольку именно эта фигура в истории философии считается наименее прозрачной: с одной стороны, Гераклит великий философ, а, с другой стороны, почитается неизменно как мистик и профет. Проблемный подход дает однозначный ответ на этот вопрос как в рамках исторического, так и в рамках логического содержания учения этого философа: его учение сугубо рационально и лишено всякого мистического содержания.

Учение Гераклита так же, как и вышерассмотренные учения, гносеоцентрично. Гераклит начинает там, где остановился Ксенофан, предлагая возможное решение проблематики познания посредством формирования четкого метода познания, представляющего собой конкретную познавательную пятиступенчатую схему. Эпистемологическим основанием для построения Гераклитом своей теоретико-познавательной системы послужили понятия *явное* и *скрытое* (*to phaneron* – *to arphanes*), они же явились исходными для последующего деления бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни. Процедура выявления умопостигаемого, а вместе с этим и критерии истины задаются через иерархическую систему от восприятия к умопостижению и познанию вообще. Эта система содержит пять ступеней: чувственные восприятия как таковые; формирование знания на основании чувственных восприятий; рефлексия или осмысление предыдущего этапа; инструмент самопознания, который представляет собой обратную связь посредством логоса, поскольку логос как источник подлинного знания открывается и звучит только внутри человека. Если полученные от органов чувств и рационально осмысленные данные совпадают с тем знанием, которое получено от логоса, то тем самым

можно убедиться, что знание является подлинным, и пройдя все эти четыре этапа, овладев всеми способами познания в совокупности, человек приобретает, во-первых, способность слышать логос, а во-вторых, приблизиться к мудрости и тем самым понимать услышанный логос. Если это не так, то следует вернуться к первому этапу познания. Процесс познания у Гераклита связан с необходимостью доказательства или подтверждения, и сам процесс познания понимается как переход от неочевидного к доказанному или от скрытого к явному.

Но *явное-скрытое* – это только одна из трех возможных пар противоположностей, которые составляют каркас теоретико-познавательной схемы Гераклита. Противоположности традиционно и правильно понимаются как сущностные характеристики его онтологии. Тем не менее некоторые из них в одном из своих аспектов – а именно как гносеологические метакатегории задают условия для познания мира, – «явное – скрытое» (*to phaneron – to aphanes*), «единое (одно) – многое» (*to hen – ta panta (to pollon)*) и «общее – особенное» (*to koinon* (атт. *to koinon*) – *to idion*). На уровне этих категорий видна взаимосвязь гносеологического и онтологического блоков проблем, поскольку каждая из этих категорий имеет как гносеологическое, так и онтологическое содержание (будучи метафизическими), с одной стороны, оказываясь условием познания, а с другой – условием описательной системы мира. Они несводимы друг к другу, но в онтологическом плане позволяют описывать разные аспекты вещей, и в первую очередь взаимоотношение вещей с началом, как и разные стороны представлений о самом начале. Перечисленные категории-антитезы не взаимозаменяемы, но взаимосоотносимы: через одну из их легко уточнить содержание другой: именно так общее (как, например, разум) будет критерием для явного, а частное – для неявного, и именно посредством перевода неявного в явное через достижение общего возможно постижение истины, особенное соответствует ложному, общее истинно. В онтологическом плане одна из составляющих антитез – *одно, общее, скрытое* – характеризует начало, другая – *все, частное, явное* – сущие вещи, и то и другое неразрывно связано друг с другом.

Что касается онтологического проблемного поля, то основной вопрос, которым задавались философы на этом этапе, не о том, что такое сущее, а как отличить существующие вещи от начала вещей и каковы свойства, характеристики начала сущего. Милетцы, вопреки некоторым взглядам, нигде не говорят о вещах как таковых, не определяют их статус как сущего, но исходя из их доктрин становится ясно, что понять, каковы вещи, можно, только если исходить из характеристик порождающей их субстанции. Само начало понимается как принципиально отличное от сущего и уже у Фалеса, а вслед за ним и Анаксимандра, имеет три основных характеристики: управляющее на-

чало, материальное начало и инструментальное начало. Гераклит, помимо характеристик начала, более четко задает структуру сущего, и задает ее через противоположности как способ описания космологии универсума. Но его схема весьма сложна, в ней нет однозначности ни в понимании начала, ни в понимании сущего, и тем самым проблема, с одной стороны, находит решение, а с другой – актуализируется и передается элеатам. Таким образом, хорошо видно, что и в области гносеологии, и в области онтологии Гераклит не отвергает предшествующие наработки, не предлагает ничего принципиально нового, его действия направлены на разрешение внутренних противоречий милетских взглядов на начало посредством использования концепции противоположностей. Иными словами, он решает проблемы, поставленные милетской школой, а его собственное решение этих проблем не представляется удачным элеатам, что в свою очередь способствует формированию нового направления в философии.

Итак, в рамках онтологии в основу разрешения противоречий между пониманием начала и сущего Гераклит ставит свою концепцию противоположностей. И если все вещи в совокупности есть набор многочисленных оппозиций, то, для того чтобы перейти к началу и его пониманию, Гераклит задает своего рода метауровень противоположностей или противоположности следующего, более высокого, категориального уровня, чтобы описать именно взаимосвязи и отношения между вещами и началом.

У Гераклита нет четко разработанной теории сущего, он продолжает развивать милетский взгляд на существующее как на «то, что есть», уточняя это представление посредством различения уровней явного, того, что дано чувствам, и неявного, или умопостигаемого. Начало, несмотря на то что представления о нем носят категориальный, умопостигаемый характер, тем не менее жестко привязано к космологии, как и у милетцев.

Традиционная интерпретация признает концепцию четырех элементов и у милетцев, и у Гераклита⁵. Но «теория» элементов, вероятнее всего, сформулирована перипатетиками на основании разработок гиппократовской школы, ионийские же философы, даже если и говорили о воде, земле, воздухе и огне, то в несколько ином ключе. Гераклит называет три составные части космоса – море (вода), земля и престер. Престер – это все пространство между землей и небом, заполненное воздухом. Это описание естественных природных процессов, в первую очередь соответствующее описанию суточного цикла (аналогичный цикл усматривается некоторыми исследователями в учении Анаксимандра), – утром солнце нагревает землю, высушивает росу,

⁵ Kahn 1960, 121–165; Hussey 1999, 88–113.

вечером земля снова охлаждается, и снова выпадает роса. Так, интерес Гераклита сводится не столько к космологическому процессу «перехода элементов» друг в друга, сколько к изменениям *в природе*. В основе всего лежит круговое движение, и изменения в природе происходят циклически, образцом природных изменений служат суточный цикл, о котором говорилось выше, и годовой цикл. Оба эти цикла зависят от движения Солнца, а Солнце правит космосом в соответствии с установленными сроками. Важно в этой связи отметить, что изменения в природе совершаются не только в соответствии с суточными или годовыми циклами: есть еще более пространный цикл, который, скорее всего, может быть отождествлен с Великим годом (18 000 солнечных лет), который тоже связан с обращением Солнца. Поворотные точки этого года именуются экпирозой и диакосмезой. Сам Гераклит говорит только об избытке и недостатке, при этом наиболее распространенная интерпретация, восходящая к стоикам, сводит и нужду, и избыток к проявлениям космического огня как к воспламенению (экпирозе) и угасанию (диакосмезе) этого огня. Гераклит объединяет все рассмотренные циклы в единую соподчиненную систему: суточный цикл, годовой, затем цикл «война-мир» – это ничто иное, как «круговорот вещества», а смысловым аналогом пары «избыток-нужда» является великий год. Все упомянутые пары следует понимать как указание на структуру космологических изменений, или космологию в собственном смысле, это своего рода обобщение представлений о множественности циклов, которые являются основой функционирования универсума. Все эти циклы подчинены единой управляющей силе, которую в принципе можно понимать и как божественную. Но если по отношению к видимому (чувственному) уровню можно утверждать, что все эти циклы связаны с движением солнца, то единая система этих циклов по совокупности управляется логосом. До сих пор мы не упоминали о роли огня в космологии Гераклита, хотя огонь, несомненно, понимается им как начало. Функция гераклитовского огня особенна: в явном виде он в космологии не присутствует («в чистом виде», таком как море, суша и воздушное пространство, в природе не встречается) и не прописан ни в одном из этих циклов, но в каждом из них он присутствует, выполняя своего рода медиаторную функцию: всякий раз человек способен зафиксировать не сам огонь, а только его «изменения».

Таким образом, космологический процесс мира сущего задается через схематичное отображение последовательных вложений природных циклов один в другой, а границей для этих циклов, их мерой и регуляторным механизмом является архэ, начало. Каждый из существующих циклов представлен определенным набором противоположностей, но на уровне начала эти противоположности стираются. Область начала может пониматься как мир вечного бытия,

который лишен становления и движения. Противоположности – это основные характеристики чувственного мира, однако чтобы понять единую и неизменную природу начала, следует понять, как происходят изменения в природе на уровне противоположностей. Таким образом, без осознания ритмов и структуры чувственно воспринимаемого мира, его текучести и циклических изменений в нем невозможно осознать единую и неизменную природу начала. Переход же от представлений о чувственном мире к представлениям о логосе должен быть задан последовательной схемой сопоставимых пропорций, которые в итоге приводят к двум основным космологическим противоположностям: вечному становлению и вечному бытию⁶.

Другой ответ на вопрос о происхождении множественности и различий представлен у Демокрита. Однако у него остаётся без ответа вопрос о том, что породило атомы, или как обосновать то, что атомы существуют по необходимости. Вопрос об источнике движения получает у Демокрита три ответа (Горан 1984, 158–171), относительно каждого из которых можно спросить: на каком основании движение объясняется именно таким способом? Мы не можем вывести даваемые ответы из понятия атомов и пустоты (в этом смысле учение Демокрита уступает учению Анаксимандра) и не можем ссылаться на чувственные восприятия, ибо атомы сами по себе чувствами не воспринимаются.

Как и у Филолая, онтология Демокрита может рассматриваться как исходящая из двух гносеологических положений: «всё сущее познаваемо» и «всё познаваемое определено». В логическом смысле концепцию Демокрита можно представить как ответ на приведённую выше претензию к учению Филолая: для Демокрита с его оформленными атомами и вполне определённой пустотой не возникает трудности, присущей учению Филолая, в котором беспредельное, как неопределённое, не может существовать в силу двух гносеологических посылок.

Но, как мы писали, каким бы ни было учение Демокрита об источнике движения, его можно поставить под сомнение. Дискуссия об этом получает новое направление у тех философов, которые источником движения полагают ум, как это было у Анаксагора. Ум в качестве источника движения хорош потому, что мышление, как очевидно для всякого мыслящего существа, всегда является переходом от одного мыслимого к другому, и в этом смысле неподвижного мышления не существует, так что спрашивать, «что движет мышление?» – бессмысленно. Другое проявление исходности использования мышления для всего философского рассуждения у Анаксагора – постановка проблемы цели жизни. Полагая, что «целью жизни является познание и приистекающая из него свобода»

⁶ Подробнее реконструкцию теоретико-познавательной концепции Гераклита см. Вольф 2006 а и в.

(А 29), Анаксагор принимает в качестве средства познания мышление, которое не может двигаться чем-то иным, но только им самим. Таким образом, его аксиология, как и онтология, основывается на гносеологии. Однако, во-первых, Ум Анаксагора сам ничего не порождает, он лишь приводит в движение изначальную бескачественную смесь. Во-вторых, возникает вопрос, как он, могущий двигать только силой мысли, движет нечто совершенно разнородное с ним, ибо только он «не смешан и чист» (В 12). В-третьих, непонятно, на каком основании мы полагаем Ум и изначальную смесь существующими.

И если мы теперь вспомним учение Парменида, то окажется, что его концепция мышления, не направленного на что-либо иное по отношению к себе, не возникающего и не преходящего, не основывающегося на чувственном восприятии и т. д., выглядит как ответ на три приведённые возражения Анаксимандру. Кроме того, следуя практически общепринятым предпосылкам, «мысль существует» и «всё сущее познаваемо (мыслимо)» (обе – гносеологические), Пармениду удалось найти в качестве отправной точки рассуждения ещё более несомненную вещь, чем апейрон Анаксимандра. Если у Анаксимандра апейрон, если существует, то существует необходимо, то «мысль» Парменида просто существует необходимо, в том смысле, что каким бы ни был объект мышления, мысль существует. Из этого следует, что мысль о не-сущем не существует. Действительно, если мысль о не-сущем существует, то не-сущее существует как объект мысли; то есть помысленное не-сущее перестаёт быть не-сущим, следовательно, не-сущее «ускользает» от мышления и остаётся немислимым.

Как известно, используя немислимость не-сущего, Парменид выводит несколько «признаков сущего». Сущее не возникло, не погибнет, не изменяется, не имеет границ, не имеет внутренней структуры (В 8). В традиционной интерпретации Оуэна (Owen 1986) сущее неподвижно, не только едино, но и единственно, а из его абсолютного единства следует тождество акта существования сущего и принадлежащего ему мышления (В 3). В интерпретации П. Керд (Curd 2004) сущих может быть неограниченное число, и они могут быть различными, у всех сущих отличается только качественное изменение, «инаковение», а движение «плотно примыкающих друг к другу сущих» допустимо, сущие не имеют каких-либо общих признаков, каждое из них существует в качестве именно этого сущего и никакого другого, и кроме этого о сущих ничего сказать нельзя. Как бы то ни было, очевидно, что в основании онтологии Парменида лежит его гносеология, его обоснование значимости для познания не чувственного восприятия, а мышления, обоснование «критериев истинности» для мышления. Сущее, по Оуэну, строится у Парменида как «то, что может быть помыслено» (Owen 1986, 15). Первичность мышления как познавательной способ-

ности, по Оуэну, у Парменида столь же значима, как и первичность мышления в «*cogito, ergo sum*» Декарта (р. 16).

Обрисованная нами несомненность существования мысли и отбрасывание чувственных данных позволяет Пармениду отвести от себя все претензии, которые были предъявлены к вышеизложенным философским учениям, в том числе вопрос о критериях истины: мысль, по Пармениду, является собственно мыслью или является «истинной» тогда и только тогда, когда она не пытается мыслить не-сущее.

Возможно, Парменид понимал указанные нами выше трудности, возникающие при поиске начала всего сущего, и попытался создать концепцию, в рамках которой отвечать на вопрос о начале не нужно. И для того чтобы получить право не отвечать на вопрос о происхождении множественности и различий, Пармениду пришлось показать иллюзорность последних, а также иллюзорность самого процесса «происхождения». Таким образом, концепцию Парменида в логическом смысле допустимо рассматривать как попытку уйти от трудной или вообще неразрешимой проблемы происхождения множественности из единого начала.

Наша высокая оценка Парменида по сравнению с рассмотренными выше философами отнюдь не означает, что в его аргументации нет слабых мест. Приведём некоторые из наиболее значимых проблем, которые могут быть выявлены в рассуждении Парменида.

(1) *Как можно мыслить сущее в качестве чего-то абсолютно единого, в качестве того, в чём нет никаких различий, если любая мысль наделяет мыслимое некоторыми предикатами, а значит, вносит различия в абсолютно единый мыслимый объект?*

(2) *Как мы можем позволить себе высказывание «сущее существует», если сущее является чем-то абсолютно единым? Действительно, если «сущее существует» и «существует» является тем же самым, что и «сущее» (если это не так, то мы вносим в сущее различие, что недопустимо), то суждение кажется бессмысленным. Аналогичные трудности возникают при попытке ответить на вопрос: существует ли преддицируемое сущему как чему-то абсолютно единому существование (= первое существование)? При положительном ответе мы, если первое существование не тождественно своему существованию (= второму существованию), плодим сущие до бесконечности или, если первое существование тождественно второму существованию (что избегает неприемлемого внесения множественности в сущее), то непонятно, как можно мыслить суждение «существование существует»; при отрицательном ответе – ничего не существует).*

(3) Наконец, учёт того обстоятельства, что акт мышления невозможен без наличия мыслимого субъекта, ввергает нас в дополнительные трудности. Действительно, рассмотрение такого мыслимого объ-

екта, как иного по отношению к мыслящему субъекту, наделяет объект множественностью, что для такого объекта недопустимо. Итак, кратко проблему можно сформулировать так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект не тождественен объекту?*

Однако принятие отличия мыслящего субъекта от мыслимого объекта, по-видимому, не соответствует точке зрения Парменида. Действительно, поскольку мышление не существует без мыслящего субъекта, то мыслящий субъект существует. Поскольку нет множественности сущих, его мышление может быть направлено только на него самого. Но как возможно мышление мыслящим субъектом не своего образа, но именно самого себя?

Аналогичная проблема связана с удостоверением в истинности суждения «мысль существует» актом своего мышления. «Любая мысль существует» принимается из-за интуитивной ясности «эта мысль существует». Это означает, что мысль должна ссылаться на саму себя не как на знак или образ мысли, а как на саму мысль, что является проблематичным, по Плотину. В этом случае проблема формулируется так: *как возможно наделение мысленными характеристиками не знака или образа своей мысли, а самой своей мысли?*

Таким образом, получается, что рассмотрение мыслимого объекта как того же самого, что и мыслящий субъект, приводит к затруднениям. Более того, даже само наделение такого объекта тождеством с чем-либо (в частности, с мыслящим субъектом) делает объект множественным, что недопустимо. Поэтому проблему кратко можно сформулировать так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект тождественен объекту?*

В целом третья апория может быть сформулирована так: *как может некоторый познающий субъект мыслить некоторый абсолютно единый объект, если субъект тождественен объекту или является иным по отношению к нему?*

Кратко укажем, в каком смысле претензии, которые можно предъявить к учению Парменида, логически возможно рассматривать как стимулы для создания других философских концепций. Мы видели, что Парменид пытается строго помыслить сущее, и оказывается, что оно должно быть совершенно недифференцированным. Но уже Платону становится ясным, что акт мышления всегда подразумевает существование различий. Значит, сущее дифференцировано. Это приводит к немыслимости сущего; следовательно, если оставить неприкосновенной посылку Парменида, «*всё сущее мыслимо*», то сущее окажется непознаваемым. Таким образом, тщательное продумывание рассуждения Парменида ведёт к полному скептицизму, что нехорошо само по себе,

а также из-за самопротиворечивости скептицизма: предиктивное сущему непознаваемости столь же незаконно, что и любое другое предиктивное.

Такой вывод не удовлетворяет ни Платона, ни последующих философов. Плотин всё-таки пытается обосновать некоторый способ познаваемости сущего, учитывая аргументацию Парменида, её следствия и приведённые выше три проблемы. Для этого Плотин вносит изменения в посылки рассуждения Парменида. Он вводит «сверхмысленный» способ постижения единственного недифференцированного сущего – Единого. Для этого ему приходится трансформировать посылки Парменида. Плотиновскую трансформацию посылок Парменида можно описать следующим образом. «Всё сущее мыслимо» переходит в «*всё сущее познаваемо*». А «*мысль существует*» (иначе говоря, «всё мыслимое существует») переходит в «*все познавательные акты в какой-то степени существуют*».

Благодаря этому познание Единого у Плотина оказывается допустимым, несмотря на то что это познание происходит некоторым «сверхмысленным» способом. Такой способ можно было бы назвать интуицией, не вносящей различий в познаваемое.

Рассматривая инаковость как что-то мнимое или полностью лишённое существования, Плотин следует Пармениду. Однако, поскольку мышление невозможно без различений, то нечто абсолютно единое само по себе немислимо – здесь Плотин уже отходит от Парменида, или, если угодно, идёт дальше него в прослеживании выводов из парменидовских предпосылок. Так как не-сущая инаковость немислима, то также оказывается невозможным помыслить что-либо множественное (как и у Парменида). Однако множественное в какой-то мере всё-таки существует – в той мере, в которой оно не множественно, а едино (здесь Плотин опять отходит от Парменида). Таким образом, множественное в какой-то мере существует, но никакого процесса происхождения его из начала не существует.

Мы можем сказать, что если приведённый способ рассуждения может рассматриваться как плотиновский способ обоснования единственности и безопасности Единого, то можно сделать вывод, что Плотин занимался обоснованием того же тезиса, который обосновывал и Парменид, причём делал это более утончённо и правдоподобно. Плотиновское учение о Едином тогда представляет собой попытку спасти возможность мышления и познания от критических замечаний, которые можно выявить при дошальной проверке аргументации из поэмы Парменида. Делается это через введение недискурсивного мышления, «сверхмышления» Единого.

Разумеется, решение Плотина не является окончательным. Хотя и Единое, и инаковость у Плотина не мыслятся, их статус различен, только первое в каком-то смысле познаваемо через «сверхмышление» и

существует. Сущее = мир Ума мыслится, но в силу немыслимости Единого (даже пытаясь мыслить Единое, Ум мыслит только себя самого), которое наделяет Ум существованием, Ум не может рассматриваться как *полностью* познающий себя, то есть даже его, «высшее» по сравнению с человеческим в чувственном мире, мышление, является несовершенным. Плотин, в отличие от Парменида, осознаёт, что в любом акте мышления имеется инаковость. При всей иллюзорности инаковости, мышление нельзя выбросить из философского построения, ибо без него невозможно показать необходимость «сверхмышления», да и невозможно говорить ни о терминах, ни о суждениях, ни о рассуждениях. И Плотин опирается на мышление как на то, что предоставляет ему несомненное положение о существовании чего-то, хотя мышление не даёт истины в последней инстанции, оно является не самым совершенным способом познания, так как оно не способно строго ответить на вопрос: чем именно является мыслимое? *Необходимость опираться в своём рассуждении на обычное дискурсивное мышление (и на факт существования мысли), которое исходя из посылок его системы не является адекватным способом познания, является одной из главных проблем философии Плотина* (оценка валидности платиновских подходов к её решению не является задачей настоящего исследования), породившей многие последующие философские дискуссии. Действительно, если Плотин принимает те приведённые выше посылки, которые мы приписываем ему, то он полагает их истинными. Но ни одно из рассудочных суждений, из-за присутствующей в нём не-сущей инаковости, не является полностью истинным. Суждение «мысль существует» частично истинно. Но и суждение «мысль в какой-то мере существует» тоже частично истинно, равно как и противоположное, следовательно, сохранение истинности в дедукции теряет смысл. Так что заключение от существования в некоторой степени мысли к существованию Единого не является строгим. Поэтому платиновское решение вряд ли может быть признано окончательным. Но видно, что и указанная проблема, и рассмотренные выше платиновские ходы мысли вообще, можно представить как попытки разрешить проблемы, возникающие при продувании рассуждения Парменида.

Другими словами, платиновское «сверхмышление» представляет собой один из способов уйти от проблемы происхождения инаковости, но этот способ порождает другую весьма трудную проблему: не только не-сущее (как у Парменида), но также и сущее оказывается немыслимым. Следовательно, мышление оказывается способным только указать на свои пределы (а точнее говоря, на свою невозможность), на свою неспособность мыслить что-либо сущее. Следовательно, утверждение, что мышление существует, или что сущее существует, или является единым, оказывается незаконным. Тем самым предложенная реконструкция системы

Плотина приводит к предельному скептицизму, а предельный скептицизм самопротиворечив, ибо, если дано, что любой акт мышления незаконен, то утверждение «суждение X незаконно» является актом мышления, который сам незаконен. Плотин пытается показать, что к таким неутешительным выводам приводит только дискурсивное мышление, тогда как недискурсивное мышление может мыслить сущее, но, взамен, это мышление само является дискурсивно неопишесмым, ибо в нём нет инаковости, а значит, нет и различия мыслящего и мыслимого, необходимого для дискурсивного мышления. Таким образом, проблема рационального мышления сущего у Плотина не решена; взамен её решения мы находим у Плотина доводы в пользу того, что дискурсивное мышление не является наиболее совершенным видом мышления.

В качестве заключения мы могли бы представить сугубо логическое задание тех или иных проблем как иллюстративный материал для дисциплинарной метафизики. На наш взгляд именно так должен выглядеть «сухой остаток» – логическая формулировка базовых философских проблем, которые предпоставлены любому дальнейшему ходу философских рассуждений.

1. Гносеологические проблемы.

1.1. Являются ли ощущения единственным источником нашего познания?

Положительный ответ на этот вопрос подразумевает принципиальную невозможность выхода за пределы наличных ощущений, а значит, и ответа на вопросы, поставленные выше. Бесконечен ли мир во времени и пространстве? Порожден ли мир? Детерминированы ли события в мире? Кроме того, без помощи разума мы не будем способны сравнить ощущения, вычленив в них нечто единое; ощущения тогда каждый раз новые и уникальные, а это значит, что мы не можем прорваться к чему-то неизменному, о котором мы только и можем иметь знание. Ведь познаваемое должно оставаться самим собой в процессе нашего познания и, кроме того, наше мышление невозможно без наличия в наших суждениях чего-то единого. Если же признать, что наши ощущения сами по себе еще не дают нам достоверного знания, то возникает вопрос:

1.2. Каким образом мы познаем то, что скрывается за ощущениями?

При ответе на этот вопрос можно исходить из двух предпосылок.

1.2.1. Мы познаем неявное с помощью разума (ума) и ощущений.

Здесь предполагается, что имеется нечто, не воспринимаемое чувствами непосредственно, составляющее внутреннюю сторону явлений, или благодаря чему явления и могут быть объяснены. Тогда возникает вопрос: каким образом нечто неощутимое может приводить к ощущениям? И наоборот: откуда происходят и как обосновываются наши мыслительные конструкции? Вообще, как можно обосновать то, что

наши мыслительные конструкции совпадают с сущим? Досократики не дали исчерпывающих ответов на эти вопросы.

1.2.2. Мы познаем неявное с помощью только разума (ума).

Логически безупречно эта позиция представлена у Парменида: ощущения незначимы, существует только то сущее, которое мы способны непротиворечиво мыслить. Однако мы уже указывали на недостатки такого подхода.

1.2.3. Мы познаем неявное некоей интуитивной способностью, позволяющей познать то, что недоступно ни чувственному, ни рациональному познанию.

Это мистическая позиция. Под «неявным» здесь, как правило, подразумевается не «обыденное» познание повседневных вещей, а познание «абсолютного», причины, структуры, функционирования и цели всего мира. Недостатком подобного познания является его невыразимость в рациональных понятиях. Следовательно, его невозможно и обсуждать: для мистической позиции, строго говоря, невозможно ни сформулировать проблемы, ни представить их решения. Так что эта позиция как бы «выпадает» из реконструируемой нами структуры проблем в философии досократиков.

Таковы, в общих чертах, гносеологические проблемы, порождаемые попыткой «построить неявное на основании явного». Однако реализовать такую попытку невозможно без признания и того, и другого в каком-то смысле существующим, ведь высказывать и познавать можно нечто сущее. К неявному мы отнесли рассуждения, а к явному – ощущения. Но что значит «быть явным ощущаемым» и «быть неявным мыслимым»? Если «ощущаемое» и «мыслимое» существуют в одинаковом смысле и в одинаковой «степени», а также если «ощущаемое» имеет преимущество, то зачем познавать неявное? Если же «мыслимое» имеет преимущество, то как можно заключать от «неподлинного» к «подлинному»? И здесь мы приходим к онтологическим проблемам, переходя от вопроса о способах познания сущего к вопросу о природе этого сущего.

2. Онтологические проблемы.

Многообразие сущего затрудняет его познание и заставляет смещать акценты с природы сущего на природу возникновения сущего, или начало. Иначе говоря, чтобы познание было успешным, мы должны уловить единство и общность в многообразии сущего, что в построениях досократиков обеспечивает первоначало.

2.1. Порождено ли сущее?

2.1.1. Сущее не порождено.

Ответ «нет», можно сказать, означает отказ от причинного объяснения существования мира вообще. Вряд ли такое положение можно назвать удовлетворительным, если оно не сопровождается обоснованием невозможности причинного объяснения.

С другой стороны, такой ответ имеет преимущество: не нужно выстраивать довольно шаткую концепцию «родителя сущего», когда о нем ничего не известно. Существование может пониматься как противостояние противоположностей, что обеспечивает устойчивость мира в целом. Здесь мы видим весьма значимую концепцию существования: существовать – значит противостоять своей противоположности (или иному вообще). Но легко понять, что возгоранию противоположно затухание, дружбе – вражда, сгущению – разрежение, выделению – слияние и пр. Но что противоположно единичным сущим? Ответ досократиков – общее, но оно есть нечто неопределенное. Как тогда возможно соотношение неопределенного начала и определенного сущего? Каковы аспекты этого неопределенного и что в нем придает определенность вещам, в результате чего они оказываются существующими? На эти вопросы мы не находим ответа у досократиков.

Можно интерпретировать «нерожденность» сущего и как «иллюзорность» сущего. Тогда некое вечно сущее «начало» содержит в себе то, что есть как бы неявная сущность по отношению к иллюзорным явлениям, которые явлены нам. Но они не дают нам возможности корректно познать «начало», так как каждое из явлений (воспринимаемых нами сущих, противоположностей и пр.) составляет лишь одну грань «бесконечногранного» «истинно сущего» «начала». Представленная интерпретация затрагивает серьезные гносеологические проблемы, о чем мы говорили в соответствующем разделе.

Попытка обоснования невозможности причинного объяснения существования мира может основываться на анализе понятий «сущее» и «не-сущее». Для того, чтобы нечто было порождено, оно должно произойти от другого сущего. Если же под «нечто» понимается все сущее, то оно может быть порождено лишь «не-сущим». Последнее противоречит положению: «Из ничего не может возникнуть ничего». Названное положение, в свою очередь, обосновывается тем, что «то, что не существует» «нельзя ни высказать, ни помыслить».

Знаменитое положение «одно и то же – мышление и то, о чем мысль», можно интерпретировать как еще одну концепцию существования: «существовать – значит быть мыслимым». Здесь мы можем видеть альтернативу сенсуалистической концепции, которая гораздо позднее оформилась в известном положении – «существовать – значит быть воспринимаемым», так как «истинно сущее» трактуется как «мыслимое», то есть как нечто противоположное «чувственно воспринимаемому». Этот подход логически строен, но в его рамках остается непонятным, почему все-таки нам кажется существующим такое явление, как чувственное восприятие. Наши ощущения свидетельствуют нам не только о множественности сущего, но и о наличии движения среди него – тогда как из несуществования не-сущего следует единство сущего,

его неподвижность и безначальность. Поэтому, если мы провозглашаем мнимость чувственных данных, мы все-таки должны объяснить их происхождение. Это приводит нас к апориям, связанным с пониманием движения и изменения (см. ниже).

2.1.2. Сущее порождено.

Рациональным моментом в таком ответе является стремление дать причинное объяснение существованию сущего. Однако сразу же возникает вопрос:

2.2. Каким является «начало» всего сущего: единым, множественным, ограниченным или беспредельным?

Исходным пунктом для рассуждений будут являться два тезиса, выражающие, скорее, предфилософскую проблематику генетизма, чем досократовскую:

2.2.1. Начало порождено.

Но подобное «начало» не является «началом всего», а значит, для объяснения существования всего сущего его недостаточно, кроме того, в представленном мифологическом варианте генетизма мы не получаем ответа на вопрос о том, почему наше начало порождает и почему оно было порождено?

2.2.2. Начало не порождено.

Если мы принимаем, что начало не порождено, то мы, вероятно, должны принять вечность начала. В этом случае возникают вопросы о том, отлично ли существование начала от существования порождаемого им сущего, обладает ли оно вообще статусом существования, и опять, почему оно порождает?

Таким образом, здесь появляется «проблема первоначала», или «проблема соотношения единого-многого». Если первоначало одно и единое, то разве можно так мыслить исхождение из него множества сущих, чтобы его единство сохранялось? Сущее может представлять собой начало в различных состояниях, «формах». Но в этом случае возникает следующий вопрос: почему начинается процесс затвердевания, испарения и пр. «исходного начала», по-видимому, абсолютно однородного, ведь еще нет ничего, что могло бы сделать какую-либо его часть более теплой, холодной и пр., чем другие? Есть и еще один вопрос: если первоначало всего именуется «водой», «огнем», «воздухом» и т. д., то, очевидно, оно имеет нечто общее с водой или другими стихиями, известными всем на опыте. Но тогда нет умозрительных оснований для того, чтобы признать первоначало именно водой (или другими стихиями), а не чем-либо другим. И еще: как обосновать, что вода (или другие стихии) действительно являются первоначалом, то есть что она сама не происходит от чего-либо?

Чтобы ответить на эти вопросы, можно положить в качестве первоначала некое «беспредельное», которое не более похоже на какую-

либо чувственно воспринимаемую вещь, чем на другую. В этом случае второй вопрос снимается. Процесс выделения противоположностей запускается самой «природой» первоначала как «беспредельного». Также беспредельность начала помогает обосновать невозможность порождения такого начала, ведь у беспредельного не может быть начала.

Здесь имеет место следующее затруднение. Если первоначало беспредельно, то оно ничем не ограничено; то, что ничем не ограничено, является неопределенным; то же, что является неопределенным, не может быть сущим, так как сущее, во-первых, определено хотя бы в том отношении, что оно существует и, во-вторых, сущее не может быть тождественным чему-либо иному по отношению к нему (условие мыслимости сущего), то есть сущее должно быть достаточно определенным, чтобы отличаться от иного; итак, «беспредельное» не существует, или есть не-сущее. А значит, оно не может мыслиться и не может быть началом чего-либо.

И в том случае, если мы признаем порожденность сущего неким «началом сущего», и в том случае, если мы не признаем порожденность сущего, утверждая, что оно существует вечно, можно задать следующий вопрос.

2.2. Существует ли движение (изменение) и множественность сущего?

Мы видели, чем плох отрицательный ответ на этот вопрос. Но для того, чтобы «спасти движение», необходимо обосновать «несплошность» сущего, например, обосновав наличие пустоты, которая тоже является существующей. Однако, насколько нам известно, исчерпывающего обоснования наличия пустоты представлено не было. Кроме того, даже если мы закроем глаза на доводы Парменида, проблема объяснения движения все равно останется: ведь в этом случае требуется указать на причину движения. Поставленная проблема не была решена досократиками и осталась в наследство последующим поколениям философов.

2.4. Является сущее случайным или необходимым или управляется некоторым разумным началом – Промыслом (Логосом, Умом, Богом или каким иным)?

Пусть сущее не рождено. Однако бездоказательное провозглашение такой позиции может быть расценено как отказ от причинного объяснения существования мира вообще. Лишь философы элейской школы пытались логическими средствами обосновать нерожденность сущего. Из положения «лишь сущее есть, не-сущего нет» можно исключительно логическим путем вывести непорожденность сущего и его неподверженность гибели, отсутствие в нем границ, тождество его с мыслью о нем и пр. Здесь имеет место «логический детерминизм»: сущее с ло-

гической необходимостью таково, каким оно было описано. Однако такой подход слишком сильно расходится с данными чувств и ожиданиями от философского рассуждения.

Если все в мире детерминировано, то невозможно говорить о человеческой свободе, а значит, любые моральные нормы становятся бессмысленными. Кроме того, следует обосновать, почему то, что кажется нам свободным выбором, не является таковым. Преимущество же детерминизма заключается в том, что он обосновывает возможность познания мира. Фатализм неудобен, прежде всего, тем, что он вводит некое управляющее начало мира, правящее разумно или нет, обосновать существование которого исходя из существования мира и того, что в нем происходит, невозможно: все происходящее может объясняться лишь с помощью «естественных причин» (и, возможно, «свободной воли» человека). Если же мы провозглашаем, что движение в мире является следствием случайных процессов, то мир становится непознаваемым, а сведение человеческой свободы к этим отклонениям, так же как и детерминизм, делает моральные заповеди бессмысленными.

В целом, мы можем сказать, что как признание наличия Промысла, так и отрицание этого не должно, по-видимому, исходить из интерпретации наблюдений за событиями в мире. Любое событие можно объявить как естественным следствием других событий, так и следствием деятельности Промысла. При этом первый подход имеет некоторое преимущество как «не умножающий сущности».

Если же сущее порождено, то к названным вопросам добавляется еще один: совпадает ли «порождающее начало» мира с «управляющим началом» (если оно вообще существует)? Возможна ситуация, когда мы признаем «порождающее начало» мира, но отказываем в существовании «управляющему началу».

Список литературы

- Burnet E. (1914) *Greek Philosophy*. Part I: Thales to Plato (London)
- Cherniss H. (1964) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (New York: Octagon Books Inc.).
- Curd P. (2004) *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Parmenides Publishing)
- Diels H., Kranz W., hrsgs. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann)
- Hussey E. (1999) "Heraclitus", A. A. Long, ed. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Universtity Press) 88–113
- Kahn Ch. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, Columbia University Press)
- Mansfeld J. (1986) *Die Vorsokratiker*, Bd. I–II (Stuttgart)
- Marcovich M. (1967) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida, Venezuela: Los Andes University Press)

- Owen G. E. L. (1986) "Eleatic Questions", M. Nussbaum, ed. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press) 3–26
- Plotinus (1951–1973) *Plotini opera*, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, T. I–III (Leiden: Brill)
- Plotinus (1966–1988). *Enneads*. With an English translation by A. H. Armstrong. (The Loeb Classical Library), vols. 1–7 (Cambridge, MA, London: Harvard University Press)
- Roochnik D. (2004) *Retrieving the Ancients: An Introduction to Greek Philosophy* (Malden, MA: Blackwell)
- Schofield M. (2002) "Leucippus, Democritus and the *ou mallon* Principle: An Examination of Theophrastus *Phys. Op. Fr. 8*", *Phronesis* XLVII.3, 253–263
- Zeller E. (1923⁷) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T. I.I (Leipzig)
- Арним Г., фон (1910) *История античной философии* (Санкт-Петербург)
- Виндельбанд В. (1995) *История древней философии* (Киев)
- Вольф М. Н. (2005) «Структура проблемы "начала" в философии Анаксимандра по доксографическим свидетельствам», *Гуманитарные науки в Сибири*, 1, 33–36
- Вольф М. Н. (2006а) «Гносеологическая позиция Гераклита как средство реконструкции его доктрины начала», *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»*, 4.1, 104–112
- Вольф М. Н. (2006б) «О трех базовых антитезах онтологии Гераклита», *Гуманитарные науки в Сибири*, 1, 22–26
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2004) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии как способ выявления специфики ее рациональности», *Вестн. Самар. гос. ун-та*, 33 (3), 29–36
- Гегель Г. Ф. В. (2001) *Лекции по истории философии* (Санкт-Петербург: Наука)
- Гомперц Т. (1999) *Греческие мыслители* (Минск: Харвест)
- Горан В. П. (1984) *Необходимость и случайность в философии Демокрита* (Новосибирск: Наука)
- Горан В. П. (2003) «Ионийская философия: опыт проблемного анализа», *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия»* 1.1, 122–133
- Кант И. (1963–1967) *Сочинения*, т. 1–4 (Москва: Мысль)
- Лебедев А. В., изд. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики (Москва: Наука)
- Лурье С. Я., изд. (1970) *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования* (Ленинград: Наука)
- Рассел Б. (1994) *История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. В 2-х тт. (Новосибирск: Изд-во НГУ)
- Риккерт Г. (1922) *Философия жизни* (Петербург)
- Рорти Р. (1994) «Историография философии: четыре жанра», *Рассел* 1994, II, 331–391
- Хайдеггер М. (1993) *Время и бытие: статьи и выступления* (Москва: Республика)

ПЕРЕВОДЫ

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ КОРПУС О НЕДЕЛИМЫХ ЛИНИЯХ (ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ)

От переводчика

Небольшой трактат *О неделимых линиях* традиционно включается в корпус сочинений Аристотеля. Его автором принято считать Теофраста, преемника Аристотеля по перипатетической школе. Во всяком случае Диоген Лаэртский (V, 42) упоминает трактат под таким именем в списке сочинений Теофраста.

Обсуждаемые в трактате *О неделимых линиях* проблемы тесно связаны с вопросами, рассматриваемыми Аристотелем в *Физике* (VI, 1–3) и в трактате *О возникновении и уничтожении* (I, 2). Делимы ли пространство и время до бесконечности? Или же существует предел такого деления, и всякая непрерывная величина в итоге делится на последние неделимые? Если длина делима до бесконечности, то что останется, если мы поделим её повсюду? Сравнительный анализ всех этих сочинений показывает, что автор трактата стоит на тех же позициях, что и Аристотель, и пользуется той же терминологией; а некоторые отрывки трактата совпадают с двумя другими указанными сочинениями дословно.

О мельчайших неделимых телах учили древние атомисты во главе с Демокритом. Противоположное атомистическим воззрениям учение о бесконечной делимости сущего было выставлено Анаксагором, утверждавшим, что «у малого нет наименьшего, но всегда ещё меньшее (ибо бытие не может перестать быть путём деления)» (DK 59 B3). Учение Анаксагора составило теоретическую основу классической древнегреческой геометрии, с её теорией несоизмеримых величин, обобщающей открытый пифагорейцами факт несоизмеримости стороны и диагонали квадрата.

Наличие развитой математической теории несоизмеримых не мешало Платону вновь постулировать существование неделимых линий. Аристотель замечает в *Метафизике*: «Платон... началом линии часто называл неделимые линии» (992a20). Учение Платона о неделимых линиях излагалось только изустно; мы о нём практически ничего не знаем. Можно предположить, что это учение было достаточно изощрённым; последние неделимые могли быть в нём не материальным результатом конечного числа делений, но мыслимым пределом бесконечного деления. Однако никаких достоверных свидетельств об этом учении у нас всё-таки нет.

Прокл в *Комментарии к Государству Платона* (II, 27₁₋₂₂) утверждает, что неделимые линии ввёл в рассмотрение не Платон, а его ученик Ксенократ. Думается всё же, что Прокл здесь выгораживает Платона, отрицая его причастность к столь сомнительному с его точки зрения учению; в этом вопросе скорее прав Аристотель, лично слушавший Платона.

Трактат *О неделимых линиях* носит «диспутационный» характер. В нём рассматривается ровно один вопрос – существуют ли неделимые линии. При этом сначала приводятся разнообразные доводы в пользу существования таких линий, а затем – опровержения этих доводов. Пересказывать здесь содержание всей этой полемики нет необходимости: всё вполне ясно и из самого текста.

Перевод трактата выполнен по изданию: De lineis insecabilibus, ed. I. Bekker, *Aristotelis opera*, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831; repr. De Gruyter, 1960. Исправления текста учтены по изданию: *The complete works of Aristotle*, ed. J. Barnes, vol. 2. Princeton Univ. Press, 1984.

А. И. Щетников

Аристотелевский корпус. О неделимых линиях

[Доводы в пользу существования неделимых]

(968a) Существуют ли неделимые линии (ἄτομοι γραμμαί), и вообще, имеется ли во всяком количестве нечто, не имеющее частей (τι ἀμερές), как говорят некоторые? Ведь где имеются многое и большое, там есть и противоположные им немногое и малое¹; и если почти бесконечное деление (5) присуще скорее многому, чем немногому, то ясно, что немногое и малое будут допускать лишь конечное деление. Но если деления конечны, обязательно найдётся некая не имеющая частей величина. Тогда во всяком [количестве] будет содержаться нечто не имеющее частей, поскольку оно и немногое, и малое.

Далее, если имеется идея линии, и если (10) идея первична по отношению к соимённым с ней вещам, и если часть по природе первична по отношению целому, то тогда линия сама по себе (αὐτὴ ἡ γραμμὴ) оказалась бы нераздельной. Но точно так же и квадрат, и треугольник, и другие фигуры, и вообще всякая плоскость и тело сами по себе; а иначе окажется, что у них есть нечто первичное.

Далее, если имеются телесные (15) элементы (σώματος στοιχεῖα), и для элементов нет ничего первичного, и часть первична по отношению к целому, то тогда огонь и вообще все телесные элементы будут

¹ Многое (τό πολύ) и немногое (τό ὀλίγον) – в дискретных количествах, большое (τό μέγα) и малое (τό μικρόν) – в непрерывных величинах.

нераздельными; стало быть не только в мыслимом, но и в чувственно воспринимаемом есть нечто не имеющее частей ².

Далее, согласно рассуждению Зенона, обязательно должна иметься некая не имеющая частей величина; ведь (20) невозможно за конечное время прикоснуться к бесконечному, если прикасаться поочерёдно; между тем движущееся тело обязательно пройдёт сначала половину; а у не лишённого частей всегда имеется половина. Но даже если тело, переносимое вдоль линии, прикоснётся к бесконечному за конечное время, и если более быстрое тело проходит за то же самое время большее расстояние, и если быстрее всего движение мысли, то мысль тем более может поочерёдно прикоснуться к бесконечному (968b) за конечное время. Но поочерёдное прикосновение мысли – это счёт, поэтому оказывается возможным пересчитать бесконечное за конечное время. Но это невозможно, а потому существует неделимая линия.

Далее, из того, что (5) говорят математики, тоже следует существование неделимой линии. Они утверждают, что соизмеримые [величины] суть те, которые измеряются одной и той же мерой ³; но если имеютя соизмеримые, то все они измеримы. Тем самым имеется длина, которой измеряются они все ⁴. И она по необходимости будет неделимой. Ведь если бы она была делимой, её части (10) тоже были бы мерой: ведь они соизмеримы с целым. К примеру, половина такой меры бралась бы удвоенное число раз. Но поскольку это невозможно, такая мера должна существовать. Но таковы и измеримые этой мерой единицы: сходно с линиями, составленными из частей, они состоят из того, что не имеет частей.

² Предыдущий довод, в котором шла речь о самой по себе линии (= идее линии), принадлежит Платону, этот же – Демокриту. Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* (316a6–14): «Те, кто лучше знают природу, скорее могут делать предположения о первоначалах, позволяющих вместе связать многое. А те, кто предаются пространному рассуждению и не созерцают сущего, легко обнаруживают узость своих взглядов. На основании этого легко понять, сколь отличны друг от друга изучающие природу и занимающиеся рассуждениями. Существование неделимых величин одни доказывают тем, что в противном случае, по их словам, сам по себе треугольник (αὐτοτρίγωνον) был бы многим, Демокрит же убедился в этом, по видимому, на основании относящихся к делу физических доводов».

³ Евклид, *Начала*, кн. X, опр. 1.

⁴ Это конечно же софизм. Для конечного множества попарно соизмеримых линий общая мера, безусловно, существует; однако это рассуждение не переносится на бесконечное множество попарно соизмеримых линий. Так, во множестве линий, длины которых суть 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, ... , любые две линии соизмеримы между собой, однако все линии общей меры не имеют.

Это же верно и для плоскостей ⁵. (15) Ибо те из них, что построены на рациональных линиях, соизмеримы между собой; а потому их общая мера не будет иметь частей. Ведь если бы от такой меры была отсечена установленная и определённая линия, она не была бы ни рациональной, ни иррациональной ⁶, и не относилась бы ни к одному из ныне названных [видов], не будучи биномиалью ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\omicron\mu\eta\nu \acute{\epsilon}\kappa \delta\upsilon\omicron\iota\nu$) ⁷. (20) У таких линий вовсе не было бы своей природы, однако между собой они были бы рациональными и иррациональными.

[Доводы против существования неделимых]

Прежде всего, вовсе не обязательно, чтобы то, что допускает бесконечное число делений, не было малым или немногим. Ведь место или величину и вообще что-либо непрерывное мы называем малым, а там, где это нужно, говорим о немногом. (25) И мы не утверждаем, что оно допускает бесконечное число делений.

Далее, если они находятся в составной линии, эти неделимые называют (969а) малыми, и они содержат бесконечно много точек. Но когда линия допускает деление в точке, причём равным образом в любой из них, она вся имеет бесконечное деление и не является неделимой. Некоторые из них состоят во многих и бесконечных отношениях. Но всякая линия допускает деление (5) в любом из этих отношений, ибо она не является неделимой.

Далее, поскольку большое составлено из малых, либо большое будет ничем, либо то, что допускает конечное деление, не будет большим. Ведь деление целого подобно делению частей. Правдоподобно ли, чтобы малое допускало конечное деление, (10) а большое – бесконечное? Но ведь именно на этом они настаивают. Ясно, что малое и большое называются так не потому, что допускают соответственно конечное и бесконечное деление. И глупо утверждать, что поскольку в числах «немногое» допускает конечное деление, то тем самым и в линиях малое будет таким же. Ведь [числа] порождаются из не имеющего частей, (15) и существует некое начало чисел, и всякое не бесконечное допускает только конечное деление; но для величин дело обстоит иначе.

⁵ Здесь под плоскостями ($\acute{\epsilon}\pi\iota\lambda\acute{\epsilon}\delta\omicron\iota$) подразумеваются прямоугольники.

⁶ Евклид, *Начала*, кн. X, опр. 3: «Назовём заданную прямую рациональной ($\rho\eta\tau\acute{\eta}$), а соизмеримые с ней, как линейно и в квадратах, так и только в квадратах, будем называть рациональными, несоизмеримые же с ней – иррациональными ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$)».

⁷ Определение биномиали см. Евклид, *Начала*, кн. X, определения вторые. Автор трактата выказывает здесь некоторое знакомство с классификацией иррациональных, изложенной в X книге *Начал* и приписываемой Теэтету.

Те, кто выводит неделимые из эйдосов, подрывают предложенную аксиому о существовании идей и тем самым разрушают принятое. Ведь посредством таких доводов разрушаются (20) эйдосы.

И ещё, глупо настаивать на том, что телесные элементы не имеют частей. Ведь хотя некоторые и утверждают это, при рассмотрении выясняется, что здесь взято первоначально принятое (τὸ ἐξ ἀρχῆς)⁸. И чем более мы убеждаемся, что здесь взято первоначально принятое, (25) тем более выясняется, что тело и длина делимы и по массе (ὄγκος), и по протяжённости.

Что касается рассуждения Зенона, он не утверждает, что переносимое тело соприкасается с бесконечным за конечное время в одном и том же смысле. Ведь о времени и длине говорят и как о бесконечных, и как о конечных, (30) и допускают соответствующее деление⁹. И мысль не соприкасается с бесконечным поочерёдно, пересчитывая его, даже если предположить, что мысль всё-таки соприкасается с бесконечным. Это равным образом невозможно: ведь движение мысли (969b) не является непрерывным и лежащим в основании, в отличие от переносимых [тел]. И даже если принять возможность такого движения, оно не будет счётом: ведь когда считают, делают паузы. Но нелепо, когда ты не можешь распутать рассуждение и оказываешься рабом (5) своей слабости, и обманываешь себя ещё сильнее, помогая своему бессилию.

А когда о соизмеримых линиях говорят, что все они измеряются одной и той же, это полнейшая софистика, и она несколько не согласуется с основаниями, принятыми математиками. Ведь они этого не постулируют и (10) не применяют. Более того, противоречиво утверждать, что все линии соизмеримы, и что все соизмеримые имеют общую меру. Такие попытки согласовать свои утверждения и мнение математиков с помощью спорного и софистического рассуждения являются смешными и (15) вовсе бессильными. Бессилие здесь заключается во многом, и парадоксов и опровержений им никак не обойти.

Далее, неуместно поддаваться рассуждениям Зенона и создавать неделимые линии от отсутствия возражений; уже потому, что прямая

⁸ Логический термин, введённый Аристотелем для обозначения порочного круга в рассуждениях.

⁹ Ср. Аристотель, *Физика* (233a21–31): «Ошибочно рассуждение Зенона, в котором предполагается, что невозможно пройти бесконечное или поочерёдно прикоснуться к бесконечному в конечное время. Ведь длину и время называют бесконечными, как и вообще всякое непрерывное, или в отношении деления, или в отношении концов. И вот, бесконечного по количеству нельзя коснуться в конечное время, а по делению – можно, ведь само время бесконечно именно так. И вот, удаётся бесконечное пройти в бесконечное, а не в конечное, и коснуться бесконечного бесконечным, а не конечным».

линия, производящая полукруг, в своём движении обязательно (20) должна коснуться бесконечного [количества] промежуточных дуг и интервалов; но ведь так производится весь круг, и тем самым необходимо, чтобы было пройдено больше полукруга. Исходя из других теорий, имеющих дело с линиями, следует отказаться от допущения, что движение (25) может производиться так, чтобы сначала не выпадало промежуточного. Таких общепринятых [доводов] более чем достаточно. Ясно, что такими рассуждениями существование неделимых линий нельзя ни доказать с необходимостью, ни правдоподобно обосновать. А из дальнейшего это станет ещё яснее.

Во-первых, это согласуется с тем, что доказали и постулировали (30) математики, и пренебрегать справедливыми доводами не следует. Ведь ни определение линии, ни определение прямой не применимы к неделимой, поскольку последняя не лежит между и не имеет середины¹⁰.

Во-вторых, тогда все линии (970a) будут соизмеримыми. Ведь все линии будут измеряться неделимыми, – соизмеримые как по длине (μήκει), так и в квадратах (δυνάμει). Но все неделимые соизмеряются по длине, поскольку они равны, а тем самым и в квадратах. Если так, то квадрат будет делимым.

Далее, поскольку приложением к длине производится ширина¹¹, тем самым [площадь], равная [квadrату], построенному на неделимой и однофутовой [линии], будучи приложенной к двухфутовой [линии], произведёт ширину, меньшую не имеющей частей: ведь она будет меньше той, что приложена к неделимой.

(10) Далее, из трёх данных прямых составляется треугольник, поэтому он составится и из неделимых. Но во всяком равносоставленном треугольнике перпендикуляр падает на середину, и в случае неделимых тоже.

Далее, пусть в квадрате не имеющей частей [линии] проведена [диагональ] через середину, и [на неё из вершины] опущен перпендикуляр. Квадрат на стороне [будет равен] квадратам на перпендикуляре и на половине диагонали, и он не будет наименьшим. И площадь [квadrата] на диагонали не будет удвоенной [площадью квадрата] на неделимой. Ведь если [из диагонали] вычтешь равное [стороне], то ос-

¹⁰ Евклид, *Начала*, кн. I, опр. 2: «Линия есть край плоскости»; опр. 4: «Прямая линия есть та, которая равно расположена по отношению к точкам на ней». Аристотель в *Топике* (148b27–32) приводит ещё одно определение прямой, непосредственно критикуемое в данном рассуждении: «Если ограниченную прямую линию определять как край плоскости, имеющий концы, у которого середина заслоняет концы...»

¹¹ Например, приложив к пятифутовой длине пятнадцатифутовую площадь, мы произведём трёхфуттовую ширину.

таток будет меньше не имеющего частей. Если же он будет равен, то квадрат на диагонали будет четырёхкратным.

Можно собрать и другие подобные нелепости; и это противоречит всему в математике.

И ещё, у не имеющего частей (20) – одно соединение (σύναψις), а у линий – два: либо касаясь целого целым, либо противоположными концами. Далее, приложенная линия не делает целого больше; вот и не имеющее частей, будучи приставленным, не производит большего.

Далее, из двух не имеющих частей не возникает ничего непрерывного, поскольку всякое непрерывное (25) имеет больше разделений. И поскольку всякая линия, кроме неделимой, непрерывна, тем самым никакой неделимой линии нет.

Далее, всякая линия, кроме неделимой, делится как на равные, так и на неравные. Но не та, что состоит из трёх неделимых или любого нечётного их числа: в этом случае неделимое не разделяется. Это происходит при делении пополам, ведь она состоит (30) из нечётного числа. Но даже если пополам делится не всякая [линия], но лишь состоящая из чётного числа, то поскольку разделённые пополам могут делиться сколько угодно раз, таким образом разделится и неделимое, как если бы то, что состоит из чётного числа, делилось на неравные.

И ещё, пусть движущееся (970b) за некоторое время проходит целый [путь], и за половинное время оно проходит половину, и за время, меньшее половины, оно проходит меньше половины. Но если длина состоит из нечётного числа неделимых, устранение середины разделит неделимое, ибо тело пройдёт за половинное (5) время половину пути. Ведь время и длина делятся сходным образом. Но тогда ни одна из составных [линий] не делится на равные и неравные, и они не делятся подобно времени. Значит, неделимых линий не существует.

Но пусть будет верно, как уже говорилось, что все они произведены из (10) того, что не имеет частей. Далее, всякая [линия], не являющаяся бесконечной, имеет два конца: ведь линия определяется так. Неделимая не является бесконечной, так что у неё есть конец. Но тогда она делится: конец и не конец. А иначе существует такая линия, которая не является ни конечной, ни бесконечной, в дополнение к этим двум.

Далее, тогда не на всякой линии имеется точка. Ведь (15) на неделимой линии её нет: если бы была только одна точка, линия была бы этой точкой; а если бы их было много, линия была бы делимой. А если точки нет на неделимой линии, то её нет и на всякой линии: ведь все они состоят из неделимых.

Далее, между точками либо нет ничего, либо есть линия. Но если между ними (20) есть линия, и во всех [линиях] много точек, то она не является неделимой.

Далее, не на всякой линии будет иметься квадрат. Ведь у него есть длина и ширина, так что он делим; вот одно, вот другое. Но если квадрат [делим], то и линия тоже.

Далее, концом линии является точка, а не линия. Ведь конец (25) – это последнее неделимое. И если это точка, то концом неделимого будет точка, и одна линия будет длиннее другой на точку. Но если на неделимой [линии] есть точка, то конец составных линий будет концом того, что не имеет частей. И вообще, чем тогда линия отличается от точки? Ведь (30) неделимая линия не отличается от точки ничем, кроме имени.

Далее, схожим образом имеются неделимые плоскости и тела. Ведь если существует одно неделимое, то за ним и другие, поскольку одно разделяется на другое. Но тело не может быть нераздельным, ведь (971a) у него есть глубина и ширина. Так что нет и нераздельной линии, ведь как тело [делится] на плоскости, так и плоскости на линии.

И поскольку все доводы, которыми они пытаются нас убедить, являются слабыми и ложными, и их мнения (5) останавливаются перед верными, ясно, что никаких неделимых линий нет. И ясно из сказанного, что линия не состоит из точек. Это показывается многими согласными доводами. Ведь точка необходимо разделяется, если нечётное делить на равные или чётное на неравные. И тогда частью линии (10) не будет линия, и частью плоскости – плоскость. И линия будет длиннее линии на точку: если состоит, то и превосходит.

А то, что это невозможно, ясно как из математических соображений, так и из того, что движущемуся телу потребуется некоторое время, чтобы продвинуться на точку. Ведь оно проходит большее (15) за большее время, а равное – за равное, и разность времён тоже есть время. Но пусть время равным образом состоит из «теперь», и к ним обоим применимо одно и то же рассуждение. Но поскольку «теперь» является началом и концом времени, и точка – линии, и поскольку начало и конец не непрерывны, но между ними имеется промежутки, (20) отсюда следует, что ни «теперь», ни точки не непрерывны.

Далее, линия – это величина, но составленные точки не производят величины, потому что они не занимают больше места. Если линию положить и присоединить к линии, ширина от этого не станет больше. И если точки содержатся (25) в линии, то они не занимают больше места, а потому не производят величины.

Далее, либо целое касается целого, либо что-нибудь чего-нибудь, либо целое чего-нибудь. Но точка, как не имеющая частей, [касается] целиком. Но когда целое касается целого, они необходимо будут од-

ним. Но если одно есть, а другого нет, они не касаются как целое (30) целого¹².

Но две, не имеющие частей, вместе занимают не больше места, чем прежде одно; ведь когда обе (971b) находятся вместе и не имеют протяжения, они занимают то же самое место. И раз не имеющее частей не имеет протяжения, то и величина не может состоять из того, что не имеет частей. Поэтому ни линия не может [состоять] из точек, ни время из «теперь».

Далее, если [линия] состоит из точек, (5) точка соприкасается с точкой. И если из K проведены две линии AB и CD , [точка на линии AK] и точка на линии KD соприкасаются в K . Так что они [касаются] друг друга: но не имеющее частей соприкасается с не имеющим частей как целое с целым. Так что точки, которые занимают место точки K и касаются друг друга, находятся в одном и том же месте. Но если они находятся (10) в одном и том же месте, они касаются друг друга: ведь находящиеся в одном и том же первичном месте по необходимости касаются друг друга. Но если это так, то прямая соприкасается с прямой в двух точках. Ведь точка на AK касается и точки на KC и другой тоже. Так что она касается CD во многих точках. Такое же рассуждение применимо и тогда, когда соприкасаются (15) не две, а сколько угодно линий.

Далее, прямая касается круга во многих [точках]. Ведь соприкосновение и в круге, и в прямой касается и другого. Но поскольку это невозможно, невозможно и точке касаться точки. И если они не касаются, линия не состоит (20) из точек, а иначе они бы по необходимости касались.

Далее, как бы тогда существовали прямая линия и окружность? Ведь тогда соединение точек в прямой и в окружности не различались бы. И неделимое касается неделимого как целое целого, а иначе они не касались бы целиком. Если же эти линии различаются, (25) а соединение не различается, тогда линия не состоит из соединений, а тем самым и из точек.

Далее, точки по необходимости или касаются, или не касаются друг друга. И если соседние по необходимости касаются, будет такое же рассуждение. Но пусть соседние не касаются; однако непрерывным мы называем (30) именно то, составные части чего касаются; и потому точки по необходимости касаются друг друга, если только линия непрерывна.

¹² Ср. Аристотель, *Физика* (231b2–6): «Все касаются друг друга или как целое целого, или как часть части, или как часть целого. Но так как неделимое не имеет частей, оно должно касаться как целое целого. Касающиеся же как целое целого не непрерывны. Ведь непрерывное содержит то одну, то другую часть, и так разделяется на разные и разграниченные по месту [части]».

(972a) Далее, поскольку нелепо точке следовать за точкой, или линии за точкой, или линии за плоскостью, сказанное становится невозможным. Если точки стоят друг за другом, линия будет рассекается не в одной из двух точек, но между ними. (5) А если они соприкасаются, то линия занимает пространство одной точки. Однако это невозможно.

Далее, тогда всё делится и разрешается на точки, и точка будет частью тела, поскольку тело состоит из плоскостей, плоскости из линий, а линии из точек. И поскольку первые составляющие (10) всякой вещи суть элементы, точки будут элементами тел. Элементы будут соимёнными с ними, не различаясь по виду. Но из сказанного ясно, что линия не состоит из точек.

И невозможно отнять точку от линии. Ведь если её можно отнять, то можно и прибавить. (15) Но если нечто прибавляется, тогда то, к чему прибавляется, становится больше, чем оно было в начале, если только прибавляемое образует с ним единое целое. В таком случае линия будет больше линии на точку. Но это невозможно.

Но хотя указанным образом сделать этого нельзя, однако можно отнять точку от линии по сопричастности, если она (20) содержится в отнимаемой линии. Ведь если отнимается целое, то отнимаются его начало и конец; а началом и концом линии являются точки; и если возможно отнять линию, то также и точку. Однако такое отнятие происходит по сопричастности.

Но граница соприкосновения не является границей (25) ни того, ни этого. И пусть соприкасается точка, граница линии. Тогда линия в самом деле становится больше на точку, и точка состоит из точек. Но между соприкасающимися вещами ничего нет. Этот же довод и для рассечения, поскольку рассечение в точке, и рассечение есть соприкосновение. То же самое для тел и плоскостей: тело состоит из плоскостей и линий.

И неверно говорить о точке, что она является наименьшим в линии. О наименьшем говорят как о содержащемся в чём-либо. И то, что является наименьшим, является и сравнительно меньшим. (972b) Но в линии нет ничего, кроме точек и линий. И линия не больше точки, как и плоскость не больше линии. Поэтому точка не является наименьшим в линии.

И если линия и (5) точка сравнимы (а наименьшее бывает трёх видов), точка не является наименьшим в линии. Но тогда в длине содержится что-то ещё, кроме точек и линий, и она не состоит из точек. Однако занимать место могут лишь точки, длины, плоскости, тела и то, что из них. И то, из чего состоит линия, (10) занимает место (как и сама линия). И ни тела, ни плоскости, ни то, что из них, не содержатся в линии. Поэтому в длине нет ничего, кроме точек и линий.

Далее, из того, что занимает место, как о большем говорят о длине, поверхности или теле. И поскольку точка занимает место, и то, (15) что содержится в длине, не является ничем из вышеупомянутого, кроме точек и линий, тем самым точка не является наименьшим из того, что содержится [в линии].

Далее, когда говорят о наименьшем в доме, дом с ним не сравнивают. Так и в других случаях. Поэтому и наименьшее в линии (20) не сравнивается с линией. И к [точке] не применимо слово «наименьшее». Ведь то, чего нет в доме, не может быть наименьшим в доме. Так и в других случаях. И хотя возможно, чтобы точка существовала сама по себе, тем самым ещё не будет истинным, что она является наименьшим в линии.

(25) Точка не является также и неделимым сочленением (ἄρθρον ἀδιαίρετον). Ведь сочленение всегда является пределом двух вещей, а точка является пределом одной линии. Далее, [точка] – это конец, а [сочленение] – в большей степени разделение.

Далее, линия и плоскость будут сочленениями по имеющейся аналогии. То, что сочленение в каком-то смысле есть перенос (διάφορος), объясняет Эмпедокл (30) в своём стихе: «два [члена] связует сустав». Но точка относится к неподвижным вещам.

Далее, ни у кого нет бесконечного числа суставов в теле или руке, но число точек бесконечно. Далее, в камне совсем нет суставов, их там нет, а точки всё-таки имеются.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

Е. В. Афонасин

Новосибирский государственный университет

Герметизм

Расцвет религиозно-философской традиции, связанной с именем Гермеса, приходится на период поздней античности и раннего средневековья, хотя сведения, которыми мы располагаем, явно недостаточны для адекватной оценки этого явления. Проблема происхождения герметизма до настоящего времени не решена. Оказав глубокое, но до сих пор недостаточно изученное влияние на арабскую алхимию и астрологию, до Пселла (XI в.) он практически не был известен в Византии. В период византийского и западного возрождения на корпус герметических сочинений сразу же обратили внимание, рассматривая Гермеса в качестве древнейшего «пророка» и основателя всей философской традиции, учителя и вдохновителя Орфея, Пифагора и Платона. *Поймандр* и другие герметические трактаты (под общим названием «Пимандр») были переведены в 1463 г. Марсилио Фичино и оказали значительное влияние на философию и науку XV–XVIII веков ¹.

Исторический контекст герметической традиции восстановить очень трудно. Философы неоплатоники, внимательно изучавшие *Халдейские оракулы* и писавшие о христианах, иудеях и гностиках, о герметических трактатах не сообщают практически ничего. И все же, в период поздней античности герметизм был, вероятно, заметным явлением, по каким-то причинам не оставившим прямых интеллектуальных наследников. Лишенный исторических корней и дискредитированный оккультистами всех времен и народов, лишь в недавнее время герметизм занял подобающее место в истории позднеантичной интеллектуальной традиции ².

Религиозно-философское учение связанное с именем Гермеса (высший или теоретический герметизм), по-видимому, представляет собой прихотливое соединение древних мифологических учений, переплавленных в «тигле» эллинистической культуры ³. Корпус доста-

¹ Подробнее об этом см. фундаментальные работы Yates 1964 и 1972, авторитетный очерк Kristeller 1979 и новый сборник статей Broek–Hanegraaff 1998.

² См. подробный библиографический очерк Gonzalez Blanco 1984. Правда, за последние 30 лет в этой области достигнут определенный прогресс, делающий этот очерк несколько устаревшим.

³ О низшем герметизме, «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста и алхимии см. Рабинович 1979. Переводы текстов: Богуцкий 1998, 221–320. Что же касается «Герметического корпуса», о котором далее пойдет речь, то хотя

точно разнородных герметических сочинений, написанных по-гречески и дошедших до нас как единое целое в средневековых рукописях, состоит из семнадцати трактатов. Сохранился также латинский перевод трактата *Logos teleios*, получивший название «Асклепий» и дошедший до нас в составе произведений платоника и ритора II в. Апулея. Кроме того, мы располагаем сорока герметическими текстами и фрагментами, сохранившимися в составе *Антологии* Стобея⁴, герметическими текстами, обнаруженными в составе гностической библиотеки из Наг Хаммади, «Определениями» в переводе на армянский язык и венскими фрагментами⁵. В целом эти тексты перекликаются с гностическими и неоплатоническими трактатами, несут выраженный эсхатологический характер и учат откровенному знанию (гносису), обладание которым ведет к духовному совершенству, однако в отдельных случаях для прояснения смысла сказанного приходится привлекать алхимические и астрологические сочинения (позднеантичные, арабские и византийские) и магические папирусы⁶.

Герметический корпус издан Ноком по 28 рукописям, причем некоторые из них содержат не все трактаты. Примечательно, что две полных рукописи включают в себя также замечание византийского философа Михаила Пселла (XI в.), который хвалит автора *Поймандра* за позицию, близкую к библейской космологии. Вполне вероятно, что эта ремарка была призвана защитить герметические тексты от огня

астрологические и магические влияния просматриваются и в этих текстах, у нас есть основания выделить их в качестве самостоятельной традиции, во многих отношениях близкой религиозно-философским учениям поздней античности.

⁴ Корпус герметических сочинений, дополненный фрагментами, сохранившимися у различных позднеантичных авторов, прежде всего в *Антологии* Иоанна Стобея, прекрасно издан Ноком и Фестюжером: Nock–Festugière 1980. Новый очень детально комментированный перевод на англ.: Copenhagen 1992; пер. на рус. (неполный и нередко неадекватный): Богуцкий 1998. Старые работы, вроде «Соперников христианства» Ф. Ф. Зелинского (при всех ее литературных достоинствах), устарели как с точки зрения подходов, так и в смысле используемых источников. Монументальная работа Фестюжера «Откровение Гермеса Трисмегиста» скорее запутывает дело, нежели его проясняет.

⁵ Эти тексты подробно исследованы и изданы Mahé 1978–1982. Книга Fowden 1986 отражает кардинальное изменение подходов к изучению герметизма в настоящее время. В частности, современные авторы уделяют большее внимание египетским корням, нежели это было принято ранее с легкой руки Фестюжера. Венские фрагменты впервые отмечены в 1951 г., армянские «Определения» были впервые опубликованы в 1956 г. с переводом на рус. яз.

⁶ Краткий очерк и библиографию см. в Copenhagen 1992, xxxii–xl.

христианской критики⁷. С этой же целью герметический корпус подвергся редактированию византийскими переписчиками, что ныне создает сложности для адекватной оценки его содержания, в частности не позволяет ответить на вопрос о том, насколько значительным было влияние так называемого «теоретического» герметизма на «практический» и наоборот.

До XI в. корпуса в современном его виде, по-видимому, не существовало, хотя отдельные трактаты были известны уже в III в. н. э., а Стобей, составивший свою *Антологию* в V в., наряду с иначе не известными фрагментами, цитировал трактаты II, IV и IX и *Асклепий*. Кирилл Александрийский (ум. в сер. V в.) знал XI и XIV трактаты корпуса и какие-то другие сочинения, которые вместе составляли 15 книг, называемых *Hermaika*. Маловероятно, что эти книги и были известным нам корпусом, однако это доказывает, что какое-то собрание герметических текстов имело хождение уже в его время. Вторым или третьим веками (а возможно, и более ранним периодом) датируются так называемые Венские фрагменты, в которых также содержатся ссылки, позволяющие предположить наличие собрания текстов. Наконец, переписчик Коптской гностической библиотеки из Наг Хаммади (датируемой сер. IV в.) говорит, что ограничился копированием лишь нескольких герметических текстов из числа многих, ему известных. Писатели второго века Афинагор Афинский и Филон из Библы знали имя «Трисмегист». Первым христианским автором, упомянувшим текст, приписываемый Гермесу, был Тертуллиан (нач. III в.), а неизвестный автор *Увещания к язычникам* («псевдо-Юстин») привел цитату из дошедшего до нас герметического трактата. Неоплатоники до Ямвлиха герметическими текстами не интересовались, возможно потому, что не отличали их от критикуемых Плотинем гностических трактатов (ср. Порфирий, *Жизнеописание Плотина* 16). Рассуждения о Гермесе в *Египетских мистериях* Ямвлиха (1.1.1–2; 2.5–6 и др.) слишком общие, чтобы на их основании можно было сказать что-либо определенное о бытовании наших текстов в его время⁸. Напротив,

⁷ Как и слова лексографа Суды (E 3038) о том, что Трижды-величайшим Гермес назывался потому, что первым учил о Троице!

⁸ Ямвлих Гермесу попросту приписывает всю космологию и теологию, выражаясь, к примеру так (пер. Л. Ю. Лукомского): «Бог Гермес, повелитель слов, с древности справедливо почитается всеми жрецами за общего. Он единственный стоит также во главе истинного знания о богах, один и тот же повсюду. Наши предки приписывали ему открытия собственной мудрости, подписывая именем Гермеса все свои сочинения <...> Если же ты предложишь некий философский вопрос, мы ответим тебе на него в соответствии с древними стелами Гермеса, прочтя которые, Платон, а до него и Пифагор составили свою собственную философию, кротко и благожелательно опровер-

Лактанций (кон. III – нач. IV в.) с одобрением цитировал герметические тексты, в том числе и дошедшие до нас, например *Асклепий*, причем он знал его по-гречески, а цитируемый им латинский текст отличается от дошедшего до наших дней. Известный нам латинский перевод впервые появляется в трактате *О граде Божиим* Августина, написанном между 410 и 426 гг. Коптский перевод *Асклепия* (Наг Хаммади, кодекс VI.8) датируется IV в. Таким образом, дошедшие до нас герметические трактаты имели хождение по крайней мере начиная со II в. н. э., хотя, скорее всего, не в виде известного нам корпуса, и нашли отражение в трудах раннехристианских и византийских авторов.

Герметические тексты не перестают интриговать исследователя античности. Как примирить гностицизм *Поймандра* со строгим монизмом (или пантеизмом?) *Асклепия*? Как соотносятся герметический Первый Ум, разум-Демург и Логос с первыми принципами среднего платонизма и христианской Троицей? Как та материя, с которой соединилось высшее начало и которая «улыбается ему в любви», может быть злой силой? Каков смысл заключительной фразы *Поймандра*: «Да познает разумный человек самого себя, что он бессмертен, и что причина смерти – любовь»? Какова роль и происхождение таких сущностей, как мировая Воля, которая появляется в трактате X («Ключ»), Эон (трактат XI) или Добрый демон (трактат XII)? Иными словами, требуется осмысленное и подкрепленное как текстуальной традицией, так и историческим контекстом сопоставление герметизма с платонизмом, иудаизмом, гностицизмом и ранним христианством, с одной стороны, и эллинистической и египетской мифопоэтическими традициями, с другой. И наконец, можно ли ответить на вопрос о происхождении герметизма? Сводится ли это учение к простой смеси стоицизма, платонизма и эллинистического иудаизма? Восходит ли он к

гая иноземные исследования, даже если они обнаруживали некую враждебность; в иных случаях мы покажем их несообразность <...> Все эти начала полностью показал Гермес в двадцати тысячах книг, как их учел Селевк, или в тридцати шести тысячах пятистах двадцати пяти, как рассказывает Маневфон <...> Итак, вот каковы важнейшие начала всего, которые Гермес ставит превыше эфирных, огненных и небесных богов, посвятив сто книг исследованию огненных богов и равное им число – исследованию эфирных, и тысячу – небесных <...> Стало быть, после того как подобное таким образом правильно разъяснено, ясно и истолкование содержания иных книг, с которыми, как ты говоришь, ты случайно встретился. Ведь те из них, которые находятся в обращении как принадлежащие Гермесу, охватывают герметические мнения, даже если зачастую написаны философским языком, ибо они переведены с египетского языка людьми, не чуждыми философии».

египетской религии, как считал еще Рейценштейн⁹, или же его истоки следует усматривать в аркадской мифологии, как считал, например, критик этого немецкого ученого Ф. Зелинский¹⁰. Детали этой сложной ученой полемики здесь неуместны¹¹, итог ей был подведен Фестюжером в его монументальном «Откровении Гермеса Трисмегиста», комментариях к переводу трактатов корпуса и многочисленных других работах¹². С египетскими корнями герметизма было решительно покончено: египетские элементы, по его представлению, имеют для герметизма не большее значение, чем ибисы на фреске в Помпеях (Festugière 1950–1954, I, 85). За герметическими текстами исследователи всегда пытались усмотреть соответствующее им религиозное сообщество, для которого герметика была бы откровенным писанием. Фестюжер полностью отвергает это представление: герметика разнородна как по форме, так и по содержанию, и хотя трактаты корпуса относятся к жанру откровенной литературы, вовсе не обязательно, чтобы они рассматривались как священное писание каким-либо сообществом или, тем более, выступали в качестве основы для какого-либо ритуала. Герметические тексты, по его представлению, следует рассматривать как литературные произведения, подходящие скорее для философской школы, а не религиозного сообщества, тем более что единственное, что

⁹ R. Reitzenstein – автор влиятельных в конце XIX – начале XX в. работ по истории герметизма и восточных мистериальных культов и первого критического издания *Поймандра*.

¹⁰ В ряде немецких работ, исследовании Страсбургской космогонии (опубликованной Рейценштейном в 1901 г.), а также в главе из сборника «Соперники христианства». В том же направлении работал Джозеф Кроль (Kroll 1914), усмотревший истоки герметизма в трудах Посидония, средних стоиков и Филона. Правда, эта крайняя позиция была исправлена в критической рецензии Буссета (Bousset 1914), который настаивал на том, что «герметизм относится скорее к истории благочестия, нежели философии». Этот же автор предложил более внимательно исследовать возможность иранских влияний на герметику и гностицизм, в частности на дуализм некоторых трактатов герметического корпуса. Идеей иранских влияний на эллинистические мистериальные культы проникся и Рейценштейн в работах гёттингенского периода (после 1914 г.).

¹¹ Заинтересованный читатель найдет исчерпывающий ответ в подробном очерке Gonzalez Blanco 1984.

¹² Первый том «Откровения» вышел в 1944, следующие три в 1949, 1953 и 1954 гг. Последнее издание вышло в 1981 г., за год до смерти автора. Кроме того, Фестюжер перевел трактаты герметического корпуса и *Асклепий*, написал к ним комментарий и полностью подготовил последующие два тома «Герметики», прежде всего, издал фрагменты Стобея, снабдив их подробным комментарием и очень большим введением. См. Nock–Festugière 1980.

объединяет «технический» и «теоретический» герметизм, – это имя Гермеса.

Однако ставшая почти общепринятой позиция Фестюжера в последние несколько десятилетий подверглась кардинальной переоценке благодаря открытию новых текстов и прочтению в их свете уже известных. Прежде всего, в осмыслении нуждалось место герметических текстов в составе коптской библиотеки из Наг Хаммади. В этой области наиболее заметным достижением последних десятилетий является двухтомная работа Жана-Пьера Маэ (Mahé 1978), первый том которой посвящен текстам из Наг Хаммади¹³. Маэ пришел к выводу, что коптский текст *Асклепия* 21–29 в NHC VI.8 ближе к греческому оригиналу, нежели латинский перевод, и что высказанные в трактате воззрения о восхождении души для их адекватной оценки нуждаются в сопоставлении с египетской гномической литературой. Эта позиция была усилена им в переводе армянских «Определений» (1979), которые он рассматривал в качестве той модели, по которой составлялись позднейшие герметические сочинения. Он стремился доказать, что герметические сентенции восходят к аналогичным элементам египетской традиционной литературы «Поучений» и в этой гномической форме изначально были представлены эллинистической аудитории. Если герметические трактаты были действительно составлены на основе подобных собраний изречений, то это позволяет наконец понять, как доктринальное разнообразие отдельных сочинений могло сочетаться с терминологическим единообразием, характерным для всего корпуса. Постепенно краткие комментарии к сентенциям могли превратиться в более детальные диалоги и пространные комментарии, причем изначальный материал все более растворялся в массе последующих интерпретаций. Эта гипотеза весьма правдоподобна, так как мы знаем, что аналогичные собрания сентенций были исходным материалом для христианских и гностических сочинений¹⁴. Кроме того Маэ решил, что гностические элементы в герметических трактатах – это вторичные добавления комментаторов, позднейшие напластования, отличные от исходных греко-египетских сентенций, сформулированных еще до того, как возник гностицизм¹⁵. С другой

¹³ См. также две небольших статьи в Broek–Hanegraaff 1998, одна из которых посвящена сравнительному анализу гностической и герметической этики (с. 21–36), а другая – «Рассуждению об Восьмой и Девятой [сферах]» из Наг Хаммади VI.5 (с. 79–86). См. также комментированный перевод этого трактата на итал. Ramelli 2005 и мою рецензию на эту книгу в Bryn Mawr Classical Review (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/>).

¹⁴ Подробнее см. Turner 1996.

¹⁵ Mahé 1978–1982, II, 35–43. Опять же, подобную ситуацию мы наблюдаем и в гностических текстах, вроде *Поучений Силуана*. Об этом см. Хосроев 1991, 186 сл., а также статью «Поучения Силуана и греческая гномическая тради-

стороны, исследователи гностицизма, иудаизма и раннего христианства подробно изучили возможность влияния и этих направлений религиозной мысли на герметизм, правда, гипотеза о возможном обратном влиянии герметизма на иудаизм и христианство энтузиазма ни у кого не вызвала.

Еще одной важной работой по истории герметизма стала книга Фаудена «Египетский Гермес» (Fowden 1986). Исправляя некоторые положения Маэ, Фауден все же соглашается с тем, что истоки герметики следует искать не в школьных аудиториях, а среди адептов многочисленных религиозных культов народной греко-египетской культуры эллинистического мира и что источники герметической традиции, равно как и ее истоки, – это важнейший вопрос, на котором должны сосредоточиться все будущие исследователи герметизма.

«Халдейские оракулы»

Оракулы (logia) дошли до нас лишь фрагментарно в составе неоплатонических трактатов, по большей части – непосредственно или опосредованно – в толкованиях Прокла и Дамаския. Неоплатоническая традиция приписывает их некоему Юлиану Теургу. Ситуация осложняется сообщением средневекового энциклопедиста Суды, который в двух отдельных статьях говорит о Юлиане Теурге, жившем при императоре Марке Аврелии (161–180 г. н. э.), и Юлиане Халдее – его отце и философе¹⁶. Этот Юлиан участвовал в походе Римской армии на Дунай против племени квадиев, и, как сообщают, чудесным образом вызвал грозу, которая спасла римский лагерь в 173 г. О двух Юлианах пишет и византийский ученый Пселл (XI в.), согласно которому, Юлиан-отец вызвал для своего сына душу ангельской природы, которая затем вступила в контакт с Платоном¹⁷. Не вполне ясно, кого из Юлианов следует считать автором *Оракулов*. Вполне вероятно, как считает Э. Р. Доддс в своем очерке теургии¹⁸, личный вклад Юлиана-отца со-

ция» в Broek 1996, 256–284. Происхождение христианских Евангелий из исходного собрания речений (называемого Q) в настоящее время считается доказанным. См. об этом прекрасный очерк Robinson 1986.

¹⁶ *Лексикон Суды*, II.642.1 s.v. Julianos 432 и 641.32 s.v. Julianos 433. См. Интернет-издание этого энциклопедического труда (греческий текст и перевод на англ.): <http://www.stoa.org/sol/>.

¹⁷ Схема, достаточно общепринятая среди мистически настроенных платоников. Прокл, например, по сообщению его биографа Марина (*Жизнь Прокла* 28), считал себя принадлежащим к «герметической цепи преемств» и верил, что в него вселилась душа пифагорейца второго века Никомаха из Геразы.

¹⁸ Впервые опубликовано в 1947 г. в *Journal of Roman Studies*, а затем перепечатано в его знаменитой книге «Греки и иррациональное». Специально об *Оракулах* см. Dodds 1951, 283–285 (рус. пер. С. В. Пахомова, с. 408–411).

стоял в том, чтобы переложить неясные речения «оракула» гекзаметром и снабдить их комментарием – прообразом всех тех комментариев, которые затем писали неоплатоники¹⁹. Скорее всего этот комментарий не был систематическим изложением или объяснением доктрины *Оракулов* и сводился к отдельным замечаниям, возможно, не менее загадочным, чем сами оракулы, ведь Юлиан и его сын в глазах современников и потомков должны были остаться «магами» и «теургами», которые совершали чудеса, умели общаться с богами и даже «делать» их²⁰. Однако независимо от того, возникли ли эти оракулы в результате серии «медиумических» сеансов или же были сознательно написаны в здравом уме, остается фактом то обстоятельство, что, как саркастически замечает Джон Диллон, «боги, которые вещали устами Юлиана (отца или сына), сами находились под сильным платоническим влиянием» (Диллон 2002, 378).

«Многое в *Оракулах* обусловлено влиянием традиционных персидских представлений и восходит к популярной магической практике, – поясняет далее этот автор, – что подтверждается и стилем изложения, который едва ли можно назвать философским, однако очевидно, что базовая метафизическая схема – по сути и терминологически – восходит к платонизму того времени» (с. 381).

Автор *Оракулов* призывает «не пачкать свою “пневму” и не углублять плоскость (epipedon)» (фр. 104), «не смотреть на Природу» (фр. 102) и «не добавлять меры Судьбы!» (фр. 103). Напротив: «Пусть бессмертные глубины души откроются! Изю всех сил устремляйте взор свой вверх» (фр. 112). То, что душа увидит наверху, описывается в терминах, очень напоминающих неопифагореизм Нумения и гностицизм Валентина (оба эти автора были современниками Юлиана), однако выражается при помощи своеобразной терминологии. Центральной фигурой оказывается богиня Геката, богиня подземного царства из греческой мифологии, «источник всех источников и материнское чрево всех вещей» (фр. 30), «дающая жизнь» (фр. 32), «мембрана» (hyperzokos humen, fr. 6), через которую влияния высшего мира проникают в низший. Этот женский порождающий принцип напоминает Софию Филона и гностиков и Изиду Плутарха и действует на всех уровнях бытия,

¹⁹ Вероятно, именно этого «теурга» цитируют Прокл (*Комм. на Тимей*, III.124.32), его биограф Марин (*Жизнь Прокла* 26) и Дамаский (*О первых принципах*, II.203.27).

²⁰ Как уже упоминалось, современники считали, что Юлиан вызвал грозу, спасшую римскую армию; по позднейшей версии Пселла, он изготовил маску из глины, которая выпускала ужасные молнии по врагу. Согласно другой поздней легенде, Юлиан соревновался с Апулеем и Аполлоном в том, кто из них быстрее отведет чуму от Рима, и победил.

начиная от предвечной Диады, через Мировую душу и вплоть до материи, если верить очерку Пселла (*Nypotyposis*, 27) в котором материя называется эпитетом Гекаты – *patrogenes* (рожденная отцом). По свидетельству Прокла, материя описывается как «исходящая от демиурга» (фр. 34), и в итоге – от Отца (фр. 35).

Не вполне ясно, монистична теология *Оракулов* или дуалистична. С одной стороны, первый принцип описывается как полностью трансцендентный: он «похищает (*herpassen*) себя» (фр. 3), ему непричастны даже высшие силы и постижим он лишь при помощи некой техники медитации, названной «цвет разума» (фр. 1). С другой стороны, он называется «бездной (*bythos*) Отца» и при нем находится «вскормленная богом тишина» (фр. 16), что напоминает гносис Валентина.

От первого принципа (или пары первых принципов) происходит второй («отец»), который также двойственен: с ним находится некая «сила» (фр. 3 и 4). От него происходит демиург, который описывается как двоица (фр. 8), одновременно причастная умопостигаемому и чувственно воспринимаемому: он созерцает собственный мир идей, порожденных отцом (фр. 37), творит умопостигаемый мир и оформляет физический космос в качестве «огненного» бога (фр. 5, 33), что также напоминает гносис Валентина и огненный логос герметического *Поймандра*.

Плотин не сказал об оракулах ни слова²¹. Не исключено, что он не слышал о них, либо не удостоил вниманием как откровенную мистификацию, похожую на те гностические тексты, которые он отвергал в приведенном выше свидетельстве Порфирия и в серии своих сочинений против гностиков (прежде всего, II.9)²². Примечательно, что в сочинении ученика Плотина Порфирия, *О философии из оракулов*, возможно, опубликованном еще при жизни учителя, также нет ни слова о *Халдейских оракулах* или хотя бы скрытой цитаты или реминисценции из них. Ничего подобного нет и в его сохранившемся Письме египетскому жрецу Анебону. Вероятно, он познакомился с *Оракулами* гораздо позже и, как сообщает Марин (*Жизнь Прокла* 26), комментировал их. За ним последовал Ямвлих, комментируя *Оракулы* (о чем сообщает император Юлиан в 12 письме) и используя их в сохранившемся трактате *О египетских мистериях*²³, опубликованном под именем «мастера Абаммона» и адресованном Порфирию. Не занятия философией и размышления ведут к спасению, согласно автору этого трактата. «Условные знаки сами делают свое дело» и боги «узнают» их.

²¹ Подробный анализ свидетельств об *Оракулах* в исторической последовательности см. в статье Des Places 1984.

²² Подробнее см. Dillon 1992.

²³ Лучшие издания Des Places 1996 и Clarke–Dillon–Hershbel 2004.

Ямвлих оказал существенное влияние на императора Юлиана, однако после преждевременной смерти последнего и казни его наставника Максима теургия явно «вышла из моды», возродившись лишь в V веке в Афинской школе неоплатонизма. Ревностным сторонником теургии был Прокл. Влияние *Оракулов* чувствуется в большинстве его сочинений, кроме того, он написал на них специальный комментарий, текст которого был, судя по всему, известен еще Пселлу в IX в. и, прямо или косвенно, Никифору Григору в XIV в.²⁴ Цитируя отдельные оракулы (ок. 40 фрагментов и несколько обобщающих пересказов), Пселл помещал после них комментарий Прокла, а затем добавлял собственный комментарий, очень ученый и, в целом, исключительно доброжелательный, целью которого было согласовать «халдейские» речения с христианской теологией. Есть основания считать, что трактат Прокла – это единственное сочинение об оракулах, которое было доступно Пселлу. Кроме того, некоторое количество оракулов дошло до нас непосредственно из сохранившихся работ Прокла, прежде всего краткого *Комментария на Кратил*.

Другим основным нашим источником является Дамаский. Ему принадлежит примерно пятая часть общего собрания фрагментов, которые происходят, в основном, из двух его работ: монументального трактата *О первых принципах* и *Комментария на Парменид*. Четырнадцать фрагментов у Дамаския и Прокла совпадают, полностью или частично, остальные различны. Кроме того, несколько цитат встречаются в сочинениях Иоанна Лида (полностью зависимого от Прокла), Юлиана, Дидима, Синесия, Боэция, Гиерокла, Гермия, Симпликия и Олимпиодора (по большей части независимых). Однако вклад этих остальных авторов очень мал по сравнению с Проклом (почти четыре пятых всех фрагментов) и Дамаскием (около одной пятой) и сводится всего к нескольким строкам, впрочем, важным для оценки философской среды, в которых циркулировали оракулы.

Итак, *Оракулы*, как они выглядят ныне, представляют собой примерно 350 строк гекзаметром, разделенных на 190 фрагментов и сопровождающихся комментарием. Скорее всего, это было собрание речений, а не цельная поэма, причем разные авторы понимали смысл этих речений по-разному. Это, как отмечает Атанассиади, создает основную источниковедческую проблему в работе с оракулами:

«Ясно, что любая попытка построения цельного собрания должна базироваться на методичном изучении прочтения оракулов соот-

²⁴ Высказываемое ранее предположение, что Пселл читал *Оракулы* лишь при посредстве полемического сочинения Прокопия из Газы, направленного против Прокла, ныне убедительно опровергнуто. См. Des Places 1971, 154, 203 и Athanassiadi 1999, 150, п. 7.

ветственно Проклом и Дамаскием – двумя авторами, чье субстанциональное разногласие в понимании наследия Платона отразилось в их различных подходах к *Оракулам*» (Athnassiadi 1999, 157).

Однако, как далее отмечает исследовательница, эта на первый взгляд очевидная идея издателям пришла в голову далеко не сразу. На самом деле, расположение и издание фрагментов с учетом их использования комментаторами и разделение всей совокупности свидетельств на два «корпуса» в соответствии с их происхождением – это задача будущего. Первый собиратель фрагментов, Кроль (Kroll 1894), вообще не стремился издать их в виде корпуса, просто извлекая нужные ему фрагменты и комментарии для того, чтобы в своей диссертации реконструировать теологическую и философскую систему *Оракулов*. Он вычленил стихотворные строки из различных источников и расположил их в виде «поэмы», разделив ее на две части: первую, – платонико-теоретическую, и вторую, – магико-теургическую. Это систематическое деление было принято в фундаментальной работе Lewy 1945 (второе издание 1978) и легло в основание собрания Де Пласа (Des Places 1971), который лишь дополнил фрагменты, идентифицированные Кролем, новыми и удалил сомнительные. Книга Majercik 1989 представляет собой по сути перевод собрания Де Пласа на английский язык с небольшими изменениями и авторским комментарием. Причем со времен Леви в качестве основы для организации собрания берется краткая сводка теологии оракулов Пселла, и древние авторы располагаются вокруг нее. Такая методика запрягает телегу впереди лошади, затемняя исходную структуру и не позволяя в полной мере использовать контекст, поэтому, по словам Атанассиади,

«...учитывая то обстоятельство, что оригинальный порядок метафизически переданных речений не может быть восстановлен, не только позволительно, но и по методологическим соображениям весьма желательно реорганизовать собрание в соответствии с происхождением фрагментов, стремясь найти указания, помогающие истолковать этот темный текст, скорее в реакции на него самих античных читателей, нежели в позднейших комментариях Пселла, как это было принято ранее» (Athnassiadi 1999, 158).

В результате очевидным становится тот факт, что комментарии Прокла и Дамаския – это не дополняющие друг друга толкования теологической системы *Оракулов*, а два весьма различных ее понимания, которые не всегда могут быть согласованы между собой. И хотя сами по себе разногласия Прокла и Дамаския – это скорее страница истории позднего неоплатонизма, их изучение все же немало дает для уяснения

смысла самих *Оракулов* и, в любом случае, помогает отчетливее проследить историю их передачи ²⁵.

Например, фр. 22, сохранившийся как у Прокла, так и у Дамаския:

Натрое ум отца сказал всем вещам разделиться.

И не успел он кивнуть, как воля их все разделила, –

Прокл истолковывает как указание на триадическую структуру космоса (*Комм. на Тимей* III.243). Напротив, Дамаский подчеркивает единство этой триады, стремясь доказать, что бог един, несмотря на такую троичность (*О первых принципах* III.58; III.136). В целом, Прокл стремился разработать систематизированную структуру космоса и проявлял особенный интерес к практическому теургическому аспекту оракулов вплоть до эсхатологических и апокалиптических мотивов, которые он в них находил (см. фр. 164, 165, 157–162 и, особенно, 170), в то время как Дамаский стремился с их помощью подчеркнуть апофатизм своей собственной очень подвижной и сложной философской системы и сознательно избегал тех аспектов халдейского богословия, которые выглядели слишком похожими на магию и тем самым дискредитировали идею духовного восхождения к высшим началам ²⁶. Примечательно, что подобной же избирательностью (и почти по тем же причинам) отличалось позднейшее собрание оракулов у византийского гуманиста Плифона ²⁷.

Проблема источников *Халдейских оракулов* и их связи с современной им религиозно-философской мыслью до настоящего времени далека от разрешения. Наиболее очевидна связь с неопифагорейцем Ну-

²⁵ К сожалению, в данном случае мы не можем вдаваться в дальнейшие детали, которые подробно изложены в указанной статье Athanassiadi 1999, 159 сл.: после рассмотрения ряда гипотез о происхождении *Оракулов* (к которым мы сейчас переходим), здесь отдельно рассматриваются интерпретации Прокла и Дамаския, которые затем продуктивно сопоставляются. О Пселле исследовательница подробно говорит в своей новой работе Athanassiadi 2002.

²⁶ Мистическое единение с первым началом, согласно Проклу, достигается верой и в акте любви (фр. 44 [из Иоанна Лида] и *Комм. на Тимей* II.54 и др.), в то время как для Дамаския это своего рода «незнаемое знание» (*О первых принципах* I.84).

²⁷ Разумеется, он и его предшественник Пселл, полностью зависели от Прокла, ничего не зная о Дамаскии. См. об этом Athanassiadi 2002, где подробно рассматриваются «исключенные» Плифоном оракулы и анализируются возможные причины такой избирательности. Например, фр. 150, 206 и 149 исключены потому, что они выглядят слишком «магическими»; фр. 107 не понравился Плифону тем, что в нем осуждается античная наука («вся эллинская мудрость») наивным и недопустимым для гуманиста образом. Разумеется, имеются и курьезы: так, фр. 212 исключен, похоже, просто потому, что он написан не гекзаметром, а ямбическим триметром.

нением, современником обоих Юлианов и жителем Сирийской Апа-меи, города с богатой религиозно-философской традицией. Говоря словами Доддса, «между этими двумя системами должна быть какая-то связь, однако трудно с уверенностью сказать, в каком направлении шло движение» (Dodds 1961, 271). Настроенная не столь пессимистично Атанассиади предлагает рассмотреть гипотезу о возможной связи *Халдейских оракулов* с религиозными центрами Апамеи в контексте значительно продвинувшихся в последнее время исследований удивительно-го феномена «возрождения оракулов» во втором-третьем веках н. э. (Athanassiadi 1999, 153–156).

Археологические данные и античные нарративные источники сообщают, что над рыночной площадью Апамеи возвышался большой храм и оракул Бела, до настоящего времени не раскопанный. Впечатление о том, как это могло выглядеть, можно составить на основании другого сохранившегося комплекса, посвященного этому космическому божеству, расположенного в сирийской Пальмире. «Бел» («Господин») – это эпитет вавилонского бога грозы Адада, которого Прокл идентифицирует с «дважды-запредельным» творческим принципом *Халдейских оракулов* – божеством, центральным как в теологическом, так и философском смысле слова. Культ Бела, как показывают исследования, сформировался еще в древневавилонский период и процветал в этом регионе до эпохи селевкидов, однако в эллинистический и римский периоды он в определенном смысле пережил второе рождение и получил очень широкое распространение в Сирии и за ее пределами, о чем свидетельствуют прежде всего храмы в Пальмире и Апамее и ряд сравнительно недавно обнаруженных надписей (Athanassiadi 1999, 154, n. 20, 23). Эти надписи, похоже, подтверждают, что в родном городе Посидония жрецы Бела (которых, возможно, называли «халдеями») играли существенную роль: надпись II в. на сполии (повторно использованной колонне) из большой колоннады называет жреца Бела главой местной эпикурейской школы, а в надписи на одном алтаре из Вазиио (совр. французский город Везон) упоминаются «Апамейские оракулы (logia)»²⁸. Мы не знаем, что это за оракулы, однако данный пример показывает, что во втором веке жрецы Бела продолжали древнюю традицию дивинации, которая создавала славу этим храмам в качестве религиозных центров далеко за пределами Апамеи и даже Малой Азии и, как предполагает Атанассиади (с. 155), не исключено, что

²⁸ Athanassiadi 1999, 155, n. 24; Rey-Coquais J.-P. (1973) “Inscriptions grecques d’Apamée”, *Annales Archéologique Arabes Syriennes* 23, 66–68. Полимния Атанассиади почти уверена, что упоминаемые речения и есть наши *Халдейские оракулы*.

«...один из жрецов по имени Юлиан вполне мог стать автором откровенных речений, теологическое содержание которых, отражая особенности места и времени создания, было в то же время укоренено в вековой вавилонской традиции. Наследие Посидония и, особенно, Нумения просматривается в теологии тех фрагментов, которыми мы располагаем, так что гипотеза, согласно которой оба Юлиана могли вращаться в апамейском круге Нумения в то время, когда религиозное сознание от пантеизма неуклонно смещалось в сторону трансцендентализма, выглядит весьма привлекательной».

Во второй половине третьего века в Апамее обосновалось еще два крупных философа. Сначала Амелий, по каким-то причинам покинувший круг Плотина, переселился сюда ок. 270 г., познакомился с *Оракулами* и комментировал их в духе Платона (о чем сообщает Прокл, *Комм. на Тим.* I.361.26–362.2). Подобным же образом, после продолжительного путешествия в Апамею приехал Ямвлих и основал здесь влиятельную школу. Как уже говорилось, именно благодаря ему как «канонический текст» *Оракулов*, так и обширный комментарий на них к началу IV в. отправились на запад и нашли там множество горячих приверженцев, в том числе и Прокла. Между тем храм Бела в Апамее был – не без труда – разрушен по приказу епископа Марцелия в конце IV в.²⁹

Оракулы представляли собой весьма своеобразное явление античной религиозной жизни³⁰. В них божество непосредственно обращается к слушателю с указаниями личного либо нормативного содержания, в первом случае предписывая совершить определенные действия или воздержаться от них, во втором – сообщая о запредельном, устанавливая общие для всех моральные запреты и ритуальные предписания. Характерно, что в позднеантичный период индивидуальные предсказания вышли из моды, зато оракулы все чаще начали высказываться в форме универсальных суждений теологического характера. Отражая общую тенденцию эпохи, склонной к получению различных божест-

²⁹ Об этом подробно рассказывает Феодорит (*Церковная история* 5.21.5–14), а также упоминает Либаний в речи, обращенной к императору Феодосию (*Речь* 30.43). Храм впервые пытался разрушить фанатично преданный христианству преторианский префект Восточного Кинегия (Супегий), однако, как сообщает Феодорит, древняя твердыня устояла против натиска его 2 000 рабочих. К слову сказать, разрушение этого храма по приказу епископа было первым санкционированным властями актом, направленным против языческих святынь на территории Римской империи.

³⁰ Краткий очерк истории оракулов см., например, в книге Латышева (1897): <http://sno.pro1.ru/lib/lat/2/5-19.htm>; о Дельфийском оракуле см. книгу Кулешевой (2001): <http://www.centant.pu.ru/centrum/publik/books/kul/008.htm>.

венных откровений, эти оракулы кардинально отличались от другой откровенной литературы поздней античности, такой как христианские, гностические и герметические писания или орфические поэмы, прежде всего тем, что в них отсутствовал центральный миф.

Возрождение оракулов во втором–третьем веках нашей эры представляет собой очень интересное и до настоящего времени малоисследованное явление в истории религии³¹. Философское истолкование древних и новых оракулов к этому времени уже превратилось в устойчивую традицию, которая нашла яркое выражение, например, в работах Плуларха³². Однако в данном случае мы сталкиваемся с противоположной ситуацией: не философы стремятся «спасти мифы»³³ и придать им авторитетность в изменившихся условиях, но оракулы создаются для того, чтобы дать божественную санкцию уже существующим теологическим построениям. В полном соответствии с религиозно-философскими тенденциями того времени, возрожденные оракулы отличает два обстоятельства: выраженные в них представления о божестве строго монотеистичны, а культовые предписания допускают скорее духовное, нежели практическое прочтение. Похоже, они были призваны придать авторитетность философскому «койне» того времени и санкционировать соответствующую ему религиозную практику.

Собрание оракулов, аналогичное Халдейским, составил Порфирий в конце третьего века в своем сохранившемся фрагментарно сочинении *Философия из оракулов*³⁴. Он базировался на материале оракула Аполлона из Дидимы (близ Милета)³⁵, в то время как римский платоник Корнелий Лабееон собирал и комментировал оракулы Аполлона Кларийского (близ Колофона)³⁶. Известны также другие собрания оракулов, в том числе составленные христианами авторами, которые таким способом стремились показать, что языческие «боги» предсказывали появление Христа. Именно так истолковывались древние предсказания, например, в книгах Сивиллы или так называемой Тюбинген-

³¹ Кроме указанной статьи Атанассиади см. также ее другие работы, специально посвященные этой теме: Athanassiadi 1989–1990 и 1992.

³² Таких, как *Об Е в Дельфах* и *О падении оракулов*.

³³ Подробнее см. Brisson 2004 (прежде всего, гл. 5–6).

³⁴ Отрывки сохранились у Евсевия. Вопрос о времени составления этого сочинения вызывает разногласия: некоторые авторы считают, что оно должно быть ранней работой Порфирия, еще до его учебы у Плотина, и поэтому в нем не нашли отражения *Халдейские оракулы*, другие же не видят необходимости в такой гипотезе, резонно замечая, что если книга об оракулах из Дидимы, то Порфирий вовсе не обязательно должен был упоминать в ней *Халдейские оракулы*, даже если он уже знал о них.

³⁵ См. примечательную статью Хасельбергер 1985.

³⁶ Оракул упоминается, например, Ямвлихом в третьей книге *О мистериях*.

ской теософии³⁷. В течение длительного времени эти собрания рассматривались исследователями как литературные подделки, однако многочисленные надписи, обнаруживаемые в ходе археологических раскопок в Греции и Малой Азии, изменили эту укоренившуюся в литературе точку зрения, и в настоящее время мы начинаем рассматривать эти памятники в подобающем культурном контексте. И все же *Халдейские оракулы* примечательны тем, что они изначально были оформлены в виде цельного корпуса. Это не философский трактат об оракулах, а масштабное откровение, написанное от имени самого божества. Их автор, очень четко уловив тенденцию, сумел создать произведение, которое отвечало запросам того времени. В период формирования ортодоксального христианского учения, оракулы задали на все последующие века религиозно-философскую ортодоксию языческого неоплатонизма. В результате, подобно христианским отцам своего времени, сторожевой пес платонической ортодоксии Прокл, как сообщается, имел обыкновение говорить, что, будь его воля, он избавился бы ото всех книг, оставив лишь *Тимей* и *Халдейские оракулы* (очевидно, оба снабженные его комментарием)³⁸.

Список литературы

- Armstrong A. H., ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge)
- Athanassiadi P. (1989–1990) “The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi”, *DChrAE* 15, 271–278
- Athanassiadi P. (1992) “Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism”, *Byzantion* 62, 45–62
- Athanassiadi P. (1999) “The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy”, Athanassiadi P., Frede M., eds. *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford) 149–183
- Athanassiadi P. (2002) “Byzantine Commentators on the the Chaldean Oracles: Psellos and Plethon”, Ierodiakonou K., ed. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources* (Oxford) 237–252
- Brisson L. (2004) *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* (Chicago)

³⁷ Так названной по имени кодекса, в которой она сохранилась. Изначально это был труд в восьми книгах под названием *Оракулы греческих богов*. См. новое переиздание: Erbse 1995. Наиболее известен оракул в котором Аполлон Кларийский в ответ на вопрос, он ли бог или кто-то другой, называет себя «ангелом» и «частью» истинного бога, который описывается «без родителя, самоучка, лишенный матери, неподвижный / не заключенный в имени, имеющий много имен, живущий в пламени». Примечательно, что этот оракул сохранился не только в литературных источниках, но и обнаружен в ходе раскопок на камне древней стены города Эноанда (Оеноанда) между Ликией и Фригией.

³⁸ Марин, *Жизнь Прокла* 38.

- Broek R. van den (1995) "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries", Drijvers J. W., McDonald A., eds., *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (Leiden) 39–47
- Broek R. van den. (1996) *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Leiden)
- Broek R. van den, Hanegraaff W. J., eds. (1998) *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* (New York)
- Burkert W. (1987) *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass)
- Clarke E., Dillon J., Herhbell J., eds. (2004) *Iamblichus: De mysteriis* (Leiden)
- Copenhaver B., transl. (1992) *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation with notes and introduction (Cambridge)
- Des Places É. (1984) "Les Oracles chaldaïques", *ANRW* II 17.4, 2300–2335
- Des Places É., ed. (1971) *Oracles chaldaïques* (Paris)
- Des Places É., ed. (1996) *Jamblique: Les mystères de l'Égypte* (Paris)
- Dillon J. (1992) "Plotinus and the Chaldaean Oracles", Gersch S., Kannegiesser Ch., eds. *Platonism in Late Antiquity* (Notre Dame, Ind.) 131–140
- Dillon J. (1996) *The Middle Platonists* (London) (рус. пер. Санкт-Петербург, 2002)
- Dillon J. (2003) *The Heirs of Plato* (Oxford) (рус. пер. Санкт-Петербург, 2005)
- Dodds E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational* (Berkeley; два различных рус. пер. Санкт-Петербург, 2000)
- Dodds E. R. (1961) "New Light on the Chaldean Oracles", *Harvard Theological Review* 54, 271
- Dörrie H., Baltus M., hrsg. (1987–1998) *Der Platonismus in der Antike*, I–V (Stuttgart–Bad Cannstatt)
- Erbse H., ed. (1995) *Theosophorum graecorum fragmenta* (Leipzig)
- Festugière A.-J. (1950–1954) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vols. 1–4 (Paris)
- Fowden G. (1977) "The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity", *Philosophia* 7, 359–383
- Fowden G. (1986) *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge)
- Freeman K., tr. (1948) *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (Oxford)
- Gonzalez Blanco A. (1984) "Hermetism: A Bibliographic Approach", *ANRW* II 17.4, 2241–2281
- Kristeller P. O. (1979) *Renaissance Thought and its Sources* (Columbia UP)
- Laks A., Most G. (1997) *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford)
- Lewy H. (1978) *Chaldean Oracles and Theurgy*, ed. M. Tardieu (Paris)
- Mahé J.-P. (1978–1982) *Hermès en haute-Egypte*, t. 1–2 (Québec)
- Majercik R., ed. (1989) *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary* (Leiden)
- Nock A. D., Festugière A.-J. eds. (1980) *Corpus Hermeticum*, 4 vols (Paris)
- Ramelli I., ed. (2005) *Corpus Hermeticum*. Edizione e commento di A. D. Nock e A. J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte (Milano)
- Robinson J. M. (1997) "Nag Hammadi: The First Fifty Years", J. D. Turner, A. McGuire, eds. *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration (Leiden) 3–33

- Robinson J. M. (1986) "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)", Hendrick Ch.W., Hodgson R., eds. *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody, Mass) 127–176
- Robinson J.M., ed. (1988) *The Nag Hammadi Library in English*. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (San Francisco)
- The Coptic Gnostic Library. Vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995.
- Turner J. (1989/90) "The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism ", *The Second Century* 7, 221–231
- Turner M. (1996) *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)
- Valantasis R. (1991) *Spiritual Guides of the third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism* (Minneapolis)
- Whittaker J. (1989) "Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire", *ANRW* II.36.1, 81–123
- Whittaker J. (1989) "The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", J.N. Grant, ed. *Editing Greek and Latin Texts*. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987 (New York) 63–96
- Yates F. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London / New York)
- Yates F. (1972) *The Rosicrucian Enlightenment* (London / New York) (рус. пер.: Москва, 1999)
- Богущий К., изд. (1998) *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада* (Киев / Москва)
- Кулишова В. О. (2001) *Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений* (Санкт-Петербург)
- Латышев В. В. (1897–1899) *Очерк греческих древностей* (Санкт-Петербург)
- Рабинович В. Л. (1979) *Алхимия как феномен средневековой культуры* (Москва)
- Хасельбергер Л. (1986) «Строительные чертежи храма Аполлона в Дидимах», *В мире науки*, № 2 (Scientific American, 1985, No. 12):
<http://ancientrome.ru/publik/haselber/has01.htm>

ДИСКУССИИ

ЧТЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА

Первая летняя сессия междисциплинарного проекта «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире».

Круглый стол от 7.08.2007.

Академгородок, Институт философии и права СО РАН

Ведущая С. В. Месяц

Институт философии РАН, Москва

От издателя. Дискуссия публикуется с небольшими сокращениями и в литературной обработке, которая, как мы надеемся, не слишком изменила содержание сказанного, ведь в конечном счете, никакая запись, и тем более пересказ, не в силах передать всю полноту со-бытия философского диалога, за который участники и организаторы благодарны программе поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт).

Вступительное слово ведущей

С. В. Месяц: Дорогие друзья, на этом круглом столе мне бы хотелось предложить вам обсудить соотношение двух разных подходов к прочтению и изучению философского текста, назовем их условно: «философским» и «историко-филологическим». Но прежде чем попытаться охарактеризовать существо каждого из них, я бы хотела процитировать слова знаменитого мудреца и чудотворца I в. н. э. Аполлония Тианского из его письма к некоему Евфрату: «Ἐμοὶ πρὸς φιλοσόφους ἐστὶ φίλια, πρὸς μὲντοι σοφιστὰς ἢ γραμματιστὰς ἢ τι τοιοῦτο γένος ἕτερον ἀνθρώπων κακοδαμόνων οὔτε νῦν ἐστὶ φίλια, μήτε ὑστερόν ποτε γένοιτο. – Я всегда испытывал любовь к философам. А софисты, грамматик и другие подобного рода злосчастные люди никогда не вызывали моей любви и не вызовут впоследствии». Что заставляет нас обращаться к текстам древних мыслителей? Извечная потребность философствовать, принадлежащая, возможно, к самой сути человеческого существа, или культурологический интерес к прошлому, к ушедшей некогда яркой жизни, к пестрой палитре мнений, учений и идей, будораживших людские умы на протяжении столетий? Что движет нами, что занимает нас? «Сами вещи», составляющие суть философского дела? Или исторический путь, пройденный философией в поисках этой сути? От ответа на этот вопрос зависит, попадем ли мы как читатели философских текстов в разряд философов или ученых-историков, то есть будет ли наш подход к тексту философским, продиктованным интересом к «самим вещам»,

или историко-филологическим, нацеленным на максимально точную реконструкцию «взглядов» или «учения» того или иного автора.

Анатолий Валерианович Ахутин в недавно вышедшей книге *Античные начала философии* (Санкт-Петербург: Наука, 2007) так формулирует существо «философского» подхода к тексту: по его словам, понять древнего мыслителя философски – значит «попробовать понять его так же, как мы понимаем мыслителя современного, без ссылок на время и место, принимая всерьез его собственную мысль» (с. 7–8). Принять древнего мыслителя всерьез – значит увидеть в его словах не мертвые, покрытые пылью веков догмы, а живые, настоящие вещи, непосредственно задевающие нас сегодня и сейчас. Говоря словами другого русского философа Мераба Константиновича Мамардашвили, «читать тексты и рассуждать о них имеет смысл только тогда, когда ты не догматической ученостью себя наполняешь, а восстанавливаешь именно живую сторону мысли, из-за которой они создавались...» (*Лекции по античной философии*, Москва: Аграф, 2002, с. 5). Но может быть, такое «живое» прочтение древних текстов невозможно? Может быть, ожидая встретить в произведениях Платона или Аристотеля обсуждение интересующих нас сегодня и сейчас проблем, мы тешим себя ложной надеждой? Почему мы уверены, что и 2,5 тысячи лет назад людей занимали те же самые вопросы? Или что предложенные ими ответы и способы обсуждения определенных вещей по-прежнему отвечают остроте нашего сегодняшнего удивления ими? Пожалуй, с философией в этом отношении дело обстоит так же, как с поэзией. Несмотря на то что стихи древнегреческих лириков были созданы тысячелетия назад, они отзываются в нас не менее живо, чем произведения поэтов XX столетия. Мы восхищаемся ими и, значит, видим в них не просто любопытный этнографический материал, характеризующий уровень культурного развития греческих племен VII–VI вв. до н. э., но совершенное выражение того же самого поэтического начала, которое звучит и в стихах Манделштама, и в стихах Рильке. Кажется, что поэзия, там, где она состоялась, выводит нас в область, находящуюся вне потока времени. Но то, что находится вне времени, называют вечным; вечным не в смысле – всегда одним и тем же (такая вечность скоро приелась бы), а в смысле: всегда актуальным, всегда юным, неизменно новым. О философии тоже говорят, что она занимается «вечными вопросами». Правда, при этом чаще всего имеют в виду, что философские вопросы не решаются, что до сих пор ни на один из них не был получен окончательный ответ. Но может быть, дело в том, что философия, как и поэзия, выводит нас в некую вневременную область, где мы прикасаемся к вещам, которые и тысячи лет назад, и сегодня, и завтра вызывали и будут вызывать удивление, настоятельно требуя осмысления и внимания? Что же это за вещи, вопросительные по самой своей природе, оза-

дачивающие и меня сегодня, и Платона с Аристотелем 2,5 тысячи лет назад? Их перечень известен: Мир, Бытие, Истина, Человек, Бог... Отличительным свойством этих вещей является то, что они не даны нам заранее в качестве самостоятельно существующего, внеположенного нам и не зависящего от нас предмета исследования. Они каждый раз находятся и обретаются как бы заново – только в луче вопроса, благодаря постоянно возобновляемому усилию мысли. И поскольку мысли случается быть зафиксированной в тексте, то философский текст оказывается тем местом, где существует возможность встречи с Миром, Бытием, Истиной. Вот почему в поисках ответа на заданный нами здесь и сейчас вопрос совсем не бессмысленно обращаться к чужим философским текстам, в том числе и к текстам древних.

У «философского» подхода есть, впрочем, один существенный недостаток. Он таит в себе опасность слишком скорого и легкого узнавания в чужом тексте своей собственной мысли. При философском подходе читатель исходит из предположения, что автор древнего текста отвечает на тот же самый вопрос, которым задается и он сам, как если бы оба (и читатель, и автор) были заняты одним делом и говорили на одном языке. С точки зрения исторической науки, такое предположение является в корне неверным. Вспомним хотя бы, сколько упреков было высказано в адрес хайдеггеровского толкования досократиков, и с каким пренебрежением отечественные историки философии относятся к «слишком модернистским» интерпретациям античной мысли, предложенным Мамардашвили. Впрочем, в точно такой же ситуации оказывается любой философ, рискнувший увидеть в чужом тексте живую, обращенную к нему мысль: и Гегель, рассматривающий историю европейской философии с точки зрения своей феноменологии абсолютного Духа; и Фома Аквинский, прочитывающий аристотелевскую метафизику как постепенное приготовление разума к истинам Откровения; и сам Аристотель, интерпретирующий «стихии» древних ионийцев в русле собственного учения о четырех причинах. Но если философский подход неизбежно является предвзятым, так что в результате его применения мы получаем столько же историй философии, сколько и самих философов, то естественно встает вопрос о том, как же все было «на самом деле». Так, если аристотелевское описание досократиков существенно отличается от неоплатонического а неоплатоническое – от гегелевского или хайдеггеровского, то хочется спросить, какими же были досократики сами по себе?

Ответить на этот вопрос обещает подход «историко-филологический». Этот подход определяет себя как строго научный, а значит – удовлетворяющий всем предъявляемым сегодня к научному исследованию требованиям. Первым из этих требований является требование объективности. Но что означает объективность и непредвзя-

тость в случае историка философии? Быть объективным для него означает: не интерпретировать изучаемый текст с какой-либо заранее имеющейся философской позиции, потому что наличие такой позиции помешало бы ему смотреть на текст глазами незаинтересованного исследователя. Подобно тому как другие науки старательно изгоняют из своего отношения к изучаемому предмету всякую субъективность, так и история философии пытается отстраниться от претендующего на личную заинтересованность отношения к тексту, что в ее случае равноценно отстранению от философии как таковой. В результате мы получаем странную ситуацию: чем меньше историк философии разбирается в философии как таковой, тем больше он удовлетворяет своему статусу ученого-исследователя! Несмотря на это противоречие, именно такой подход считается на сегодняшний день единственно законным, за ним признается способность гарантировать непредвзятое отношение к древним текстам и установить их аутентичное значение. Другим неперенным требованием, предъявляемым к научному исследованию, является строгое ограничение себя рамками исследуемого предмета. Для историка философии таким предметом является текст, с помощью которого он надеется реконструировать «взгляды» его автора. Но чтобы исследовать *текст*, нужно обращаться не к тем вещам, *ради* которых он был создан, а к источникам, обстоятельствам написания, к заимствованиям, влияниям, хронологии и т. п. Спрашивать всерьез о Мире, Боге, Истине, Человеке означало бы для историка выйти за пределы своей компетенции и вторгнуться в область других наук, потому что сегодня на серьезное обсуждение Мира (Вселенной) может претендовать только физика, так же как Богом занимается теология, Истиной – эпистемология, Человеком – биология, антропология, социология, психология и т. д. Поэтому, если вас интересуют эти вещи, мог бы ответить нам историк философии, вам следует обращаться к соответствующим наукам, а к истории философии обращаются только те люди, которые в силу определенного склада ума являются любителями текстов, словесности – те самые «злосчастные» σοφισταί и ὑραציτισται, о которых говорилось в письме Аполлония Тианского.

Мне хорошо памятно разочарование, охватившее меня при первом знакомстве с исследовательской литературой по античной философии. Этим первым знакомством стала для меня статья Андрея Валентиновича Лебедева *Агональная модель космоса у Гераклита* (ИФЕ, 1987, стр. 29–46), одновременно поразившая меня и своей ученостью, и полным несоответствием моим исходным ожиданиям. Из этого первоклассного во всех отношениях исследования мне удалось почерпнуть множество полезной и любопытной информации: в частности, что фрагмент 120 DK Гераклита («Меты утра и вечера: Медведица и – напротив Медведицы – граница ясного Зевса») в течение вот уже многих

лет является предметом ожесточенных споров, поскольку разные ученые предлагают разные способы его интерпретации; что используемые в этом фрагменте метафоры могут быть истолкованы не только в пространственном, но и во временном смысле; что в греческом слове *οἰρος* (страж) совпадают четыре этимологически разных слова; что напротив созвездия Большой Медведицы в северном полушарии находится созвездие Голова Дракона и что на состязаниях в Олимпии существовали разные способы поворота в беге на длинную и короткую дистанции. Все эти сведения понадобились автору статьи для того, чтобы обосновать новую, более верную, на его взгляд, интерпретацию 120 фрагмента, но при этом он совсем не показывал, почему это загадочное высказывание о «метах» утра и вечера вообще относится к ряду философских. Согласно реконструкции Лебедева, Гераклит хотел сказать всего лишь, что ночь и день попеременно возрастают и убывают по достижении точки равноденствия. Но разве подобное высказывание не банально? Какое отношение оно имеет к решению тех «вечных вопросов», которые составляют существо философского дела и заинтересованность которыми некогда заставила меня взяться за чтение философских текстов? Какой интерес кроме чисто археологического может представлять в таком случае Гераклит? Схожий опыт описывает и Анатолий Валерианович Ахутин во введении к уже цитировавшимся выше *Античным началам философии* (с. 10): «Чем усерднее я вчитывался в филологические труды, тем больше приходил в замешательство: узнаю я больше, а понимаю меньше. Научаясь сопоставлять тексты, разбирать грамматику и входить в аутентичную семантику слов, различать, что раньше, что позже, что оригинал, что позднейший пересказ, – разучаюсь тому, чему, помнится, обучал меня Платон в самых приблизительных русских переводах – искусству думать философски».

Как видим, «философский» и «историко-филологический» подходы к чтению текста не только различны по своим целям и средствам, но и в каком-то смысле противоположны друг другу. Одно дело – говорить об агональной или полемической метафорике Гераклита, и совсем другое – узнать в гераклитовой войне («полюмосе») продолжающуюся до сих пор «схватку с бытием и с самим собой», в результате которой выясняется, кто станет чем и какое бытие кому выпадет: «бытие раба, если ты не хотел умирать, или бытие свободного, если ты был готов умереть и выдержал риск своей готовности к смерти» (М. К. Мамардашвили, *Цит. соч.*, с. 75). Одно дело – прочитывать в метафоре огня остатки древних космогонических мифов, а другое – задуматься: не есть ли и сегодня бытие существующего своего рода «мгновенный огонь», возникающий по способу вспышки и озарения на волне какого-то усилия? Различие между «философским» и «историко-

филологическим» подходами настолько существенно, что кажется, будто за ними стоят два принципиально разные склада ума. Здесь уместно вспомнить Платона, который в V книге *Государства* (475d) писал об отличии «любителей мудрости» (φιλόσοφοι) от «любителей мнений» (φιλόδοξοι). И те, и другие, по его словам, ненасытны в учении и с превеликой радостью усваивают любые знания, и тех и других привлекают все без исключения науки и искусства. Но при этом философы ищут в мудрости то единственное, что делает ее мудростью (возможность усматривать вещь в ее истине), в то время как «любители мнений» наслаждаются самим разнообразием приобретаемых сведений.

Но если «философский» и «филологический» подходы к тексту коренятся в двух совершенно разных складах ума, если они преследуют разные цели и используют разные методы, то как сочетать их друг с другом? И следует ли вообще это делать? Необходимо ли философу идти на поклон к историкам и филологам, учась у них способам аутентичного прочтения текста? Или же не следует бояться прочитывать чужой текст как свой? О необходимости сочетания обоих методов приходится говорить потому, что каждый из них, будучи взят в отдельности, таит в себе серьезные опасности и недостатки: «философский» грешит произвольностью и предвзятостью, а «историко-филологический» – пренебрежением и невниманием к собственно философскому содержанию текста. Однако сочетать оба подхода не так-то просто, в том числе, и по чисто техническим причинам. Подумайте, какое количество монографий и статей по античной философии вам придется прочитать, чтобы убедиться в том, что ваше прочтение Платона соответствует современному научному уровню. А с другой стороны, чтобы выработать собственное философское прочтение Платона, вы должны будете обратиться к трудам совсем иного рода, например, к «Размышлениям о первой философии» Декарта или «Критике чистого разума» Канта, или к «Бытию и времени» Хайдеггера. Очевидно, что не хватит и жизни, чтобы прочесть и то, и другое... Так как же писать о Платоне философски, чтобы тебя при этом не обвинили в произвольном толковании? Как добиваться аутентичного прочтения текста, не упуская при этом существа философского дела? Вот проблема, которая представляется мне в высшей степени актуальной в рамках тематики нашей школы, и которую я бы хотела предложить для обсуждения на этом круглом столе.

В качестве ведущей круглого стола я хотела бы также попросить вас внести свои темы для обсуждения, если вы считаете их важными. Я не настаиваю лишь на этой формулировке...

Дискуссия

В. П. Горан (Новосибирск): Мне представляется, что поставленная проблема очень важна и заслуживает обсуждения. У меня сразу же возни-

кает несколько соображений, которые, возможно, дополняют ваши, а может, и окажутся им противоположными. Мне представляется, что когда вы говорите о «философском» подходе, вы в действительности говорите о мировоззрении, а это разные вещи. Вопросы о мире, Боге, своем Я и т. д., все, за исключением вопроса об истине, – это мировоззренческие вопросы. Философия занимается несколько иными вещами: она обосновывает. Поэтому я не согласился бы с тем разделением философии и науки, которое вы предложили. Они идут параллельно. Это первое. Второй мой тезис состоит в том, что изучая философские проблемы, историк философии вовсе не обязательно должен стоять в стороне, безучастно взирая на историко-философский процесс. Ведь наша сегодняшняя философская позиция – это итог длительного духовного развития человечества. Поэтому, рассматривая процесс становления этих вопросов, мы неизбежно рассматриваем и их суть, то есть встаем на точку зрения философа. Значит, историк философии не может не быть философом. Не помню, кого вы цитировали, кажется Мамардашвили, говоря о неживых догмах. Но ведь одним из признаков живого является самодвижение, поэтому если мы воспринимаем историко-философский процесс как самодвижущийся, то он не покажется нам мертвым. Моменты его развития будут для нас моментами развивающегося живого целого. Историк философии занимает уникальную позицию: отнюдь не находясь вне философии, он один в силах соединить эти звенья в единое целое. Другое дело – избежать упомянутой вами опасности вчитывания в философские тексты прошлого нынешнего состояния мысли.

Кравчик А. С. (Одесса): Я хотел бы поддержать ведущую круглого стола. У меня в некотором роде сходный опыт, физическое образование и навсегда привитый голод по мировоззренческим проблемам. Мне повезло в жизни встретить трёх человек, которые задали некую парадигму постановки таких проблем. Первый – это Авенир Иванович Уёмов. На лекциях по античной философии он всегда читал от имени Аристотеля, вставая на позицию Аристотеля: «Вот, я Аристотель, я родился в Стагирах и т. д.» Историко-философский контекст до некоторой степени уходил в сторону и возникало чувство сопричастности, чувство присутствия философии «здесь и сейчас». Вот перед тобой стоит Аристотель, и ты можешь задать ему любой вопрос. Вторым был одесский философ А. Н. Роджеро, который также нередко призывает философствовать не «о Канте», а «в точке Канта», не «о Платоне», а «в точке Платона». То есть говорить изнутри позиции Платона. В своей книге «Философия свободы» Н. Бердяев считал, что в настоящее время люди охотно говорят о Платоне и Августине, но никто не дерзает стать Платоном и Августином. За вторичностью скрывается неуверенность в своих силах и современная мировоззренческая сла-

бость, которая является следствием наукообразности и озабоченности наукообразностью...

Месяц С. В.: ...ведь на самом деле мы всерьез говорим об этих вещах, но в других науках. Мы говорим о мире всерьез, но только в физике, мы говорим о душе всерьез, но только в психологии, но никак ни в истории философии. То, что совмещали в себе Августин или Аристотель, теперь рассыпано по множеству наук, и каждая занимается этим всерьез, а в истории философии мы обсуждаем чужие взгляды и более не говорим от своего имени, не ставим вопрос о том, как оно есть самом деле. Где-то здесь пролегает черта между наукой и философией. Изучая Фалеса или Анаксимандра, мы изучаем их воззрения, которые уже преодолены, заменены более новыми. Говоря о них, я не даю им права быть современниками, говорить со мной о том, что сейчас есть на самом деле. Я не воспринимаю слова Гераклита об огне как нечто, имеющее ко мне отношение. Для меня это преодоленный этап, мифологическое сознание... И мне кажется, что философский подход стремится уйти от такой позиции постепенного развития мировоззрения. Простите, я вас перебила...

Кравчик А. С.: Да, еще одно. Третий человек – это Илья Исаакович Рейдерман, мой учитель, который говорил: мы должны спорить с Платоном, как если бы он был нашим современником. Мы должны задавать ему вопросы, в том числе и такие, которые сам он, вероятно, и не поставил бы. Пир философов в честь эроса продолжается, и каждый может присоединиться к этому пиру. В основе всех этих подходов лежит сократическая позиция: необходимо философствовать, то есть быть «стерильным» от знания. Если мы отождествимся со знанием, полученным, скажем, из исследовательской литературы, то философствовать мы не сможем и будем лишь повторять чужие точки зрения, не выйдем за рамки передачи информации. Необходимо здесь и сейчас порождать смыслы в акте философствования, в акте чистой сопричастности с мыслью. Это выход непосредственно к бытию. Быть готовым растождествиться с готовым, ставшим знанием и любой дискурс начать с нуля – вот эта готовность и есть философское смирение. Пусть это будет не академическая философия, главное, подойти к смыслу...

Моисеев П. А. (Пермь): Мне хотелось бы обратить внимание на то, что в выступлении Светланы Викторовны неявно содержалась одна мысль, явно так и не высказанная. Вы говорите, что есть древние философы, есть современная история философии и есть современная наука. Древние и современные ученые занимались одним и тем же, но следует ли отсюда, что они и проблемами занимались теми же? Куда же делась современная философия? Если современной философии нет, то историки философии обречены на эстетское прозябание, они доксографы, готовые бесконечно

выяснить, кто и что в точности говорил без всякого намерения воспользоваться этим знанием... Или я вас неправильно понял?

Месяц С. В.: Да, в моем выступлении присутствуют современные философы, такие как Мамардашвили или Ахутин. Это люди, которые смотрят на мир философски и видят в нем те же самые проблемы, что и древние философы. Если же мы встаем на рельсы историко-философские, то весь мир окрашивается в научные тона, по большей части филологические, так как остальные проблемы уже отошли к другим наукам, в которых уже нет места философии...

Моисеев П. А.: Но почему вы считаете, что в рамках научного взгляда на мир нет места философии? Ведь это то же самое, что сказать, что если я занимаюсь наукой, то для меня не существует техники, а если я занимаюсь искусством, то для меня не существует науки...

Месяц С. В.: Может быть, потому, что наука и философия одни и те же вещи рассматривают под различными углами зрения? Встав на научную точку зрения, мы должны забыть обо всех других. Для нас их просто нет...

Афонасин Е. В. (Новосибирск): Может, просто потому, что историк архитектуры не может быть архитектором? Архитектор сидит в кабинете и время от времени ездит на стройку, а историк архитектуры сидит в университете и скорее всего ни разу не держал в руках кирпича, разве что у себя на даче. Точно так же историк философии не обязательно должен быть философом. Более того, если я хороший историк философии, то я скорее всего второразрядный философ и наоборот, Хайдеггер перворазрядный философ, но он не историк философии. Поэтому нельзя сказать, что историки философии должны быть философами. Они – не философы.

Голос из зала: ... а кто историк философии?

Афонасин Е. В.: Историк философии? Диллон... Скоро он приедет, посмотрите: он совсем не философ...

Голос из зала: Поаккуратнее с этим... Вот вы говорите, что историк философии не должен быть философом, а Светлана Викторовна – что должен...

Небольшой шум.

Месяц С. В.: Нет, не вполне. Для меня самый важный вопрос: можно ли сочетать это? Мне интересно читать Мамардашвили, Ахутина или Хайдеггера, потому что я вижу там живую мысль, но меня тут же начинают обвинять историки философии и филологи. Но перейдя на их сторону, я начинаю терять предмет и интерес к тому, с чего это все начиналось. Как совместить эти два пути? Для меня это принципиально важно.

Тихонов А. В. (Ростов-на-Дону): Я считаю, что обсуждение проблемы следует начать с определения того, что мы считаем философским

знанием. Я не уверен, что упоминавшиеся здесь вечные проблемы о Боге, человеке и душе, адекватны самой философии. Ведь это также проблемы и искусства, и поэзии и других форм интеллектуальной активности, поэтому я считаю, что для того, чтобы уяснить специфические философские проблемы, следует двигаться изнутри, исходя из аналитики философского подхода. Лишь тогда эти проблемы решатся, а противоречие исчезнет. Если мы собираемся найти смысл человеческой жизни, для этого не обязательно заниматься философией, философский же ответ на этот вопрос может быть найден, как мне кажется, на втором пути, пути ученого...

Месяц С. В.: Но скажите, если вы заранее не будете знать, что такое философия, как вы определите Гераклита как философа, на основании каких признаков скажете, что Платон – философ?

Тихонов А. В.: На основании традиции...

Месяц С. В.: А откуда она взялась? Почему это высказывание Гераклита о дне и ночи философское? Почему Гераклит, как его сейчас реконструирует филологическая наука, вообще оказывается в рядах философов? Какие-то банальные загадки, и все. Не более того...

Горан В. П.: Можно вопрос к предыдущему выступающему? Вы сказали, что философия должна начинаться с чистого листа, но в таком случае какую роль играет культура философского теоретизирования? Как она может быть сформирована без усвоения того историко-философского материала, над которым трудятся те, кого мы называем филологами?

Кравчик А. С.: Спасибо за прекрасный вопрос! Когда Сократ беседовал со своими друзьями, он цитировал Еврипида, Симонида и т. д., однако мне кажется, что это знание было у него в снятом виде. Речь ведь идет не о том, чтобы отрешиться от знания как такового, но лишь от готового знания, от прошлого, того что уже стало, – дабы расчистить пространство для творческого созидания знания здесь и сейчас...

Горан В. П.: ...но ведь я и спрашиваю: возможно ли отрешиться от прошлого, и если возможно, то останется ли у нас то, что называется культурой мышления?

Кравчик А. С.: Возможно, слово «отрешиться» вводит в заблуждение. Скорее, речь идет о «растождествлении». Если я отождествился с каким-либо знанием, то я тем самым уже похоронил в себе творческое начало. Я знаю, что вот оно – знание, я положил его на полку, мне уже не нужно создавать нечто свое. Хайдеггер прожил свою жизнь и мы не должны жить жизнью Хайдеггера. Нам следует искать ответы на «вечные» вопросы самостоятельно... изобрести велосипед. Если мы не изобретем велосипед, то мы не сможем на нем ездить.

Шевцов С. П. (Одесса): Антон, а зачем нам изобретать велосипед, если он уже изобретен?

Кравчик А. С.: На чужом велосипеде ездить не порядок...

Месяц С. В.: Как ученые мы можем встраиваться в традицию, но философия, если она то, о чем говорил Антон, должна каждый раз начинать с самого начала. Почему есть вечные вопросы? Потому что вещи, о которых они спрашивают, по природе своей вопросительны. Каждый раз – новый вопрос: как человек каждый раз открывает любовь заново, как будто раньше, до него, никто никогда не любил, так же и в философии, она каждый раз открывает область вечности, к которой человек прикасается.

Егорочкин М. В. (Барнаул): Я хотел бы вернуться к вашему докладу, но вначале о Хайдеггере. Ведь в конце жизни Хайдеггер сказал, что, видимо, нельзя быть историком философии и хорошим философом одновременно. И в то же время он всю жизнь потратил на то, чтобы понять греков лучше, чем они сами себя понимали. То есть Хайдеггер – неоднозначный в этом смысле человек. Непосредственно к тексту доклада. Доклад начался с чтения, так что мы говорим о тексте, прежде всего. И в самом докладе присутствовало три модальности, три отношения к тексту: первая модальность – историко-философская, отстраненная от данного текста, вторая – собственно философская, сама создающая, производящая текст, и третья – промежуточная модальность, производство текста на основании другого текста, как, например, когда Мамардашвили или Хайдеггер говорят о Гераклите. Здесь кроется основная проблема, приводящая к тому, что историки философии нередко негативно относятся к философскому прочтению текста. В чем основная проблема, как мне кажется? Поскольку мы имеем дело с текстом, и поскольку философия – это не мировоззрение, а доказательная система, то естественно предположить, что, читая текст, философ делает это достаточно обоснованно: он стремится исходить из тех имманентных фактов, которые есть в самом тексте. Историк же философии больше опирается на экстратекстуальные факты из истории религии, скажем, или истории культуры и на их основании строит свою интерпретацию. Но главное различие, как мне представляется, состоит в способе задавания вопросов. Историк философии спрашивает, что говорит Гераклит, и пытается понять его исходя из ситуации. Для него нет традиции постановки вопроса о бытии, например. Философ по поводу этого же текста задает совершенно иной вопрос, к примеру, что есть бытие, и уже в лексическом окружении текста Гераклита пытается понять этот вопрос. И каждый философ в зависимости от своей философской диспозиции задает одним и тем же текстам разные вопросы: что есть бытие, что есть человек? и т. д. В чем отличие? При интерпретации философского текста важно, как мне кажется, учитывать ту роль, которая отведена традиции постановки вопросов. Историк философии все же отдален от этой традиции. Он находится над ней и пыта-

ется ее описать. Между тем историк философии должен прислушиваться к точке зрения философа. Почему? Если точка зрения философа доказательна, если она основана на фактах, если она что-то извлекает из текста, значит, в этом тексте что-то есть. Но если не согласны, укажите на ошибки его интерпретации. Если же их нет, то его позиция изнутри традиции наверняка что-то извлекает...

Месяц С. В.: Мне хотелось бы высказать два возражения. Как можно говорить о том, что мы способны извлечь из текста то, что там имманентно присутствует? Возможности интерпретации текста настолько велики, что доказать истинность того или иного толкования практически невозможно. Средства современной филологии помогут вам обосновать практически любое толкование. Но тогда нет критерия. И философ не может доказать, и филолог. Посмотрите, сколько написано о Гераклите за последние сто пятьдесят лет. Количество толкований множится, но мы отнюдь не приближаемся к единственно верному. Филология нам обещает аутентичное прочтение, но не дает. Философ скорее «узнает свое»: он воспринимает древнего мыслителя как обращающегося к нему и говорящего с ним на одном языке. Но филолог будет оспаривать такое предположение. Почему человек 2,5 тысячи лет назад говорит на одном с вами языке? Теперь насчет традиции: вот вы говорите, что в философии есть традиция постановки вопросов. Но возьмите Платона и Аристотеля. Аристотель – ученик Платона, можно сказать платоник, однако он пересматривает философию Платона исходя из совершенно иной постановки вопросов. Он пересматривает традицию так называемых физиологов исходя из своих четырех причин. Навязывает им понятие ἀρχή, которого не было у древних. У Аристотеля меняется и сам способ постановки вопросов. Традиции как таковой не прослеживается даже от учителя к ученику, не то что на протяжении тысячелетий.

Егорочкин М. В.: Я же не говорю, что традиция – это набор констант. Она меняется...

Месяц С. В.: Но тогда она очень неуловима...

Егорочкин М. В.: Да, она неуловима, это скорее стратегия, отношение к постановке вопроса, а не сам вопрос...

Шевцов С. П.: Светлана, мне кажется, что бессмысленно ставить вопрос таким образом, но если вы его так сформулировали, то давайте хотя бы внесем некоторую ясность. Почему для вас это проблема? Вас беспокоят обвинения историков философии в том, что вы неадекватно воспринимаете Платона? Вряд ли это так. Найти единое решение невозможно. Его в принципе не может быть. Даже если брать только филологию, то и там нет единого решения. Каждые 25–30 лет меняются принципы филологического анализа. То, что казалось достаточно строгим филологическим анализом в начале XX века, в конце XX века вы-

зывало у филологов просто смех. Когда, скажем, Вернер Йегер начинает рассматривать филологов XIX века, он скептически говорит о них, считая, что они как дети. В конце XX века уже к самому Йегеру примерно такое же отношение: он безусловно талантлив, можно сказать? гений, но что вы хотите, он жил в начале XX века! Точно так же и с Доддсом, и с другими. Доддс в свое время совершил революцию в антиковедении, теперь же мы говорим, что при всей важности открытия иррационального, он написал такую странную книгу, а первооткрыватели Греции рациональной сегодня вообще не воспринимаются всерьез: их можно читать лишь ради забавы. Никто сегодня не обратится к Шиллеру для того, чтобы узнать, какой была античность. Толкований такое великое множество, что найти единое невозможно ни в рамках филологии, ни в рамках философии, а пытаться найти его в их соединении – это вообще невысказанное дело... Но я хотел бы выяснить вашу позицию, прежде чем высказывать свою. Если мы обсуждаем возможность их соединения, то сначала нам следует понять, зачем нам это нужно. Одно дело, если мы считаем, что есть истинное положение дел: есть Гераклит, как он был на самом деле, и мы можем его воскресить. Мы представили текст и его описание. Вот Гераклит и большими буквами: НА САМОМ ДЕЛЕ. Уже лет двадцать философы над этим смеются и вычеркивают фразу «на самом деле», где бы ее не встретили. Если же мы говорим о других вещах, например о том, как мы будем преподавать античность студентам, как нам общаться между собой, как нам найти общий язык, говоря о Гераклите, то тогда это другой вопрос и он должен по-другому ставиться. Мы можем миллион раз обвинять Хайдеггера, Гегеля, Рассела и других в том, что они неправильно понимают философию, и все равно самые лучшие учебники по истории философии – это гегелевский и расселовский, а один из самых глубоких толкователей Гераклита – это Хайдеггер. Они совершенно все неправильно понимали, но настолько оригинально и интересно... Давайте сравним, скажем, Целлера и Гегеля. Целлеровский учебник хороший и строгий, но он школьный по сравнению с гегелевским, который гораздо философичнее и гораздо интереснее. Хотя гегелевский выглядит сегодня совершенно не научным. Поэтому скажите мне, для кого и в каких рамках мы пытаемся найти это совмещение? Ведь иначе выяснится, что каждый из нас понимает философию и филологию по-своему, у каждого свои принципы. Вот Василий Павлович говорит, что это мировоззрение, а не философия, а Марк Аврелий сказал бы, что мировоззрение и есть философия и его не нужно обосновывать: хорошее мировоззрение всегда будет философией. Чем Марк Аврелий, хоть он и умер и был императором, хуже, чем мы все? В той форме, в которой мы его задали, этот вопрос неразрешим. Если мы договариваемся, что можем найти единое начало, то тогда давайте решим хотя

бы, где мы его будем искать. Ведь если мы его ищем для чего-то другого, для диалога например, то тогда нужны другие основания. Даже если люди работают на одной кафедре, они все равно будут обвинять друг друга просто потому, что это условие мысли...

Месяц С. В.: Нет. Я все-таки говорила о своем опыте и своей неразрешимости. Она не для того, чтобы найти диалог с коллегами и не оттого, что я боюсь обвинений. Просто, садясь за чистый лист бумаги, я не могу писать. Я знаю наработанные методы историко-философского исследования, но меня это не привлекает, мне скучно. Если же я хочу рассуждать как философ, то возникает вопрос: зачем вообще работать с чужими текстами, когда можно создавать свою философскую систему?

Шевцов С. П.: Но тогда это другой вопрос: действительно, нужно ли, создавая свою философию, опираться на чужие тексты?

Месяц С. В.: Можно создавать свою систему. Но тогда какую цель перед собой ставит историк философии, работая с философскими текстами, в чем-то соглашаясь с коллегами, в чем-то идя дальше? Разве ученый, историк не ставит перед собой цель найти аутентичное прочтение Гераклита? А если не ставит, то зачем ему идти дальше Целлера, идти дальше предыдущих филологов? Нет. Он все больше и больше углубляет вопрос, он стремится все лучше и лучше понять Гераклита, то, что хотел сказать сам Гераклит. Мне кажется, что историк философии, как ученый, ставит вопрос о том, как обстоят дела «на самом деле». Для философа такой вопрос, возможно, и не имеет смысла, а для историка – имеет. Так что, по моему мнению, мы сталкиваемся здесь с этим вопросом, потому я его и поставила. Другое дело – практический выход о том, как преподавать студентам.

Мордвинов Д. А. (Омск): А почему мы считаем, что это «на самом деле» есть? Текст существует как некая семиотическая система, которая дешифруется читателем, а читатель меняется со временем. Только текст остается тем же, а интерпретации меняются. И можно ли в этих условиях найти это «самое дело»?

Шевцов С. П.: В подтверждение слов Дмитрия... Толстой, когда читал статьи об Анне Карениной, говорил: если бы я знал, что я хотел написать, я бы так и написал. А я хотел написать Анну Каренину потому, что это единственное, что я хотел написать. «На самом деле» Гераклит – это те тексты, которые есть. Все остальное...

Месяц С. В.: Зачем тогда вся наука? Зачем в течение многих лет...

Шевцов С. П.: Света, это опять-таки другой вопрос...

Месяц С. В.: Как другой? Мне кажется, все тот же... Я согласна, что сколько читателей, столько и пониманий. Но когда филолог ставить задачу понять Гераклита, что он стремится выяснить? Тот же Лебедев, изучая Гераклита, стремится выяснить, что значил тот или иной тер-

мин в то время. Как он засвидетельствован у Гомера, Гесиода и т. д., и исходя из этого пытаются, по возможности, понять, что мог подразумевать сам Гераклит, так говоря в той культурной среде и исторических условиях. Вот все-таки в чем задача. Он не действует как постмодернист, предполагая, что сколько существует читателей, столько и значений текста. Иначе наука теряет смысл...

Голубович И. В. (Одесса): Многократно упомянутый нами Мераб Мамардашвили предложил для прочтения историко-философских текстов процедуру обратной проблематизации: возвращения в тот исторический и ситуационный контекст, где возникала та или иная идея, то есть произошло само смыслопорождение. Допустим, для вас мысль о смене дня и ночи банальна, но что получится, если вернуться в тот контекст, когда это было проблемой? Витая «объективно» над бездной, историк философии забывает о той традиции, которая задана Дильтемом и Гадамером и согласно которой мы не свободны от предрассудков. Вероятно вы спорите с теми историками философии, которые эту саморефлексию не осуществляют, но в настоящее время есть достаточно много работ, которые движутся в русле «саморазоблачения собственных предрассудков». Возможно, одним из решений будет проведение этой работы по самоочищению...

Месяц С. В.: Но главное же – это научность. Освободиться от предрассудков – значит освободиться также и от новоевропейской научности, о чем, кстати, и говорил Хайдеггер. А тогда мы выходим из области истории философии в область философии...

Шевцов С. П.: Освобождение от предрассудков – это тоже предрассудок...

Голубович И. В.: Но зачем же полное освобождение? Скорее речь идет о создании ситуаций, в которых эта мысль впервые возникала. Возвращаясь к словам Антона, чтобы создать такую ситуацию, нужно не очиститься от всего абсолютно, но напротив, сохраняя в себе все, вернуться к исходной точке и оказаться в состоянии интеллектуальной пустоты, когда еще нет готовых ответов, когда смысла нет и он вот-вот должен родиться, хотя на самом деле он уже есть и на тебя навалено, как на верблюда, огромное количество интерпретаций... Эта задача по силам лишь гению и искусному мастеру...

Месяц С. В.: То есть речь идет о философской ἐλοχί, воздержании от суждения при чтении текстов?

Шевцов С. П.: Я бы сказал, наоборот. Если взять метафору Антона относительно велосипеда, то я бы сказал: велосипед изобретать не нужно. Нужно сначала в Интернете выяснить все о велосипедах, а потом пойти в магазин и купить лучший, выяснить техники владения велосипедом и так далее... Единственное, что ты не можешь, – это приписывать себе чужое путешествие на велосипеде. Его ты должен

проделать сам, с самого начала, не повторяя чужое, но совершая свое. Не нужно начинать с нуля. Можно прочитать все о Гераклите, в том числе и Лебедева, но затем нужно суметь найти свое в Гераклите. Без предшественников мы не сможем найти свою мысль...

Месяц С. В.: ...То есть нам нужно найти свою собственную мысль при помощи текстов, а значит, задача наша философская, и нас волнует не текст, а проблема...

Вольф М. Н. (Новосибирск): Мне вспоминаются слова Столярова, который сказал, если я правильно помню, что «история философии есть единственный модус существования философии». Для меня философия, история философии и филология – это три разных вещи. И стоящее в заголовках нашего семинара слово *classics* – это скорее история философии. Историк философии не может не работать с текстами, и я соглашусь с Андреем – нашим историкам философии не хватает аналитичности. Они работают в дескриптивном ключе: что-то где-то вычитал, описал и как-то представил. Это зачастую даже не описание содержания текстов – на лист выплескиваются какие-то свои переживания по его поводу. Для меня образцом историко-философской работы остается труд Маковельского «Досократики», хотя он написан очень давно. Будучи ограниченными рамками преподавания, мы нередко выбираем из всего богатства материала, как это было сказано ранее... «мертвые догмы». Маковельский же смог представить весь спектр толкований и концепций для того, чтобы люди могли с ними работать, смотреть, оценивать и выбирать. Далее он предлагает свой перевод фрагментов досократиков, опять-таки сопровождая его обсуждением других переводов, которые существовали в то время. Значит, возможен подход, соответствующий как филологии и истории философии, так и собственно философии, потому что обязан учитывать существующие на данный момент философские точки зрения. В этом ключе, как кажется, ваше различие может быть снято...

Месяц С. В.: Но как вписать в этот спектр толкование, например, Мамардашвили? Если, скажем, десять толкований логоса у Рожанского как-то привязаны к фрагментам, то толкования Мамардашвили никак к ним не привязаны. Историк и филолог просто отбросит их и не будет рассматривать всерьез...

Афонасин Е. В.: ...что постоянно и делается. И в серьезных работах по истории философии такие толкования, как правило, не рассматриваются...

Месяц С. В.: ...«мгновенный огонь бытия», «вспышка озарения»... как это вписывается в «классикс»? Да никак!

Кузнецова А. С. (Новосибирск): А для меня работа с текстом не скучна. Может, я еще не доросла до того состояния, когда это становится скучным... История пифагорейского вопроса столь продолжи-

тельна, и споры не утихают и по сей день, что, каждый раз прочитывая фрагменты, удивляешься. Так, философия в прямом смысле начинается с удивления, и текст пишется для того, чтобы поделиться этим удивлением с читателем. И я как историк философии, работая с древними текстами, не перестаю удивляться – как это они все так классно придумали. Вот на таком пусть даже эмоциональном уровне историко-философская работа соединяется с философией. И филологическая работа здесь необходима. Не так давно мы переводили Нумения и встречали много слов, которые имеют много значений, и мы просто не знали, какое предпочесть. Например, слово ἀκροβολίζω означает «вести перестрелку на расстоянии», а ἀκροβολισμός соответственно «перестрелка» или «перебранка». Мы же перевели его в 12 фрагменте как «посылаемые сверху дары». Работа с этим фрагментом окажется неизбежно философской, ведь это будет размышление о том, почему Нумений здесь употребил это слово...

Месяц С. В.: ...может, солнечные лучи?

Кузнецова А. С.: Конечно, потому что бог, как сказано, ими «опекает (κηδεύοντος)»... И еще одно замечание: мы все время говорим, что занимаемся чтением текстов, но нельзя забывать о том, что досократики – это фрагменты, а не тексты. В результате работа осложняется и требует более тщательного и даже сухого рассмотрения, потому что фантазировать здесь очень тяжело. Ведь это отрывки, и мы не знаем, каков был полный текст и был ли он вообще. Как возможна философия в связи с фрагментами досократиков или, например, в диалогах Платона, когда одна и та же мысль повторяется по-разному...

Шевцов С. П.: Но ведь если мы имеем дело с аутентичными текстами, полнота которых не вызывает сомнений, Сенекой или Декартом например, проблема возникает та же самая, и количество истолкований Декарта столь же велико, как и количество истолкований Фалеса. Декарт старался писать ясно, чтобы и «идиоту» было понятно, а его все же не понимают, причем «идиотов» становится все больше и больше...

Кравчик А. С.: Думая, что философией можно заниматься так же, как, скажем, физикой, – значит обманывать себя. Философствование – это личностный опыт, и Гераклит и Платон – это лишь помощники на этом пути. Философский логос ведет меня по определенному пути, на котором все лишнее должно быть отброшено. Если я буду заботиться о том, чтобы хорошо выглядеть в глазах коллег, то скорее всего я проиграю битву с самим собой. В конце концов, философия – это страсть. А аналитичность возникает лишь когда страсть уже утасла. Почему Платон актуален сейчас? Потому что это живое, это творчество. Действительно, мы не пытаемся, как в свое время сторонники Фичино, клонировать эту жизнь, вжиться в нее, и считаем, как говорят сейчас, в «постмодернистской ситуации», что нет никакого «на самом деле».

Но следует понимать, в чем существо проблемы. То, что было «на самом деле» для Платона, Фичино, Гегеля или Хайдеггера, было их личным «на самом деле». И если я не смогу выразить свое «на самом деле», ограничиваясь «на самом деле» других, то я просто не состою как личность... Где страсть?

Месяц С. В.: Но ведь, как Анна хорошо показала, разбор слова ἀκροβολισμός также вызывает страсть...

Афонасин Е. В.: Я бы хотел все же вернуться к тому, что обозначил Сергей и что заявлено в нашем заголовке, «Преподавая античность». Да, есть противоречие. Кто-то пишет странную и фантазийную философию, а чья-то историко-философская работа напоминает труд по сравнительному языкознанию. Это разные жанры, и как нам делать историю философии, не знает никто. И вопроса такого, наверное, нет: нужно делать ее и так, и этак. Однако есть люди, которые больше всех заинтересованы в том, как делать историю философии, и это студенты. Как делать историю философии студентам? Мне кажется, что в истории философии в настоящее время наблюдается что-то вроде кризиса жанра. Дело здесь, может быть, в постмодернизме. Ницше, например, много чего написал, все опубликовали, кое-что переврали, и все же имеются аутентичные тексты. Почему же тогда половина работ о Ницше посвящена его записным книжкам? Имеются тексты Платона и Аристотеля, но почему же тогда такое количество современных работ по истории философии посвящены изучению каких-то фрагментов? Может постмодернистская мода на маргинализацию повлияла и на нашу работу? Почему фрагменты нас интересуют больше, чем они интересовали, скажем, историков философии середины XX века? Наверное, не только потому, что все остальное уже изучили. Закончу вопросом: как нам преподавать историю философии? Должны ли мы преподавать ее так, скажем, как это делает Сергей, который уже 10 лет пишет свои лекции...

Шевцов С. П.: ...Нет, не десять!

Афонасин Е. В.: ...Но ведь ты мне почти десять лет назад начал говорить об этом... Ну ладно, меньше, так меньше. Что я хочу сказать: эти лекции скорее всего представляют собой попытку представить историю философии как развитие мысли, и это в чем-то гегелевский подход. И есть другой подход. Возьмите, к примеру, Джона Диллона, особенно его последнюю работу «Наследники Платона», посвященную Древней академии. Там достаточно мало обсуждений философских проблем, однако очень много текстологической работы в сухом и аналитическом смысле. Не знаю, интересно ли ему было это писать. Местами даже мне, хотя мне все это нравится, было не очень интересно переводить разные душщипательные подробности. Однако если мы не проделаем всю эту работу, то не сможем быть уверены в том, что ре-

зультат достоверен. Как преподавать историю философии? Так, чтобы было интересно, чтобы преподавание будило мысль, а знания затем пригодились в жизни, помогли студентам в их личностном росте? Или же мы будем делать из них людей, обладающих определенными навыками, в том числе и филологической работы? Учитывая количество часов, отведенных на историю философии, нам похоже придется потеснить одно за счет другого... Ведь мы не можем в самом деле удовлетвориться теперешним положением, когда филологи – сами по себе, а историки философии пишут работы, незамутненные филологической работой... Но ведь времени на изучение языка у нас нет, возможности его изучить – нередко тоже, источники, даже самые необходимые, в адекватном переводе на русский язык нередко отсутствуют, поэтому, может быть, на текущем этапе нам нужно больше внимания уделить той базе, на основе которой можно делать историко-философские работы, нежели будить мысль?

Горан В. П.: ...Но ведь задачи будут разные в зависимости от того, кого мы учим. Если мы готовим будущих историков философии, то они должны прослушать и общий курс истории философии и более специальный. Но это штучное обучение. Может, Гераклитом будет заниматься один человек из нескольких выпусков. Неужели мы должны всех остальных нагружать всеми этими специальными вещами?

Афонасин Е. В. (внутренний голос): ...но ведь я не имел в виду кучу специальных вещей. Речь шла о различии подходов к преподаванию...

Горан В. П.: Я бы хотел вернуться к исходному разведению философии и истории философии. Оставим пока филологию, не будем усложнять. Все выступающие подчеркивают субъективность позиции исследователя, будь то философ или историк философии. С этой точки зрения, как вы, Света, смотрите на вопрос, который в последние годы активно обсуждается: есть ли в философии общие или «вечные» проблемы? Или их нет, и каждый философ решает свои проблемы? То, что было проблемой для Гегеля, не проблема у Хайдеггера и т. д. А если мы возьмем восточные философии и западные, то вполне может оказаться, что в них речь идет о несоизмеримых вещах, и мыслители разных традиций просто не могут друг друга понять. Плюрализм субъективных позиций. Фрагментированность всех знаний. В связи с этим я хочу вернуться к вопросу о традиции. Мне кажется, что вне традиций невозможно никакое субъективное мнение. Кто мы без традиции? Обезьяны. Чтобы создать свое мнение, необходимо иметь за плечами многовековую традицию, которая начинается даже не в VI веке до н. э. Подумайте, сколько понадобилось тысячелетий для того, чтобы прийти до казалось бы простых вещей, вроде мысли о том, что есть начало всего. Без традиции об этом говорить нет смысла, а история философии

как раз и занята тем, что отслеживает эту философскую традицию, и без нее философ не может состояться.

Каменских А. А. (Пермь): Вернусь к Сашиной аналогии о музыканте. Есть музыка и есть техника ее исполнения, и как преподавателю философии мне нужно в каком-то смысле лавировать между этими двумя крайностями. Моя аналогия касается сократовского незнания. Мне кажется, что есть дилетантирующий разум, вопрошающий, умаляющий себя, и есть наполненный разум, все знающий и костенеющий в своем знании. Между этими двумя крайностями мы и находимся. По сути мы говорим о том, о чем полемизировал Платон с софистами, и никуда не ушли от этого...

Месяц С. В.: Я бы переформулировала это в античной терминологии: нужно говорить не о наполненности знаниями, а о наполненности мнениями, потому что знание всегда себя обосновывает, то есть заглядывает постоянно в начало, говорит, почему это так и иначе быть не может, в то время как мнение – это когда ты принимаешь готовую догму. Это и есть те самые φιλόδοξοι, о которых говорил Платон в «Государстве».

Каменских А. А.: В дополнение к своей реплике скажу: я боюсь не крайностей профессионализма, а опасностей воинствующего дилетантизма, когда желание мыслить полностью игнорирует технику исполнения мысли...

Месяц С. В.: Но разве внутренняя потребность в строгости, внутреннее намерение идти до конца, – разве они не будут налагать определенные правила? Ведь Сократ в своих рассуждениях не только демонстрирует софистическую выучку, но и стремится дойти до конца, пробиться к самой истине? Может быть, культура мысли, о которой говорил Василий Павлович, также во многом внутренняя? Поставив задачу идти до конца, ты вынужден будешь мыслить строго.

Каменских А. А.: Может, поставим вопрос так: нужна ли школа? Традиция для овладения доксой?

Месяц С. В.: Может, и так. У Ю. А. Шичалина даже была диссертация на эту тему, основная мысль которой состояла в том, что философия немислима вне институтов...

Моисеев П. А.: Вернусь назад к вашей мысли о том, что философская культура имманентна философу. Но ведь досократики – это детство философии, и каждый раз начинать с того, с чего начинали досократики, очистив себя от всего последующего, довольно наивно... А если философская культура имманентна философу, то зачем вообще диалог? Каждый может философствовать сам с собой.

Месяц С. В.: Почему же тогда оказывается, что когда разные чудачки, вроде Федорова или Циолковского, сидя взаперти, про себя философствуют, их слова тем не менее оказываются в русле философской тра-

диции и происходит диалог, пусть и во вневременной области и даже внетрадиционной...

Моисеев П. А.: Возможно, но по сравнению с другими русскими философами они все же были фигурами второй величины. Мне кажется, что вы пытаетесь все время заострить антагонизм. Зачем?

Шевцов С. П.: Еще вопрос: Света, а вы считаете, что Федоров как-то участвует в диалоге? Поясню: конечно же его можно поставить на полку среди других книг, но я слабо представляю, с кем бы он мог вступить в диалог, с кем он перекликается?

Месяц С. В.: Возьмем его идею «возрождения отцов». Она ставит много интересных проблем, например, означает ли это, что я буду возрождать самого себя?

Шевцов С. П.: Ассоциативно можно выстроить любой ряд, можно связать Федорова с зороастризмом или даже с Лао-цзы, но...

Месяц С. В.: ...В этом-то и дело! Философия устанавливает совершенно другие ряды, ассоциативные или какие-либо иные, и как-то вдруг Федоров отзывается на чью-то мысль.

Кравчик А. С.: Как понимать традицию? Всегда есть искушение академизма. Всегда есть опасность сведения всего к готовым мнениям, устоявшемуся готовому знанию. Если это – традиция, то зачем нам такая традиция? Она способна покалечить духовно. Философия – это любовь к мудрости, значит, и философ не может быть профессионалом, это всегда любитель. Профессионализм здесь губителен. Я говорю вовсе не о дилетантах: речь идет о том, чтобы распредмечивать эту традицию. Стать личностью я смогу лишь в свете другой, большей, личности, такой, как Платон. Если это – традиция, то я согласен, но это диалогическая традиция. По поводу вечных вопросов: они есть, хотя и носят глубоко личный характер, в особенности в век постмодерна. В настоящее время нет идеологии, и это хорошо, однако очень трудно. Раньше можно было просто записаться в марксисты или иной лагерь, и ответственность снята, ныне же все по-другому: каждый должен сделать свой шаг в сторону горизонта абсолютного.

Месяц С. В.: То есть те, кто настаивает на философском подходе, как Антон или я, не отрицают традицию, настаивая лишь, что для того, чтобы принадлежать к традиции, необходимо затратить собственные усилия...

Берестов И. В. (Новосибирск): Петр Моисеев говорил, что, по его мнению, вы слишком заостряете противоречие между философией и историей философии. Мне кажется, что это правильно: его и нужно заострять для того, чтобы обнаружить точки соприкосновения и различия. Могут ли философы прожить без историков философии? Если да (как нередко и случается), то возникает закономерный вопрос: зачем я все это делаю? Насколько это важно? Оказывает ли эта работа влияние

на философский процесс? Тем более трудно объяснить, зачем это нужно студенту первого курса, которой пришел изучать философию, а не филологию. Можно ли найти точки соприкосновения? Давайте, например, посмотрим на историю философии как на историю постановки и решения проблем, которые вызывают другие проблемы и т. д. Ведь в истории философии накоплен богатый опыт определенных мыслительных ходов, аргументов и контраргументов, которые невозможно не учитывать, строя что-то свое. Может, хотя бы в этом состоит непреходящее и важное значение истории философии? Если философ, скажем, Мамардашвили, усмотрел в акте интеллектуальной интуиции некий эйдос, то наша оценка его зависит от контекста: нас интересует прежде всего, насколько ему удалось отнестись к этим рациональным аргументам, которые были уже накоплены. Если же мы видим просто некий акт умозрения, еще не отлитый в эти рациональные формы, не проверенный на этих ходах мысли, то перед нами лишь первоначальный этап, философия *in potentia*. Я не призываю отказаться от первоначального, однако мне кажется, что нельзя забывать о тех наработках, которые уже есть, которые объединяют философию и придают смысл занятиям историей философии.

Тютюнников А. А.: Может, привести конкретный пример в подтверждение слов Игоря? Возьмем Канта. Он совершил революцию в философии, однако не любит ссылаться на своих предшественников. Но знающий понимает, на каком замесе создана «Критика чистого разума». Вот пример того, как оригинальная философия создается на историко-философском материале.

Наджмеддинов З. К. (Наманган): Позвольте заметить, что в арабской философии, где существует множество школ мысли, вы не можете рассуждать вне определенной традиции...

Месяц С. В.: ...То есть, подводя итог, можно сказать, что история философии в идеале должна быть включена в философию, как инструмент и суммирование того этапа рассуждений и техники рассуждений, без которой теперь не обойтись. Так Аристотель в «Метафизике» суммирует все те апории, которые были высказаны другими философами, и на которые теперь он не может не ответить, прежде чем идти дальше.

Мордвинов Д. А.: Но если мы, с одной стороны, признаем необходимость наследия прошлого, а с другой стороны, предлагаем философствовать с чистого листа, не противоречим ли мы сами себе?

Месяц С. В.: По-моему нет, не противоречим, потому что мы задаем вопрос с чистого листа, стоим один на один с миром. Но что дальше? Как начать рассуждать? Здесь нам помогают те, кого мы читаем. Мы спорим с ними, мы вступаем с ними в разговор, возможно, отталкиваемся от них, и это в любом случае помогает. Для чего мы собрались здесь? Не потому ли, что нам трудно каждому сидеть взаперти и вариться в

собственном соку, когда тебя никто не слышит и не обсуждает? Мы встретились здесь для того, чтобы установить диалог, и в этом общем поле диалога встречаются фигуры, известные нам из традиции. Может, на этом мы и завершим наш круглый стол? Спасибо за участие.

Приписка редактора: «Таῦτ' εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῆμεν. – Сказав и выслушав это, мы разошлись». В последующих дискуссиях, на наших встречах и на страницах журнала, мы, надеюсь, продолжим беседы на эту и другие темы. Приглашаем к диалогу и читателя. Но об этом в другой раз, и, по слову Платона, «νῦν δ' ὥρα ἤδη καὶ ἐπ' ἄλλο τι τρέπεσθαι – теперь же пора заняться другими делами».

ПУБЛИКАЦИИ

ПЕРЕОТКРЫТИЕ АНТИКОВЕДЕНИЯ

Э. Р. Доддс

Перевод с английского Е. В. Афонасина и А. С. Кузнецовой

На днях я слышал разговор двух пожилых «донов» (*dons*). Они рассуждали о том, сколько еще протянет их профессия. «В России, – говорил один из них, – гуманитарные науки вымрут через двадцать лет, в Германии – через пятьдесят, на этих островах и в Америке, благодаря Оксфорду, несколько отдельных ученых антиковедов может быть доживут до конца столетия. Последним человеком в этом мире, знающим греческий, будет стипендиат фонда Родеса из Техаса¹; когда он умрет, эта культурная традиция будет утрачена навеки». Другой участник разговора, вздохнув, не согласился с высказыванием об Оксфорде. Оксфорд, по его замечанию, зависит от школ, а школы только и ждут грядущей отмены обязательного знания греческого при поступлении, мечтая удалить этот предмет из своих учебных планов и направить сохранные деньги на создание новых научных лабораторий. Даже в Харроу, самой консервативной школе Англии, только сорок мальчиков из шести сотен, или шесть человек каждый год, изучали греческий; из большинства меньших школ этот курс почти исчез. Университеты должны следовать за школами, а не наоборот. Еще поколение, и мы неизбежно увидим конец всякого серьезного изучения латинского языка; ибо что есть латинский без греческого, как не тело без души, форма без цвета, еда без питья, полдень без утра? Приближаются вторые сумерки богов.

Два почтенных призрака, они слишком глубоко погрузились в эти сумерки, чтобы подумать о возможности вернуться. Несомненно, они сплотятся под знаменем борьбы за обязательное изучение греческого и погибнут в последнем окопе как истинные ученые и джентльмены, так что подающий надежды ботаник под страхом наказания все еще сможет ознакомиться с некоторыми формами весьма нерегулярного множественного числа и заучить наизусть небольшие цитаты из «Анабасиса» Ксенофонта. И все же, я чувствовал, что от них нет никакой пользы. И даже в высшей степени страстной защитой нерегулярных форм множественного числа не удастся вернуть дыхание жизни застывшему, однако все еще любимому трупу античного мира. Так или

¹ Вероятно, он хотел, чтобы мы вспомнили о мистере Аблимехе В. Увере (*Ablimech V. Oover*) из Тринити колледжа, занудном стипендиате фонда Родеса, которого Макс Бирбом (*Max Beerbohm*) выставил посмешищем в *Zuleika Dobson* ch. VIII.

иначе, мы наконец доплыли до века реализма. Недолго же нас питала мистическая вера наших предшественников, для которых воспитательная ценность изучения древних языков измерялась прямо пропорционально их сложности и обратно пропорционально их практической полезности². Мы посмели подвергнуть сомнению высшую ценность интеллектуального гимнастического упражнения ради самого упражнения³: так, стало обычным делом сомневаться в необходимости требовать составления многих тысяч элегантно сплетенных фраз на древнем языке от мальчиков, которые и на своем родном не в силах слепить и парочки пошлых эпиграмм. Люди начинают задаваться вопросом, разве красоты английского прозаического стиля не удобнее изучить по мистеру Конраду, а не по Цицерону; разве карьера Бисмарка не столь же важна для мира, в котором мы живем, как и жизнь Фемистокла; разве экономика современного индустриального общества не важнее для членов этого общества, нежели экономика греческого полиса?

Если мы в срочном порядке не разрешим эти сомнения и душевные поиски, то можно с уверенностью утверждать, что доктрина самодостаточности классического образования осуждена на смерть, если не мертва уже. Она была частью большого мошеннического заговора, в результате которого название «гуманитарный» бесосновательно было приписано только одной области человеческого познания, и из-за сплетен (347) необразованной публики, любое упоминание о греческом языке стало вызывать не меньший трепет, чем упоминание о иврите. Этот заговор состоялся в эпоху Возрождения; однако в этом виновно не только Возрождение. Для человека XV века вновь обретенная Античность была не просто истинным, но и единственным проводником того духа⁴, который время от времени напоминает о том, что Истина и Красота – это не избитые слова, но вечно живые ценности. В то время бытие классического ученого ассоциировалось с революционными тенденциями, а отнюдь не с консервативными⁵. Но вдохновение Воз-

² Кларк (Clark 1855, 294) приводит классическую формулировку этой позиции, беспелляционно заявляя, что грамматика латинского языка соответствует стандарту «сухости и неприятности», что должно рассматриваться как «серьезная рекомендация» для ее изучения. Его точка зрения была высмеяна Сиджвиком (Sidgwick 1867, 314–15).

³ См. Сиджвик (Sidgwick 1867, 295), где он резко критикует преподавание латинского и греческого «как чего-то вроде духовного упражнения... без отсылки к неизменной полезности передаваемого знания».

⁴ «Проводник духа» – это метафора, позаимствованная у неоплатоников. Доддс обсуждал эту важную доктрину во втором дополнении к своему изданию «Начал теологии» Прокла.

⁵ См. Мюррей (Murrey 1889, 4–5), где он заявляет, что классическая литература сделала ученых эпохи Возрождения «противниками того социального порядка, в котором они жили». Похожая идеализация классической образо-

рождения постигла судьба любого другого вдохновения: оно было институционализировано. Верное ученичество, начавшееся с заботы о букве ради духа, закончилось отказом от духа ради буквы; и неуловимый ветерок духа, веющего там, где он желал, нашел себе другого проводника. После одного или двух веков мы констатируем потерю. Заметив ее, мы должны либо переоткрыть Античность, либо смириться с существующим положением дел.

Примечательно, что самыми сложными книгами для переосмысления являются те, с которыми мы прожили всю нашу жизнь – Библия, например. В этих случаях учитывая вежливость, заливалась трелью о влиянии нового опыта, неизменно притупляется обычаем, а тонкости эстетического вкуса покрываются толстым слоем унаследованных сантиментов и вторичных суждений. Оды Горация и Псалмы Давида ставят перед нашей критической оценкой ту же преграду, что и Гамлет – они переполнены «цитатами». Если мы хотим освободиться от тирании указаний, – и не только от лицемерной уступки «классикам» в соответствии с формулировками других людей, но и от слепого презрения к ним из стремления утвердить иллюзорную независимость, – и если мы желаем взглянуть на наше литературное наследие и увидеть его как целое, то мы должны упростить наш взгляд пока он не станет столь же интенсивным и наивным, как взгляд ребенка или ранних исследований, или ученого эпохи Возрождения. Такого видения можно достичь лишь посредством сознательного усилия в интеллектуальной честности⁶. Изучение греческого и латыни в настоящее время страдает от нашего нежелания сделать такое усилие. Несколько поколений спустя после эпохи Возрождения уже немногие из тех, кто был хорошо знаком с античными литературными произведениями, рассматривали их именно как литературу. Еще меньше людей пытались хоть как-то наладить живые отношения этой литературы с силами, доминирующими в настоящем, и вновь утвердить ее ценности в форме, понятной для нашего скептически настроенного мира⁷. Для большинства же «литературная» образованность стала олицетворением бесславия (*contumely*). Такой отрыв от реальности (*unrealism*), характерный для Англии, Америки и, прежде всего, Германии XIX века, дошел до того, что ученый, будучи разведенным по причине взаимного презрения с литератором

ванности эпохи Возрождения отмечается также в главе из *The Cambridge Modern History Vol. I* (Cambridge 1902), 532–84, написанной сэром Ричардом Джеббом (Sir Richard Jebb).

⁶ Сравним высказывание Мюррея (Murray 1909, 19): «Мы не поймем великую поэму до тех пор, пока не прочувствуем ее от начала до конца и, по возможности, не воскресим в памяти те эмоции, которые она изначально несла в себе».

⁷ См. высказывание Сиджвика (Sidgwick 1867, 291) о студентах, нуждающихся в «чем-то... имеющем видимые связи с окружающей их действительностью».

(the men of letters), который на самом деле и является его истинным alter ego, в некотором смысле перестал быть гуманистом и превратился в безграмотного (illiterate) решателя совершенно неважных лингвистических головоломок. Типичный ученый того времени, бросив в качестве оправдания работы всей своей жизни пару небрежных наблюдений по поводу «аттической изящности» Софокла или «привлекательной меланхолии» Вергилия, неизбежно со старческим удовольствием продолжал калечить уже двадцать раз искалеченный труп нескольких поэтических образов, возведенных в звание «трудного вопроса» неумелым переписчиком.

К счастью появились недвусмысленные признаки того, что ученые наших дней начинают меньше заботиться о «трудных вопросах» и больше – о литературе и жизни. Мы начали осуществлять переводы, которые являются не только удобочитаемыми подстрочниками, но и попытками переноса художественных произведений из одного языка в другой близкими по силе выразительными средствами. Таковы, например, «Еврипид» профессора Мюррея (Murray), «Проперций» профессора Филлимора (Phillimore), и «Плотин» господина Стефана Маккены (Stephen MacKenna)⁸. В то же время основы античной жизни становятся все яснее благодаря таким относительно молодым наукам, как археология, антропология, сравнительное религиоведение и социология. Но для того, чтобы антиковедение смогло сохраниться, должна произойти радикальная реформа в отношении программы изучения этого предмета в наших школах и университетах, направленная на сближение изучения Античности с живой мыслью и жизненными интересами. Наиболее существенные изменения можно свести (кратко и поэтому без объяснений) к трем направлениям.

1. Преподавание латинской и греческой грамматики и композиции должно быть сведено к необходимому минимуму, достаточному для разумного понимания литературного произведения. Экономленные таким способом время и энергия должны быть частично посвящены изучению английского или других современных языков, частично же – одной (или нескольким) из вышеперечисленных новых наук⁹.

2. Классическая литература должна изучаться в школе скорее как целое, а не детально¹⁰. Безнадёжно утомительные авторы, такие как Цезарь, Ксенофонт, большинство работ Ливия, равно как и Цицерон с

⁸ См. библиографию. Еще студентом Доддс учился переводу у Мюррея (Dodds 1977, 29) и позже ввел похожий курс, когда вернулся в Оксфорд в 1936 г.

⁹ Сиджвик (Sidgwick 1867, 317) приводит доводы в пользу того, чтобы больше часов отводилось на преподавание английского, французского и «естественных наук», а не новых социальных наук, за которые так ратует Доддс.

¹⁰ Доддс приобрел опыт такого преподавания в Кампбелл колледже Белфаста. См. Dodds 1977, 17.

Демосфеном с их политическими речами, должны быть изгнаны из школьных учебных программ. Основной рацион учеников должен включать следующее: из римской литературы – Цицерона *pro Archia*, *pro Caelio*, *pro Cluentio*, Катутла, Апулея, сочинителей писем, Тацита, Вергилия и Лукреция; из греческой литературы – Лукиана, Геродота, Гомера, Еврипида, Аристофана, мифы из работ Платона и *Антологию*.

3. Каждый, кто ко времени поступления в университет будет в силах читать без чрезмерных интеллектуальных мук достаточно сложные части греческих и латинских произведений, должен получить возможность применить имеющиеся у него знания в области литературы, политики, философии или какой-либо другой науки. Например, для тех, кто интересуется драмой, подготовка к выпускному экзамену должна включать в себя сравнительное изучение аттической драматургии, Шекспира, классического французского театра, Гете, Ибсена, и современных авторов вплоть до Чехова и Гордона Крейга. И лишь посредством создания такой системы связей между старым и новым можно надеяться оживить наше понимание древнего мира и переоткрыть Античность.

Список литературы

- Оригинальная публикация: “The Rediscovery of the Classics”, *Irish Statesman II*: 42 (10 April 1920) 346–47; перепечатано с комментариями: R. B. Todd “E. R. Dodds: The Dublin Years (1916–1919. With a reprint of two early articles by Dodds: *The Rediscovery of the Classics* and *The Renaissance of Occultism*”, *Classics Ireland* 6 (1999) 80–105, esp. 92–98
- Clark W. G. (1955) “General Education and Classical Studies”, *Cambridge Essays* 1855 (London) 282–308
- Dodds E. R. (1977) *Missing Persons: An Autobiography* (Oxford)
- MacKenna S. (1917) *Plotinus: The Ethical Treatises* (London)
- Murray G. (1889) *The Place of Greek in Education: an inaugural lecture* (Glasgow)
- Murray G. (1909) *The Interpretation of Greek Literature: an inaugural lecture* (Oxford)
- Sidgwick H. (1867) “The Theory of Classical Education”, in F. W. Farrar, ed. *Essays on a Liberal Education* (London); repr. Sidgwick H. *Miscellaneous Essays and Addresses* (London 1905; repr. New York 1968) 270–319

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ

В журнале **СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция** публикуются оригинальные исследования по философскому антиковедению, переводы древних авторов, рецензии, дискуссии и библиографические обзоры. Основные языки публикации: русский и английский. Все материалы, публикуемые на других языках, должны сопровождаться резюме на русском или на английском. Все тексты, в том числе греческие слова и выражения, должны быть набраны **одним** шрифтом – например, Palatino Linotype, который присутствует в стандартном наборе шрифтов Windows и распространяется бесплатно. Количество и объем постраничных сносок мы не ограничиваем, однако рекомендуем соблюдать разумную пропорцию между объемами примечаний и основного текста. Концевые сноски мы не рекомендуем.

Библиографический список следует оформлять в соответствии со стандартом, принимаемым ныне во многих международных издательствах. В тексте и в сносках библиографическая ссылка оформляется по следующей схеме: автор год, том, страницы, например, Festugière 1950–1954, I, 233–339, что в списке использованной литературы, помещаемой в конце статьи, соответствует записи:

Festugière A.-J. (1950–1954) *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, vols. 1–4 (Paris)

В дополнение к месту издания можно указывать издательство, однако это не обязательно. Ссылки на издания и сборники рекомендуется оформлять следующим образом:

Erbse H., ed. (1995) *Theosophorum graecorum fragmenta* (Leipzig)

Серию в серийных изданиях в целях экономии можно и не указывать. Статьи в журналах могут быть оформлены так:

Fowden G. (1977) “The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity”, *Philosophia* 7, 359–383

Наконец, статьи в сборниках (если необходимо сослаться именно на эту статью, а не на весь сборник) указываются так:

Whittaker J. (1989) “The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation”, J. N. Grant, ed. *Editing Greek and Latin Texts*. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987 (New York) 63–96

Курсивом выделяется *название публикации*, то есть именно то, что ищется в библиотечных каталогах. Поэтому при необходимости сослаться, к примеру, на публикацию на русском языке в статье на английском языке, название издания следует транскрибировать, а не переводить. Например:

Mamardashvili M. K. (2002) *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures in the History of philosophy] (Moscow)

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Предисловие редактора / Introductory notes	143
СТАТЬИ	
Эмпедокл: божественность и самоубийство	147
С. С. Аванесов	
Сочинения Платона и Аристотеля как свидетельства о становлении системы математических определений и аксиом	172
А. И. Щетников	
Whitehead's organismic conception of God and its religious availability.	195
Leonidas Bargeliotes	
Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии	203
М. Н. Вольф, И. В. Берестов	
ПЕРЕВОДЫ	
Аристотелевский корпус. О неделимых линиях.	247
А. И. Щетников, предисловие и перевод	
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ	
Е. В. Афонасин	
Герметизм.	258
«Халдейские оракулы».	264
Список литературы	273
ДИСКУССИИ	
Чтение философского текста.	276
С. В. Месяц, ведущая	
ПУБЛИКАЦИИ	
Переоткрытие антиковедения.	299
Э. Р. Доддс	
Рекомендации по оформлению материалов	304
Аннотация / Resume.	306

ΣΧΟΛΗ

Философское антиковедение и классическая традиция.

Ancient Philosophy and the Classical Tradition.

2007. Том. 1. Выпуск 2

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2007. 170 с.

Второй выпуск журнала, посвященного изучению античности и классической традиции во всех ее разнообразных аспектах, подготовлен специально для участников долгосрочного проекта «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире», проведение которого оказалось возможным благодаря Программе поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт). Как и первая наша встреча (август 2007 г., Новосибирский научный центр), второй семинар (январь–февраль 2008 г.) посвящен изучению классической философской традиции и традиции гуманитарного образования в контексте современных представлений о ценностях. Публикации, вошедшие в этот выпуск, представляют собой как оригинальные исследования по истории античной философии, так и результаты работы летнего семинара. Эти и другие дополнительные тексты заинтересованные читатели смогут прочитать в электронном виде по указанному ниже адресу.

The second issue of the journal of ancient philosophy and the classical tradition is prepared for the participants of a long-term project “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World”, generously sponsored by the Higher Education Support Program of the Open Society Institute (Budapest). Following the first summer meeting (August 2007), organized at Novosibirsk State University and the Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, the second meeting (January–February 2008) is also dedicated to study of the ancient philosophical tradition and the tradition of classical education in the context of contemporary concepts of values. The issue contains a number of original articles as well as further translations of classical texts, discussions, bibliographical outlines, and reviews. These and other relevant publications and supplementary materials are also available at the address below.

www.nsu.ru/classics/schole/

Адрес для корреспонденции

afonasin@post.nsu.ru

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Редакторы Е. В. Афонасин, А. С. Кузнецова

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 10.12.2007. Заказ № 567

Формат 70x108 1/16. Офсетная печать.

Уч.-изд. л. 10,6. Тираж 100 экз.

Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2