

А. С. Степанова

ФИЗИКА СТОИКОВ



А. С. СТЕПАНОВА

ФИЗИКА СТОИКОВ

Доминирующие принципы
онтокосмологической концепции



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2005

ББК 87.3

С79

Рецензенты: д-р филос. наук проф. *Р. В. Светлов*
(С.-Петербург. гос. ун-т), д-р филос. наук
Ю. М. Романенко (С.-Петербург. гос. ун-т)

Степанова А. С.

С79 **Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции.** — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 164 с.
ISBN 5-288-03383-8

Книга посвящена физическому учению Стои — одной из крупнейших философских школ эллинистически-римской эпохи. Предпринята попытка концептуальной реконструкции философии Стои. Представлены преимущественно те философские проблемы, которые не отражены достаточно полно в отечественной литературе, а в зарубежной науке вызывают серьезные споры, как, например, проблемы телесного и бестелесного, качеств, причинности. Концепция автора ориентирована на анализ идей, понятий и терминов, связанных с формированием новых представлений о движении, пространстве и времени. Исследование стоического дискурса, становление которого происходило в функциональных категориях, осуществляется в сопоставлении с воззрениями досократиков. Система понятий новаторского учения стоиков рассматривается в культурно-историческом контексте и в свете истории идей.

Для философов и всех интересующихся историей философии, науки и культуры.

ББК 87.3

На обложке: «Деметрий Полиоркет».
Фрагмент рельефа на «Саркофаге Александра»
из Сидона (рубеж IV–III вв. до н. э.; скульптор Лисипп)

© А. С. Степанова, 2005

© Издательство

С.-Петербургского
университета, 2005

ISBN 5-288-03383-8

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
1. Логика культуры и философские концепты.....	10
2. От мифа к логосу.....	25
3. Мир глазами стойков и их великих предшественников.....	33
4. «Пневматический» континуум и понятие «система».....	42
5. Субстанция или функция?.....	74
6. Учение о причинах и границы причинности.....	83
7. Идея и понятие пространства (<i>χώρα</i>).....	95
8. Представления о времени.....	116
9. Категории.....	134
10. Неопределенность и высшая категория «нечто» (<i>τὸ τί</i>).....	137
Заключение.....	153
Литература.....	157

*Моим родителям
Людмиле Дмитриевне и Сергею Сергеевичу
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Традиционно считается, что главной сферой интересов Стои была этика. Как же рассуждали сами стоики? Невозможно игнорировать то обстоятельство, что они особенно тщательно продумывали схему философствования, и бросается в глаза различие их подходов. Так, Зенон предлагал схему «логика, физика, этика», Клеанф — «логика, этика, физика». Хрисипп принимал обе схемы, хотя древние комментаторы свидетельствовали о значении для Хрисиппа именно второго варианта, ибо он представляет собой путь «от простого к сложному и наиважнейшему», а именно — к физике. Что касается Посидония, то он определенно отдает предпочтение физике как наиболее важной части учения. Помещение же основателем школы Зеноном физики на второе место после логики не должно для нас оставаться незамеченным. Невозможно игнорировать эти положения адептов учения, тем более что даже Сенека пытался ставить физику выше этики. Итак, во-первых, разногласия, существовавшие между стоиками по вопросу о путях исследования и о структуре философского знания, свидетельствуют лишь о чуждости этих философов догматическим канонам, приверженность которым проявилась в более формальном подходе к исследованию того же Аристотеля; во-вторых, несмотря на разногласия, превалирует мнение о значении физики. Не менее важен и девиз Стои: «Необходимо жить в согласии с природой». Поэтому вопросы, которые мы прежде всего задаем, — это вопросы о том, почему столь внимательно стоики относились к физике, какие из предшествовавших учений более всего интересовали стоиков и что собой представляло физическое учение Стои.

В последнее время наблюдается неослабевающий интерес к стоицизму, который можно объяснить прежде всего схожестью современной эпохи с переходной, социально нестабильной эллинистической эпохой, когда рушились кумиры и налицо был кризис рациональности. Но важно не только это. Упорное развитие современной науки востребовало интерес к определенным проблемам, прообраз которых угадывается в эллинистическом прошлом. Помимо логики к такого рода областям науки относится физика. В широчайшей науке немало работ, посвященных Стое в целом, но не так уж много исследований, касающихся физической проблематики Стои. Статья Ф.Сольмсена «Клеанф или Посидоний» [153] демонстрирует диахронический подход к исследованию проблематики Ранней и Средней Стои. Вопросам физических воззрений Посидония посвящены раздел монографии М.Лафранк [145] и монография Л.Блооса [132]. Физике Стои уделяет значительное внимание С.Самбурский [152]. Дж.Христенсен рассматривает проблему бестелесного в связи с трактовкой понятия начала. Вопросами космологии Стои интересовался Д.Э.Хам [143]. Следует упомянуть и выдающийся труд В.Гольдшмидта, посвященный идее времени у стоиков [140]. Из новейших работ можно назвать статью М.Бюери, посвященную проблеме телесного—бестелесного [133]. Значительный вклад в науку внес такой исследователь, как М.Форшнер, открывший наряду с Ф. де Лэйси и Дж.Ристом методологическую роль категорий в учении Стои [137]. Проблема категорий Стои — наиболее запутанная, и мнения ученых существенно расходятся. Например, И.Арним предлагал онтологическую интерпретацию категорий, что невозможно игнорировать полностью, поскольку он опирался на свидетельство Плотина. В настоящее время и в отечественной науке все больше внимания уделяется Стое. Появились обобщающая работа А.А.Столярова «Стоя и стоицизм» (1995) [111], ориентированная на специфику Стои как школьной философии, а также выполненный им перевод и комментарии к нему фрагментов Стои, собранных И.Арнимом (т. 1–2. 1998–1999) [112].

Среди статей, имеющих прямое отношение к физике Стои, назовем статью А.И.Щетникова, посвященную проблеме смешения (2003) [127], и работу Н.П.Гинцера «Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои)».

Многие современные исследователи придерживаются той точки зрения, что Стоя испытала значительное влияние перипатетической философии, считая, таким образом, первостепенным источником стоицизма учение Аристотеля [111, с. 26–27]. Тем самым знаменуется общий отход от позиции Э. Целлера, ориентировавшегося в трактовке философии эллинизма на идею заимствования ключевых моментов учения у досократиков. Безусловно, многие понятия и термины, в том числе и существовавшие до Аристотеля, использовались великим философом в полной мере, и стоики не могли не опираться на эту могучую философскую традицию, к которой всегда относились с большим почтением. Но при таком подходе фрагменты Стои неизбежно предстанут лишь иллюстрацией к наиболее известным образам античной философии. Мы склонны согласиться с мнением Марсело Боери, который отмечает, что «некоторые утверждения стоиков должны были представлять особое препятствие для авторов, прошедших школу платоновской и аристотелевской традиции, в основном потому, что эти виды принципов стоической доктрины не согласовывались с некоторыми базисными положениями данной традиции» [133, с. 723]. В качестве примера М.Боери приводит попытку Александра Афродизийского отвергнуть такой вид движения, как тоническое, на том основании, что оно «не вписывается» в схему видов движения, содержащихся в классификации Аристотеля.

Мы решили отказаться от идеи моделирования стоицизма по некоторому образцу, ибо «такая модель приводит к заранее заданному объекту, но на нем и кончается. Суть здесь в том, что дальнейшее движение прекращается» [78, с. 88]. Действительно, модель, заранее задающая границы исследования, ущербна, поскольку при таком подходе утрачивается специфика учения.

Мы стремились критически подойти к анализу учений предшественников, а также их интерпретаторов, с тем чтобы выявить параллели, заимствования или новаторские черты. Прежде всего этот критический подход касается позиции авторитетнейшего специалиста по античной философии Э.Целлера, с его апелляцией к воззрениям досократиков как источнику стоицизма. При этом мы полностью не согласны с общей характеристикой Э.Целлером эллинистической эпохи как периода упадка. Особого внимания заслуживают работы А.В.Семущкина, который доказал, что философия Эмпедокла в значительной степени отличается от учений ионийцев. На наш взгляд, скорее именно взгляды Эмпедокла, нежели ионийцев, могли оказать решающее влияние на ранний стоицизм.

Отсутствие полноценных оригинальных текстов Древней Стои требует особого подхода к реконструкции учения. Эта реконструкция и наиболее полная интерпретация, на наш взгляд, возможны только на основе изучения терминологии, встречающейся в источниках, с последующей интерпретацией всей понятийной системы. Поэтому особое внимание в монографии уделяется терминологическому аспекту. Исследование терминов проводится в трех направлениях: 1) определение терминов, существовавших до стоиков и заимствованных ими без изменения понятийного смысла; 2) анализ модификации смысла заимствованных понятий; 3) выявление впервые использованных стоиками терминов и определение их смыслового содержания. Параллельно с терминами анализируются проблемы и способы их разрешения стоиками. Таким образом, в основе методологии исследования лежит критический анализ терминологии.

Мы убеждены в том, что правильно поставленные вопросы позволяют выявить смысловое наполнение тех или иных терминов. Р.Коллингвуд во многом был прав, когда утверждал, что «правильный ответ на вопрос — это тот, который позволяет идти вперед в процессе постановки вопросов и ответов», ибо «истинность — атрибут комплекса, состоящего из вопросов и ответов» [69, с. 343]. В самом

деле, постановка вопросов и ответов представляет собой процесс, главное в котором — выявление правильного звена в данной цепи. Такое правильное звено выявляется при соблюдении «принципа коррелятивности между вопросом и ответом» [69, с. 340].

Поскольку стоицизм, развивавшийся в условиях культурного синкретизма, мог испытывать влияние восточной философии, мы используем сравнительно-исторический метод, учитывающий взаимосвязь и взаимовлияние факторов историко-философского процесса. В историко-философском исследовании нас интересует не столько поиск общих черт с целью восполнения недостающих звеньев модели поступательного развития, сколько выявление различий. Следовательно, особое значение приобретает вопрос о том, какие задачи ставили стоики, ибо эти задачи не могли быть тождественны тем, которые ставили их предшественники. Традиционный «аккумулятивный» подход мы дополняем «дифференцированным» подходом, беря на вооружение термины, принятые в индологии, ибо, как справедливо отмечает В.К.Шохин, «аккумулятивный подход проявляет интерес только к объекту познания, игнорируя субъект» [125, с. 32]. Речь идет о рассмотрении историко-философской проблематики преимущественно с точки зрения того, «что говорится», а не «как говорится».

При анализе терминологии и концептуального поля учения Стои мы прибегаем к примерам из области истории европейской мысли и современной науки, не стремясь обнаружить прямые аналогии, а лишь из методологических соображений, ибо «теории реальности современных физиков задают верные критерии для оценки аналогичных понятий Аристотеля и других философов» [117, с. 14]. Вместе с тем следует признать, что некоторые идеи стоиков явились предшественниками современных идей.

Нас интересует динамика философского языка, который можно понимать как своего рода семиотическую систему, ориентированную, по выражению Ю.М.Лотмана, на «объемное» восприятие мира [79, с. 22]. Мы не проходим мимо высказывания Карла Ясперса о характерной особен-

ности истории философии: «История философии вследствие незаменимости и исключительности ее наивысших творений подобна истории искусства» [131, с. 143]. Иоганн Дройзен был прав, когда говорил, что у каждой эпохи есть своя доминантная идея, та, которая определяет облик человека. Он имел в виду нравственную идею, точнее, весь культурно-этический горизонт эпохи, в которую возникали представления, подлежащие интерпретации [135, S. 202, § 55]. Но следует сделать оговорку, что интерпретации должен быть подвергнут и сам этот горизонт, постигаемый через данные идеи. Поэтому изложение физического учения Стои мы предваряем разделом, посвященным общей логике культуры эллинистической эпохи.

В исследовании используются фрагменты, изданные И. Арнимом, Г. Дильсом, А. Лонгом, А. Пирсоном, Л. Эдельштайном¹.

¹ Перевод фрагментов в основном выполнен автором монографии, в остальных случаях указываются авторы переводов. Ссылки на литературу приводятся в тексте в квадратных скобках (арабскими цифрами указываются порядковый номер соответствующего издания, приводимого в прилагаемом в конце книги списке литературы, и затем номер страницы); ссылки на фрагменты древних авторов даются в круглых скобках.

1. Логика культуры и философские концепты

Основные философские проблемы хотя и находятся за пределами социальной проблематики, но, по точному замечанию М.К.Петрова, испытывают «сильнейшее преломляющее воздействие этой проблематики, которая входит, так сказать, в поле философского зрения и в тело философии» [93, с. 181–182]. Поэтому необходимо отметить, что и учение о природе, и учение о космосе должны были рассматриваться философами эллинистической эпохи (время между 336 и 30 гг. до н. э.) уже не «сквозь призму основанных на номосе гражданских отношений греческого полиса», замкнутого и лишённого исторических координат, а с точки зрения выраженной в логосе всеобщности, понимаемой в новом, эллинистическом смысле изменившего свои масштабы и характер мира.

В самом деле, в эпоху эллинизма к грекам приходит сознание единства человеческой ойкумены как мира исторического. В яркой форме это продемонстрировал римский историк Полибий, затем аналогичные взгляды прошли красной нитью через творчество стоика Посидония. Благодаря такой позиции «мир» становится чем-то бóльшим, чем просто географическое понятие. Он делается «историческим понятием» [69, с. 32]. В новых культурно-исторических условиях возникла и затем широко распространилась идея логоса как связующего звена между богом и миром. Возникает понятие исторической взаимосвязи, которая, по справедливому замечанию Х.Г.Гадамера, есть смысловая взаимосвязь. В понимании эллинистического человека логос выступает в роли именно такой смысловой

взаимосвязи. Происходили процессы радикального преобразования греческого мира и формирования новой идеологии, в которой превалировала идея культурно-мировоззренческого синтеза.

Наиболее характерной особенностью эпохи, отличавшейся ускоренными темпами социализации, стало понятие всеобщности. Усвоение понятия «всеобщего» происходило в разных сферах жизни эллинистического общества. Это должно было отразиться и на особенностях языка. Действительно, начиная с IV в. характерными для политического лексикона становятся термины κοινή εἶρήνη («всеобщий мир»), κοινή πολιτεία («общее правление»), κοινολογία («совместная беседа») и κοινή (διάλεκτος) («общая речь»). На роль двуязычия эллинистической ойкумены, которое оказалось плодотворным для развития языковой мысли и научного образования понятий, справедливо указывает Х.Г.Гадамер [138, S. 502].

Значительные перемены в интеллектуальной сфере отражены в терминах, активно используемых стоиками, как, например, κοινή ἔννοια («общее понятие»), κοινός λόγος («общий логос»), ἡ κοινή ποιότης («общее свойство»). Новые тенденции привели к выдвиганию на первый план не «номоса», метко названного М.К.Петровым «остановленной в письменности речью», а «логоса», ставшего выразителем всеобщности, — символа мира общения, перешедшего полисные границы. Не случайно «интерес к речилогосу, к форме и содержанию логоса в значительной степени сместился к форме...» [93, с. 55].

Эллинистическая эпоха, как, впрочем, и архаическая, всегда сравнивалась с эпохой классики, служащей со времен Возрождения эталоном «образцовой» эры, монументально незыблемой в своей устойчивости, что впоследствии было закреплено концепцией И.Винкельмана, изложенной им в замечательных работах по истории античной культуры. Но на самом деле «эпоха греческой классики сложнее и драматичнее, чем кажется на первый взгляд» [104, с. 30]. Более того, великие потрясения греческого мира, связанные с формированием государственности и,

главное, с крушением родового строя, столь красноречиво описанные тем же Гесиодом, свидетельствуют о крайней неустойчивости этого мира, проявившейся особенно в VIII–VI вв. до н.э. События греческой истории обнаруживают тот любопытный факт, что вообще греческая культура была подвержена трансформациям, ведь уже в IV в. началось крушение самого полиса, т. е. еще только обретенной государственности. Исторический эксперимент длился несколько веков, и V в. был лишь тем кратковременным рубежом, который отделял грядущую из неизвестности эллинистическую эпоху от архаики. Существенная сторона мировосприятия классической эпохи — это все еще архаический миф, вокруг которого выстраивались все ценности античной культуры. Хотя следует принимать во внимание различие путей развития мифологического восприятия мира на греческом западе и греческом востоке. Так, в ионийской философии «мифология и религия подвергаются последовательной художественно-рационалистической секуляризации» [104, с. 75]. Другая ситуация — на греческом западе, ибо «мировоззренческая перспектива здесь принципиально иная: в космосе мысль ищет начал, не сводимых к физической реальности и не выводимых из нее» [104, с. 75]. Эллинизм соединит эти две тенденции, но особенно востребованной станет антропологическая направленность мировоззренческих установок запада греческого мира, наиболее четко сформулированных Эмпедоклом. До конца IV в. во всех областях искусства мифологические темы занимали ведущее положение. Это не могло не отразиться на философии. Чувственно-конкретный характер восприятия мира проявлялся в нерасчлененности категорий, служащих для его описания. Результатом стало внутреннее единство философской глубины и живой чувственной образности. Тем не менее это единство — лишь кажущееся: нас поражает в Платоне не столько глубина, сколько ясная полнота воплощения замысла, завершенность и целостность образа. Эпоха эллинизма ознаменовалась окончательным преодолением условного искусства эпохи архаики с его образами чувственно-конкретной мифоло-

ни, отмеченными геометрической схематизацией. Это был настоящий прорыв к человеческой индивидуальности — уже не полисного человека, но человека новой социальной реальности.

Для динамичной эллинистической эпохи характерны психологически акцентированные образы. Ярким примером такого психологически заостренного мировосприятия служит знаменитая камея Гонзага — первообраз будущего римского искусства портрета. В самом искусстве — этом чувствительном барометре эпохи — мировосприятию стойков более всего соответствовал образ богини Ники Самофракийской, изваянной скульптором в III в. до н. э. в виде летящей фигуры, полной внутреннего напряжения в бурном движении вперед, преодолевающей сопротивление встречного вихря. Это Победа, сметающая все на своем пути. Эмоциональная напряженность и страстность, скрывающиеся за обобщенностью образа и пришедшие на смену нерушимой гармонии и покою, — вот черты нового искусства и новой философии. В этом образе, хотя он и может восприниматься как олицетворение природной силы, поскольку сама фигура богини напоминает вихрь, проступала, говоря словами Ф. Ницше, «глубина человеческого, а не вселенского». Задачей художника было создание мощного зрительного образа, но он рождал и образ слуховой, музыкальный, который, по меткому замечанию Ю. Д. Колчинского, может быть сравним с музыкой Вагнера: «Глядя на нее, вспоминаешь первые такты полета валькирий» [70, с. 18]. Историческая реальность рождала ситуацию, когда не только социальная проблематика внедрялась в «тело» философии, но и новаторские идеи в искусстве оказывались в поле зрения последней. История греческого искусства — долгий путь ко все большему выражению индивидуальности. Поистине «вся греческая архаика — это искусство, стоящее близко к кругу искусства древнего Востока. Аполлон Тенейский — это еще не чувственно-наглядный образ человеческой индивидуальности» [70, с. 12]. Человек, замкнутый в структуре мифа, не проявлен со стороны его внутреннего Я, и слова Курта Хюбнера о

древних греках следует отнести именно к архаическим грекам: «Грек всемерно превращает себя в такой наглядный предмет, в котором внутреннее и внешнее представляют нераздельное единство» [122, с. 110]. Действительно, это так, но только до тех пор, пока он не вырастает, обогащаясь исторически, и не расширяет границ своей рецепции. Об этом расширении и свидетельствует история греческой мысли и греческой культуры в целом. Когда внутреннее Я оказывается проявленным, а случилось это уже в эллинистическую эпоху и дальнейшее оформление получило в римскую, — возникает идеал свободы, впервые философски осмысленный тоже в эллинистическую эпоху и закрепленный в понятиях долга, ответственности, воли. Ярким выражением этого идеала явилось восклицание поэта о Колоссе Родосском — одном из семи чудес света, означенном таким образом в качестве символа свободы: «Светоч свободы неугасимой зажгли» (пер. Н.А. Чистяковой) [123, с. 344].

Характеризуя особенности духовного мира раннегреческого полиса, Ж.-П. Вернан отметит в качестве единственной функции греческих идолов, выставляемых отныне в общественных храмах и оказавшихся в «безликом пространстве, которое обращено вовне», — «видимость», «созерцательность» [51, с. 74]. Но это лишь внешнее выражение глубинных свойств греческой культуры. Содержательная сторона ее раскрывается при анализе онтогенетического процесса. Сначала нужно было остановить мгновение, чтобы настроиться на волну созерцания, нужно было сначала увидеть, чтобы потом удивиться. Онтогенез человека есть движение от непосредственного участия в среде к условному выделению из нее и затем к новому этапу участия в ней, состоящему в целесообразной деятельности по ее изучению и изменению. Созерцательность как «состояние покоя», «неподвижное стояние перед средой» (в терминологии А.А. Ухтомского) есть скачок от состояния движения к такому «отсутствию себя в среде», при котором складываются условия выделения себя как «субъекта наблюдения из наблюдаемой среды». Только так могло про-

пройти выделение предмета, его «открытие» в калейдоскопе изменяющейся среды [118, с. 174]. Активность поведения субъекта и степень отображения происходящего тесно связаны друг с другом: «Связь между впечатлительностью к внешним событиям и адекватною деятельностью существа посреди этих событий взаимна» [118, с. 173]. Это открытие А.А.Ухтомского подтверждается современными исследованиями в области психологии и лингвопсихологии. Психологи школы А.В.Запорожца, опираясь на данные детской психологии, доказывают, что формы осознания человеком окружающей его действительности начинаются с активного взаимодействия с миром, причем речь идет именно об ориентировочных действиях и движениях относительно окружающих предметов и лиц. Как отмечает сам А.В.Запорожец, «без участия движения наши ощущения и восприятия не обладали бы качеством предметности». Велика роль движения и в формировании перцептивного образа предмета [59, с. 54 сл.; 132].

Отсюда это непреложное у досократиков — «истина должна быть видимой». В этом же ряду две идеи. Во-первых, идея истины (*ἀλήθεια*) Платона как того сокрытого, с которого следует сбросить покрывало, чтобы его увидеть: она придет позже, и тогда восторжествует пафос незримой таинственности мира, выраженный в строчках В.Соловьева: «Милый друг, иль ты не видишь, что все видимое нами только отблеск, только тени от незримого очами». Во-вторых, идея пространства, мыслимого и как особая (в образе «долины правды») область незримого, потустороннего, отграниченного от данного мира, и как «область генезиса — пространство, в которое погружен чувственный мир (*χώρα*)», мир сосуществования теней [116, с.369]. В мировоззрении Платона преодолевается первобытный страх перед «диким антимиром некультуры» (выражение Й.Ван Лейвен-Турновцовой) и начинает возникать образ пространства, перестающего быть опасно пустым в силу неосвоенности его человеком, пространства уже не как эмпирии, а как того «умного места», которое превратится усилиями Платона в сферу интеллигибельного.

Итак, отмеченное сочетание деятельного поведения субъекта в среде и его созерцательности не есть свойство из области сравнительной физиологии и психологии, оно проявляется прежде всего на уровне культурно-историческом. Поэтому приверженность греков идее наглядности как выражению созерцательности в процессе деятельного, культурно-познавательного освоения мира, отмечавшаяся не только в искусстве, но и в науке, прежде всего геометрии, а также в философии, по-видимому, не исчезала никогда, но по-разному проявлялась в разные эпохи. Наиболее динамичные эпохи вызывали к жизни потребность обостренного «вѣдения»: среди всеобщего движения событий, идей и понятий бросить более пристальный взгляд на окружающее значило уловить в нем новое. В этом новом «открытии» предмета доминировал концепт пространственных отношений, являвшийся выражением идеи «направленности». Присутствие этой идеи обнаруживается уже в учениях досократиков, использовавших оппозицию «верх–низ», которая актуализирована античными философами в оппозиции «кривое–прямое», концепте «порядка–беспорядка» и, наконец, в этическом концепте «правильного». Здесь с большой степенью точности можно говорить об исторической обусловленности данных концептов, ибо «прямоугольность, прямолинейность — эти элементы пространственной организации сопровождают развитие всех комплексных культурных групп со времен неолитической революции и продолжают доминировать в практике и символике культурного процесса. Этапы этого процесса подтверждаются археологическими данными европейского ареала. В Средиземноморье традиция круглых и овальных домов заменяется в протогреческой и античной греческой цивилизации мегароном и другими видами прямоугольных зданий» [76, с. 135]. Таким образом, существуют глубокие исторические корни культурной логики представлений о пространстве.

Представляет особый интерес идея М.К.Петрова о том, что философию необходимо определять по связи с логосом. Причем речь идет именно о письменной эллин-

ской речи: «Логос для философии как источник структур теоретического сжатия появляется и начинает существовать именно в этой опредмеченной письменностью форме» [93, с. 187]. В эллинистическую эпоху выявился новый уровень опредмечивания логоса. Именно в данный период речь была, по выражению М.К.Петрова, «остановлена», что выразилось в многократном возвращении к тому, что было написано ранее, с тем чтобы перечитывать традицию, изучать и комментировать ее. То есть изменились сами функции логоса. Логос обретал характер всеобщности, если даже оценивать всеобщность по вектору грамотности, однако здесь имел место не только временной, но и пространственно-территориальный аспект: логос подвергался трансформации вместе с модернизацией самого уклада жизни, который уже не вписывался в рамки старой, полисной структуры и все более соответствовал новому идеалу «совместности». Идея всеобщности теперь воплощалась в Логосе; «всеобщность» и «Логос» — это именно те инварианты, которые становятся характерными для концепции стоиков.

Какие же трансформации претерпевал логос? Именно письменная речь стала той специфической, всеохватывающей формой передачи информации, которая наиболее адекватно отражала саму суть эпохи информационного взрыва. Появление текста вызвало к жизни такое явление, как истолкование. Конечно, практика аллегорического истолкования преимущественно священных текстов известна еще с VI в. до н. э. и была свойственна пифагорейцам и приверженцам орфизма. Можно назвать имена Феагена из Регия и Ферекида из Сирова. Не случайно Ферекид, творец оригинального аллегорического метода — свидетельства зарождающегося абстрактного мышления, свое сочинение написал прозаическим языком, что не просто говорило об уходе от стихотворной формы эпоса, но и создавало возможность для языковых новаций, для зарождения понятийного аппарата философского дискурса. Язык Ферекида свидетельствовал об использовании особого иносказательного метода, долженствующего якобы вскрыть неявный

смысл текстов, но на самом деле приводившего к сокрытию явного их смысла. Некоторые авторы полагают, что причиной распространения аллегоризма было стремление противостоять новому знанию, представленному рационализмом, открывая сакральный смысл древних идей, выраженных в преданиях. А. В. Семушкин отмечает: «Мы вправе сказать больше: в сочинении Ферекида процесс зарождения философии определенно преобладает над процессом вырождения мифологии» [105, с. 117]. Данная точка зрения представляется наиболее логичной, ибо аллегорический метод VI в. до н. э. только еще зарождался в недрах мифотворчества и не мог не нести на себе отпечатков последнего. Аллегорический язык того времени — это смесь являвшегося еще только в эмбриональной форме философского языка, тоскующего по адекватным ему понятиям и выражениям, и языка мифопоэтического, языка уже во многом тогда утраченного смысла. В эллинистическую же эпоху в условиях длительного бытования письменного языка и прозаической речи интерес стал представлять текст как таковой. Здесь следует отметить два первостепенных момента. Во-первых, смысл многих текстов в действительности уже был забыт в IV в., и требовалась не защита вполне понятных посвященным членам общины текстов с помощью порой замаскированных высказываний, а именно их интерпретация, раскрытие всеми доступными к тому моменту средствами. Во-вторых, наличие множества литературных жанров и авторов способствовало созданию особой интеллектуально-литературной (светской по своему свойству) среды, нуждавшейся в чтении ради самого чтения, что помогало погружению читателя в свой индивидуальный мир, создавая иллюзию сопереживания, и воспитывало вкус. Рождалась эпоха, для которой характерен такой феномен, как «литература для литературы». Одновременно появляется необходимость в анализе и литературных текстов классической эпохи, содержащих мифологическое предание, и собственно философских текстов. Последняя задача диктовалась неизбежностью критического анализа как обыденных слов, так и самих философских

терминов, отличавшихся многозначностью. Для стоиков, специально интересовавшихся ранней философской мыслью, особенно аллегорическим методом, практиковавшимся досократиками (тем же Анаксагором), аллегория становится научной проблемой. Поэтому тогда же и зарождается герменевтика — прообраз той философской герменевтики, которая существует ныне. Переломным в этом смысле был именно IV в. Х.Г. Гадамер пишет: «Вытеснение чтением устного изложения, наблюдаемое в последнее время, не представляется совершенной новостью, стоит только вспомнить отход Аристотеля от театра». И далее: «Всякое чтение с пониманием — это всегда разновидность исполнения и интерпретации. Значимый аспект и его понимание тесно связаны с физиологически-языковым аспектом... пониманию всегда сопутствует внутренняя речь» [55, с. 210]. После этого Гадамер говорит о связанном с чтением текста возобновляющемся восприятии и его своеобразии. В данном пассаже затронуты как раз моменты, актуальные и для стоиков, всерьез рассматривавших философские проблемы языка (внутренней и внешней речи, смысла и значения высказываний), а также вопросы анализа текстов и терминологии. Именно в этот период и наметился поворот в самом философском дискурсе, нацеленном на коммуникативный аспект. Существовали и общие черты стоиков и досократиков. Так, и Ферекид, и стоики проявили значительный интерес к этимологии, причем все они грешили языковым произволом: Ферекид занимался исправлением произношения имен (например введением пяти имен Зевса, что, возможно, повлияло и на Клеанфа, почитавшего эпическую старину и называвшего Зевса многоименным), стоики также экспериментировали с этимологией имени все того же Зевса. Что серьезно отличает позднюю (стоическую) аллегорическую традицию от ранней, так это стремление к точности выражений. Таким образом, традиция актуализации письменной речи тесно связана и со спецификой философствования: стоики впервые разрабатывают философскую проблематику языка, его прагматических контекстов; как известно, философия языка и

сейчас является актуальнейшей проблемой. В центре внимания оказывается семантика. Смысл понятия может быть развернут с учетом культурного коннотативного компонента, который раскрывается в тексте: «Культурный компонент смысла слова для носителей конкретного языка непосредственно выявляется в текстах, в которых... сопоставляются социально-исторические срезы эпох, сложившиеся стереотипы мышления» [44, с. 31]. Здесь наше внимание должны привлечь история идей и выявление тех из них, которые стали актуальными в рассматриваемую эпоху. Вместе с тем понятие как лексическую единицу необходимо рассматривать в контексте языковых условий его существования, поскольку «лексическая единица всегда существует одновременно в контексте класса, в контексте текстовой последовательности и в содержательном (“обстановочном”) контексте речевой ситуации» [124, с. 143–144]. Поэтому так важен для исследования семантики философских понятий анализ литературных текстов эллинистической эпохи.

Но следует отметить еще один важный момент. В рамках эллинистической культуры выявляется «текст» как культурное понятие, взятое в отношении к его функции. Если рассматривать проблему в терминах типологической теории Ю.М.Лотмана, то необходимо подчеркнуть, что письменный текст, становясь «текстом» в качестве явления культуры, играет определенную социальную роль, проявляя «способность обслуживать определенные потребности создающего текст коллектива» [98, с. 64]. Изменения в способе фиксации знания (примат письменной речи, выразившийся в появлении новых жанров, щепетильное отношение к хранению и трансляции текстов, формализм, проявившийся в приверженности к знаку, графическому оформлению текста) свидетельствуют о социальной значимости идеи зафиксированности письменной речи для данной (эллинистической) системы культуры. Факт особой значимости письменного текста как выражения той системы ценностей, которая была характерна для отмечаемой эпохи, запечатлен в эллинистической поэзии. Правда, в

«поговорении Арата «Совершенная красота» как раз эта социальная значимость текста — здесь используется авторский прием, воспроизводящий антитезу «памятника письменности» (даже запечатленный в камне, он недолговечен и потому бессмысленен) и «свидетельства очевидца-автора» (транслятора правдоподобного знания), — как бы подвергается сомнению: «Вписано, только к чему? Что останется в письме?» (пер. Н.А.Чистяковой) [123, с. 236]. Здесь разграничение проходит по линии «ценное» — «не имеющее ценности», что само по себе служит выражением новых аксиологических установок, обретающих смысл на уровне выявления другой гносеологически значимой антифазы: «истины» — «неистинности», причем выразителем «истины» становится поэт, личность которого выступает «общенным символом индивидуальности. В этом проявляется и новая функциональность: система культуры оказывается не полностью реализованной, если не указан автор текста. Таким образом, фиксируется факт значимости письменного текста не просто как знака, казалось бы, запечатленного на века (даже и в камне), а как знака особого рода: живого слова поэта — современника событий и гаранта истинности. В функции фиксатора выступает поэтическая речь. Вместе с тем ниспровергается авторитет текста в его понятном для современников значении. Вводится новый текстовый принцип — поэтической речи, придающий дополнительный смысл письменному тексту, выявляется многоуровневый характер текстуальности. Так произошла переоценка ценностей. Таков смысл «эллинистического текста» как явления культуры, такова специфика ее динамизма.

Формы мысли, конституирующиеся в конце IV в. до н.э., могут быть поняты лишь с учетом специфики той литературной традиции, которая складывается в это время. Характерный для исследуемой эпохи факт смены стилистической функции лексики, в частности на научную, о чем свидетельствовало появление «ученой» поэзии, означил не только развитие самой стилистической системы. Он свидетельствовал о том, что научные и философские про-

блемы были востребованы обществом. Кроме того, это означало, что стилистический аспект проявляется на семантическом уровне. Особый интерес выказывался к астрономии и астрологии, воспринимавшейся как руководство к определению времени. Получила распространение астральная символика. Пробуждался интерес к выявлению якобы существующей связи между судьбами людей и небесными светилами. Среди других выдающихся поэтов эпохи выделяется имя Арата Солийского (III в. до н. э.), автора поэмы «Явления» (само слово «явление» означает «доступное зрению»), написанной на основе труда математика Евдокса «Зеркало», или «Зримое». Уже у Анаксагора отмечен двойственный характер «явления» — это не только то, что видим мы, но также и то, что видит нас, не открываясь нам вполне. Древнее высказывание «Явление — это взор неочевидного» (*Ὅψις ἀδῆλον τὰ φαίνόμενα*) приводит и комментирует Х. Диллер [134, S. 14–42]. Этот существенный момент, подчеркивавшийся уже древними авторами и важный в гносеологическом аспекте, мог получить у Арата новый подтекст, дополняющий чисто эстетическое чувство, рождаемое созерцанием звездного неба, морально-практическим: звездное небо может быть дружественным человеку, учит его предвидению событий и оказывает помощь в повседневной жизни. Об этом четко говорит сам поэт во многих стихах (5–13, 408–410 и др.). Можно согласиться с мнением исследователей о том, что даже если Арат не испытывал особого пристрастия к астрологии, это «не мешало прочитывать его поэму в астрологическом, в частности стоическом, контексте» [46, с. 31; 147, р. 317].

Появляется новый стилистический критерий, в основе которого — социально-этическая оценка мифологических образов и вырастающих из них понятий. Это обстоятельство наряду с самим фактом появления «ученой» поэзии весьма характерно: научно-философский интерес начинает превалировать над мифологическим образом. Вместе с тем греческая поэтическая фантазия всегда характеризовалась одной и той же чертой: как верно отмечает Ю. Д. Колпинский, «греки имели ощущение универсальной всеобщности

образов, это касалось мифологических и любых тем» [70, с. 21]. Важным обстоятельством является совмещение в поэме Арата различных точек зрения. В обнаружении такого всеобщего взгляда все существующее выступает в синоптическом аспекте.

Примечательно, что сам язык и стиль поэмы соответствуют динамической картине космоса. Автор создает как бы словесное (и притом очень наглядное) подобие звездного неба, находящегося в движении. Поэма буквально насыщена глаголами, и прежде всего глаголами движения: звезды всюду «кружатся», «несутся», «скитаются», «изменяют движенье», «поднимаются ввысь», созвездие «вьется», «поспешает» [46, с. 25]. Все эти глаголы служат для изображения даже не перемещения (факты, интересующие Аристотеля в связи с проблемой движения и места), а различного рода активных процессов в пространстве. Категория пространства здесь имеет принципиальное значение, ибо, используя выражение Бранко Тошовича, «архисема» этих глаголов есть движение в пространстве [115, с. 163]. Вместе с тем глаголы выступают в качестве специальных грамматических средств для выражения событийности. Текст Арата — это не описание ситуации, а изображение развивающегося события, т. е. такой картины, при которой «описываемая ситуация разворачивается к исчерпывающему событию» [92, с. 23]. Отмечает Арат и блуждающие звезды, касаясь тем самым спорной для его эпохи проблемы неравномерного движения небесных тел. Наглядная демонстрация небесных явлений, предпринятая Аратом, на наш взгляд, служила не только дидактическим целям, ибо «наглядность самого звездного неба Арату важнее, чем умозрительные рассуждения астрономов» [46, с. 19]. Поэма прежде всего представила в обобщенном виде опыт предшествующих поколений, связанный с астрономическими и метеорологическими наблюдениями. Вместе с тем она создавала уникальный контекст философствования, нацеленного не просто на наглядность самого изображаемого, но на его осмысление с помощью нового угла зрения, ориентированного на пространственный образ. Взгляд

обращен в перспективу: «Путь той звезды пролегает почти по вершине небесной, и, обгоняя ее, он уходит на западе в море» (пер. К. А. Богданова) [46, с. 84]. Создаются образы звезд с неясными очертаниями, почти иллюзорные: «Их ширина неясна, и границы размыты меж ними» [46, с. 89]. Арат использует термин $\acute{\alpha}\ \chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma$ для обозначения пространства, отмечая, что созвездие Плеяд занимает не слишком много пространства от целого [46, с. 155]. Небо в изображении Арата — целый мир, вся вселенная, как будто не имеющая видимых пределов, притом мир живой в его подвижности. Кроме того, это новое зрение, свойственное мыслителю эллинистической эпохи, уловило и зафиксировало особенное свойство мира — его телесность (в пику Платону, противопоставившему в «Федре» умозрению души, созерцающей небо, брэнное тело) (Федр 246 b–c). Это выразилось в подчеркивании зримости небосвода: звезды «являются запечатленными (букв. “в высшей степени уплотненными”) в образах» ($\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\eta\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\lambda\omicron\iota\sigma\iota\ \phi\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$) [46, с. 162]. То была особая глава в истории античного рационализма, когда культивирование идеи пространственного образа оказало влияние на формирование новой идеологии — идеологии интегрального восприятия, получившей отражение и в литературе. Очень точно данный образ мыслей передает высказывание А. А. Ухтомского: «Видение — это уже целый интегральный образ, взятый в более или менее глубоком хронотопе, в проекте будущего» [119, с. 279]. В композициях Лисиппа, например, важна каждая точка зрения, ибо она вносит нечто новое в восприятие целого. Можно говорить о взаимовлиянии мировоззрения Арата и стоиков и о его трансляции. Сочинение Арата является ярким свидетельством тесного переплетения в эллинистическую эпоху литературной и философской традиций. Анализ процесса семантической эволюции слов, превратившихся впоследствии в философски значимые термины, предполагает различение их значений, развитие которых, по-видимому, всегда «обусловлено функционированием их в определенных стилистических сферах» [71, с. 124].

2. От мифа к логосу

В эллинистическую эпоху смещаются акценты в понимании мифологической традиции. Модификация самой действительности, функциональность ее проявлений вела и к изменению сознания. «Место» (τόπος) как географическое понятие сохраняется, но его одного уже недостаточно для того, чтобы описать действительность. Рождалось новое понимание понятия «пространство» (χώρα), как мы видели, ярко проявившееся у поэта Арата.

Новый, эллинистический мир представал как реально целостный и конкретно-зримый. К его описанию подходит образ интенсивного мира Гёте, о котором говорит М. Бахтин, ибо время в таком мире выступает как локализованное в пространстве [42, с. 233]. Но это был особый мир. Локальные события могли перерастать заданные границы, могли перемещаться во времени и пространстве, утрачивая облик реальности. Поэтому и появление специфически эллинистического литературного жанра утопии не было случайностью. События этого мира могли совершаться нигде и нигде. Проблема утопии, как и сами особенности формирования данного жанра, имеет теоретико-познавательный аспект, поскольку связана с решением вопроса о пространственно-временной локализации объекта, отнесенного в какое-то другое время. Эллинистическая утопия, в создании которой участвовали и сами стоики, и стоически мыслящие авторы, представляет интерес с точки зрения исследования переходных форм мышления, развивавшегося от мифа к логосу. При этом существенно, что «хотя классические утопические доктрины и следуют мифологическим схемам мышления, но в их построениях все

большую роль играют реалистические черты анализа «наличной действительности» [74, с. 86].

Для эллинистической утопии характерна такая черта, как преодоление древнего мифа, однако на самом деле речь идет о рождении нового своеобразного мифа — утопии, который складывался уже не только по схемам мифолого-художественного мышления, но и включал элементы реальной действительности, получая логическое обоснование. Поэтому он оказывается в границах специфически историко-философского интереса. Конечно, не следует забывать, что этот эллинистический миф подчинялся закону «исторической инверсии» [40, с. 27]. Само время обеспечило прорыв в сферу рационального, и новая историческая реальность, открывающая эру рационализма, требовала ее философского осмысления.

С возникновением эры рационализма формы мифологического мировосприятия не утрачивались полностью. Поэтому к интерпретации учения Стои следует подходить с осторожностью. Достаточно упомянуть образ огненного коня Зевса, да и самого вседержителя. По-видимому, здесь, как и в случае Аристотеля, необходимо говорить о новых мифологемах, складывающихся в рамках по преимуществу рационального осмысления действительности. И все же спекулятивная мысль, позаимствовав многое из мифопоэтического творчества предшественников, прокладывала свой путь. Уже милетцы осваивали те формы мышления, аналога которым не было в мифе. Коренной поворот в сфере мысли — здесь следует согласиться с мнением Ж.-П. Вернана — связан именно с тем обстоятельством, что «милетцы размещают миропорядок в пространстве» [51, с. 145].

В эллинистическом мире все сконцентрировано во времени и пространстве, представляя собой особый хроно-топ. Это еще было во многом циклическое (в его идиллической форме), мифологически (в античном смысле) окрашенное время. До биографического времени римской традиции (с ее новыми жанрами автобиографии и авантюрного романа) оставался один шаг, оно уже стучалось в двери эпохи своей специфической символикой Фаюмского порт-

рета — психологически насыщенного и биографически конкретного. Новое реальное пространство-время рождало как новое художественное видение, так и философское осмысление самих понятий «пространство» и «время».

Новые взгляды на пространство высказывали уже ионийцы. Избегая крайностей, с одной стороны — концепции Ф. Корнфорда, сводящейся к признанию мировоззрения милетцев лишь рационализацией древнего мифа, но все-таки тем же мифом, с другой — идеи полной победы рационализма (рационализм как новая форма мифа), отметили, что ионийцы в целом лишь постепенно вживались в мир новых образов. Некоторые образы, радикально отличившиеся от древнемифических, продуцировали новые формы мысли, связанные с проблемой ориентации в пространстве, что выразилось в вопросе о местонахождении Земли в космосе. Поэтому согласимся с мнением Ж.-П. Вернана, утверждающего, что самым помещением Анаксимандром Космоса в математизированном пространстве «устраняется унаследованный от мифа образ иерархического мира, где “верх” и “низ” в их абсолютной противоположности обозначают различные космические уровни божественных сил» [51, с. 146]. Сущностным свойством этого нового образа пространства было *ἰσότης* (равенство), или *ἰσωνομία* (равновесие). Речь идет о равенстве различных частей космоса. Существенно для мифологической картины мира выделение пространственных направлений, которые, по словам Ж.-П. Вернана, «выражают скорее не геометрические свойства, а различия в функциях, значимости и ранге» [51, с. 140]. Главными функциями действующего космологического агента — бога выступают подвиг и, как итог его, власть над миром. Милетские философы «очень глубоко видоизменили образ вселенной, придав ему пространственные формы и, следуя по преимуществу пространственной модели, упорядочив его» [51, с. 132]. Стало быть, идея порядка связана в представлении ранних греческих философов с идеей пространства, еще не заключенной в рамки понятия. Представления о пространственном расположении — достаточно древние, хотя и касались

лишь сферы земли. Так, в мифологическом сюжете о бракосочетании Зевса сообщается о его топологически значимом подарке Хтонии, которая обратилась в Гею — зримую богиню — после того, как получила в дар покрывало с очертаниями земных местностей. Это покрывало знаменовало выход Хтонии в новое пространство бытия, на новый уровень существования. Таким трансформациям внутри мифологических форм мышления соответствовало становление нового понятия «всеобъемлющего» бытия, которое могло быть только беспредельным, т. е. пространственно означенным (*ἄλειρον* Анаксимандра). Таким образом, суть открытия Анаксимандра не столько в том, что не существует ничего, что было бы *ἀρχή* по отношению к самому *ἄλειρον* (который вечен и сам всем управляет) [51, с. 140]. Пафос рассуждений милетца в том, что *ἄλειρον* — всеобъемлющий (*περιέχον*), обретший характер протяженности принцип бытия. Апейрон очень уж напоминает образ Зевса. Зевс, которому, по всеобщему признанию древних поэтов и теологов, принадлежала безраздельная власть, о чем свидетельствует Аристотель в «Метафизике» (Метафизика XIV 4, 1091 b 5), постепенно превращался в имманентный (вечный и бесконечный) принцип мира. Таково схематически мировосприятие идейных предшественников Стои, послужившее отправной точкой для складывания новых, формализованных представлений о пространстве.

Не менее важны были и новые веяния в области науки. Сейчас мы уже можем говорить об уникальности эллинистической науки вследствие того влияния, которое она оказала на последующие эпохи. «Достижения величайших греческих ученых эллинистической эпохи явились той базой, на которой выросла наука Нового времени» [101, с. 6]. Причем все наиболее значительные достижения греческих математиков были осуществлены в короткий срок от 350 до 200 г. до н. э., от Евклида до Аполлония [113, с. 66–67]. Именно в изложении Евклида и Архимеда до нас дошли сведения о творчестве их предшественников, например Евдокса Книдского.

Можно предположить, что стоики знали сочинения Архита Тарентского (428–365 гг. до н. э.), который дал доказательство существования бесконечности и определял точку как предел линии, и Евдокса Книдского (390–337 гг. до н. э.), разработавшего метод исчерпывания (своеобразную трактовку иррациональной величины) и теорию отношений: все эти исследования могли определить направление развития греческой аксиоматики.

Стоики Клеанф и Хрисипп были современниками Архимеда (287–212 гг. до н. э.), математика и механика, изобретшего цифровую систему и нечто похожее на интегралы. Можно предположить, что исследования Архимеда в области механики оказались также в центре их внимания. Причем наряду с математическим аспектом этих исследований стоиков интересовал и физический аспект. Во всяком случае, сообщение о том, что понятие центра тяжести было сформулировано Посидонием и им же написан труд «Физические рассуждения», не следует игнорировать. Проблема движения планет была одной из главных астрономических тем в античную эпоху. Сам Евдокс посвятил ей специальный труд «О скоростях». Современник стоиков Аполлоний Пергский (265–170 гг. до н. э.), занимавшийся коническими сечениями, интересовался проблемой точности вычисления¹. Внимание к коническим формам свидетельствовало о появлении проективного мышления, предполагавшего новый взгляд на пространство. Вместе с тем сама идея создания теории общих свойств конических сечений подготавливала условия для появления нового поля исследований².

Все указанные успехи математики свидетельствуют о том, что ученые в тот период времени были заинтересованы в нахождении точного метода исследований и проверки его истинности. Поэтому следует отметить, что в эпоху

¹ Об этом сообщает Евтокий, приводящий название сочинения Аполлония — *Ἐκκλινοῦ* — «Сокращенный способ вычисления», или «Средство для точной оценки».

² См.: Степанова А. С. Рациональность, идея проекта и понятие «кривотоп» // *Credo New*. 2003. № 2 (34). С. 140–145.

Клеанфа и Хрисиппа вполне осмысленно ставился вопрос о доказательстве, введенном еще Фалесом. Так, впервые отношение объемов конуса и пирамиды к цилиндру и призме нашел Демокрит, но во времена Архимеда к этому его открытию относились отрицательно, так как Демокрит использовал неочевидные предпосылки, которые нельзя принять без доказательства. Научное доказательство указанного отношения впервые дал в IV в. до н. э. Евдокс, и именно это доказательство «признали» в эпоху Архимеда, назвав его строгим. Д. Д. Мордухай-Болтовской, имея в виду 18-е определение 13-й книги «Начал», дающее отношение объемов двух шаров, отмечал, что некоторые определения Евклида могут быть сформулированы как аксиомы и не являются только лишь определениями-описаниями, столь характерными для его сочинений.

Особое внимание стоики уделяли математике. Они развили провозглашенный впервые Зеноном Элейским тезис о принципиальном различии между телом и пространством. Они также достигли понимания того обстоятельства, что геометрическая протяженность является абстракцией. Занимаясь поисками материальной первоосновы мира, стоики не могли не отреагировать на атомистическую концепцию.

Вместе с тем Хрисипп интересовался анализом аксиом, на которых основана евклидова геометрия, о чем свидетельствует фрагмент комментариев Прокла на 1-ю книгу «Начал» Евклида [34, р. 395]. «Начала» Евклида уже имели четкую структуру (в этом сочинении есть аксиомы, определения, общие понятия). Эта особенность наряду с другими позволила Д. Д. Мордухай-Болтовскому назвать «Начала» не учебником по геометрии, а своеобразным введением в философию или космологию [86, л. 6]³. Такое переплетение математических и философских исследований неслучайно. Задачи разработки теории математических

³ Ученый обратил внимание на тот факт, что Евклид больше всего говорит о правильных многогранниках, а правильные тела в античной космологии играли особую роль.

понятий и доказательств, а также аксиоматического построения науки не могли не стимулировать исследований проблем логики, неотделимых на этой ступени от общего развития философии. Широко практиковался и метод аналогии [см.: 61].

Возникает новое понимание пространства. В математике Евклида пространство выступает как абстрактная модель мира и уже не является чувственным образом вместительности вещей. Но евклидова геометрия не только «отражала привычные пространственные свойства нашего мира с достаточной для науки точностью вплоть до начала XX века» [54, с. 48]. Особенностью и вместе с тем значением геометрии этого типа стало то, что она впервые предоставила генерализованную геометрическую модель пространственных отношений. При этом «чисто математическое сходство есть у проективного и геометрического пространства» [54, с. 49].

Традиционное построение геометрии было интуитивным⁴. Евклид признавал доказанным существование только тех объектов, которые могут быть построены. Главной задачей великого математика было убедить — в том смысле, в каком Платон в «Пармениде» говорит о зрительном эксперименте в отношении прямой линии. Основным требованием, предъявляемым к точности исследования, была общепризнанность. В эпоху Древней Стои это требование уже не удовлетворяло исследователей. Новое требование было связано не с общепризнанностью, а с очевидностью — в том приблизительно смысле, как ее понимали математики XVII в. При таком подходе единственным способом убеждения становился формально-логический вывод положений из ранее признанных истин.

Таким образом, геометрическое доказательство, ранее связывавшееся учеными с построением, эволюционировало затем в сторону чисто логического (формального) понимания геометрических объектов. Признаки такой фор-

⁴ Такого мнения придерживался не только Д. Д. Мордухай-Вилковский, но и С. А. Богомолов [48, с. 1].

мализации науки мы находим уже в учении Демокрита, в котором появилось новое логическое понятие пустоты, интерпретируемой как возможность построения тела.

Особую актуальность в эллинистическую эпоху получила разработка свежих философских идей, поскольку прояснилась общенаучная и общеполитическая картина, свидетельствующая о существовании проблемы новой ипостаси философии. Ни одна из наук, получивших к этому времени статус *τέχνη* (частных научных дисциплин), не способна была решить насущные проблемы. Речь шла прежде всего о разработке новой методологии, поскольку «старая метатеория с помощью новых наук была беспощадно отброшена» [139, S. 42].

3. Мир глазами стоиков и их великих предшественников

«Всё есть тело», — провозглашали стоики, и это их высказывание было вполне в духе всего античного мирозерцания, с его первенством эстетического начала. «Прекрасен космос, — говорили они, — благодаря своей форме, краскам, размеру и пестроте звезд в своих пределах» [18, p. 292: fr. 1.61]. Мир, создаваемый вновь и вновь в вечном мировом кружении, благообразен (εὐεῖδη) и неизменно прекрасен (καλὸν ἀμηνάως) [17, SVF II 622]. Таким художественное восприятие действительности стоиками происходило из их подчеркнуто деятельного отношения к миру одновременно и как к творцу, и как к творению. Характерно, например, представление о пневме, которая «лепит и творит в порождении» (ἐν γονῇ πνεῦμα τὸ πλάττον καὶ δημιουργοῦν) [17, SVF II 622]. Согласно стоикам, должны существовать сущность (οὐσίαν ὑφεστάναι δεῖ) и проистекающее из нее творческое начало (τὸ δημιουργῶσαν), которое в чем-то напоминает творческую природу (φύσις δημιουργοῦσα) нас самих [17, SVF II 599]. Уже в этом суждении явлена философская позиция. Каким же способом она выражена в учении о мире как физической реальности?

Мир глазами стоика-физика в общих чертах выглядит следующим образом. Возникновение космоса есть следствие сочетания двух процессов — сгущения и разрежения первоэфира. Именно так формируются четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля. Воздух и огонь как активные сжигающие элементы действуют совместно, образуя своеобразную смесь — воздухоогонь, или пневму. Божество

активно участвует в этом процессе, превращая часть своей субстанции в воду и воздух. Это и доказывает его присутствие в мире. Все происходит при участии «сперматического Логоса», благодаря которому часть воды превращается в землю и воздух. Вот этот-то воздух, разрежаясь и воспламеняясь, преобразуется в нечто качественно новое — в особый элемент, который тоже называется огнем. Так происходит «сотворение» тела самого Мира. Бог, творя Мир, находится в нем и продолжает существовать там же в качестве пневмы. Мировая душа — это господствующая часть божества: подобно господствующей части души в теле, она занимает особое место в Мире — его центр¹.

В данной картине мира нет дуализма между мировой душой и телом, между богом и материальным миром. Зевс поглощает этот мир, как бы растворяет в себе. Время стирает их противоположность: ведь хотя мир и имеет начало и конец — именно время создает его и уводит в небытие, но время же возрождает его вновь и потому дает ему жизнь вечную. Так сомкнулись физика и теология. Именно строго пантеистическая позиция позволила стоикам поднять вопрос о божестве как об абстракции. В центре этой концепции — образ огня, в телесности которого сомневаться невозможно. Огонь есть и субстрат, и символ бесконечного процесса обновления мира. «Огонь — причина того, что все находится в постоянном взаимодействии», — говорил Марк Аврелий, выражая традиционные взгляды стоиков [6, с. 135: фр. IX, 28].

Нередко «огонь» Гераклита отождествляют с «огнем» стоиков — это результат того, что «в позднеантичное время на Гераклита смотрели глазами стоиков» [100, с. 191]. Общее у них действительно было — это утверждение о том, что мир единственен и развивается циклично. Изобретением стоиков было учение о мировом пожаре, поскольку

¹ Некоторые стоики этим центром считали Солнце, хотя в целом стоики, на наш взгляд, не были приверженцами аристотелевской идеи «естественного места».

огонь как наиболее наглядный пример всякого изменения начал в их концепции особую роль активного формообразующего принципа. Вместе с тем пожар как олицетворение огня можно квалифицировать в качестве выражения системного принципа, поскольку он выступает демаркацией периодов мира, т. е. служит основным принципом формирования самой системы мироздания. В учении стоиков углубляется присутствие пифагорейского образа среднего жертвенного огня ($\tau\acute{\upsilon}\rho \acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\iota$) [18, fr. 336]. Идея центрального огня сопутствует идее ритмичности пространственно организованного космоса, поскольку центр мира назван перворитмом ($\tau\acute{o} \pi\rho\acute{\alpha}\iota\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\mu\omicron\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$) (DK 44 B7). Здесь превалирует момент эпистемологической значимости мифологического образа. Именно этот момент, уже четко обозначившийся у пифагорейцев, получает развитие в стоицизме. Порождающая и гармонизирующая функции огня, осмысленные в пифагорейском учении, сохранились и в стоицизме. Более того, центральный образ Зевса в стоицизме соседствует с образом огня — порождающего начала. Центральный огонь в космологии пифагорейцев, согласно сообщению Аристотеля, играл роль престола Зевса. Существенное (эпистемологически значимое) в образе огня выявляется в его главной функции — обладать «созидающей способностью» ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\acute{\upsilon}\iota\kappa\acute{\eta}\nu \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\nu$) (Rose, fr. 204). Хотя, по справедливому замечанию А. В. Семушкина, при описании Мирового огня как самой «влиятельной» точки во вселенной «пифагорейцы особенно мифогеничны» [105, с. 170, 192], все же рационалистическая тенденция в их рассуждениях преобладает. У стоиков огонь отчетливо структурирует мироздание, он есть активный принцип, рациональный по природе, ибо назван ими самим Логосом. Логос — это еще и выражение стихии Бытия, бытия, раскрываемого как «стихия мысли», по словам М. Хайдеггера².

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 193.

Поэтому речь здесь должна идти об интерпретации образов и мифологизированных понятий, а не чистых понятий. Но отметим, что сама по себе идея логоса явилась наиболее сильным средством против мифопоэтической традиции, свидетельствуя о преобразовании индивидуального сознания греков, переходящего на новый, теоретический уровень осмысления действительности.

Стоики, по-видимому, изменили учение Гераклита о Логосе, придав Логосу предельное значение всеобщего природного закона изменения вещей — разума, впервые отождествив с верховным божеством Зевсом, и в духе пантеистического мировоззрения материализовали его, превратив в движущую силу материи. Такое отождествление позволило стоикам последовательно проводить мысль о самодвижении материи, ибо в их учении нет места внешней по отношению к материи силе. Вместе с тем эта общая стоическая концепция материи-Логоса позволяла включить нравственный момент в общий контекст учения, нацеленного на антропологическое содержание. Поскольку Логос един для всех, все должны любить друг друга и все человечество — мотив, прозвучавший затем в христианстве! Идея универсальности духовной культуры будет востребована Тертуллианом, добросовестным учеником стоиков.

Что же особенного было в учениях о мире крупнейших представителей Ранней и Средней Стои? Основатель школы Зенон пытался не только постичь суть материальной основы мира, но и согласовать ее с нравственным началом, свойственным человеческой природе. Эта задача столь поглотила его, что, по-видимому, определила пафос всех его сочинений. Это дало повод исследователям утверждать, что он был крайним материалистом. Имея в виду пассивный принцип, Зенон ввел понятие бескачественной материи, лишенной формы, назвав ее первичной материей (πρώτη ὕλη). Плутарх свидетельствует, очевидно, именно об этом виде материи: «Материя, сама по себе косная и вялая, лежит в основе зарождающихся качеств» [17, SVF II 449]. Для описания этой материи Зенон употреблял образ

воска, способного к превращению в бесконечное количество форм. Осмелимся предположить, что эти идеи стоики могли заимствовать у Эмпедокла, стремившегося — вопреки притязаниям элейцев — сохранить идею становящегося космоса и считавшего, как полагает А.В.Семушкин, что «в фундаменте бытия лежит субстанциально-бескачественная природа стихийных элементов» [104, с. 99]. Кроме того, понятие первичной материи Зенона напоминает платоновское понятие *χώρα*, имеющее значение вместилища начала. У него те же характеристики: вечность, отсутствие качеств, в нем присутствует оттенок значения материи как небытия. Это последнее обстоятельство наводит на мысль о том, что стоики стремились отказаться от идеи субстанции — «слепой материи». Вместо первенствующих «начал» в физике ионийцев в их концепции получают развитие понятия «телесное» и «бестелесное». Ряд исследователей (А.Грэзер, М.Форшнер, Дж.Христенсен), с которыми склонен согласиться А.А.Столяров, полагают, что «начала», так же как и «категории», следует считать относящимися к разряду «бестелесного». Это «функциональные понятия, которым не соответствует никакая реальность»; из данного положения следует вывод: «В стоическом космосе реально существует только одно, единое "начало": огненный бог-логос и он же — космос, который, стало быть, сам для себя является денотатом» [111, с. 104]. Вышеупомянутые исследователи исходят из того факта, что не существует никакого реального денотата понятию «начало». Другие исследователи, среди которых Э.Брейе, М.Поленц, Э.Целлер, придерживаются того взгляда, согласно которому «начала» представляют собой тела. Столь противоречивые мнения обусловлены двусмысленностью текстов (в ряде рукописей слову «начала» сопутствует слово «тела»). Кроме того, одно высказывание Посидония некоторые понимают как подтверждение представлений стоиков о бестелесности начал: Посидоний подчеркивает, что Логос (деятельное начало — *τὸ ποιῶν*) и субстрат (страдающее начало — *τὸ πάσχον*) могут быть отделены только мысленно (*ἐπινοία μόνον*), а следовательно, суть не

более чем бестелесные конструкции ума [32, fr. 92]. Мы полагаем, что изречение Посидония лишь подтверждает тезис, согласно которому сами начала — нечто телесное в их единстве. В чем же смысл различения начал?

Безусловно, стоики наследовали и Аристотелю в вопросе о началах, но в чем именно? Аристотель отмечает такую характерную особенность действующего начала, как «лишенность», причем далекую от сущности (Физика I IX, 192 а). Кроме того, он говорит о пневме как действующем начале, подчеркивая ее нематериальность. Здесь мы наблюдаем проявление устойчивой парадигмы античного философского дискурса, характерного также и для стоиков, хотя вместе с тем учение последних имеет и свои особенности: не отступая от идеи единого материального принципа, свойственного обоим началам, стоики вводят понятия «телесный» и «бестелесный», чтобы различить их в функциональном отношении (в развитие идеи Аристотеля о том, что материя не может быть действующим началом).

Отметим, на наш взгляд, главное: в концепции стоиков можно обнаружить нечто похожее на тенденцию, проявившуюся некогда у Эмпедокла, — учение о космосе формировалось у него «в русле ценностно окрашенных представлений» [104, с. 96]. В самом деле, протест против субстанциального подхода к проблеме мироздания объективно вел к отходу от последовательно проводимого монистического принципа: у Эмпедокла это выразилось в «дуально-иерархическом принципе», который (что очень важно!) предполагает смену онтологического статуса все тех же известных четырех стихий — огня, воздуха, земли и воды. При этом огню отводилась особая роль: стихия огня — верхняя (деятельно-активная, духоподобная). Суть «превращения» стихий в учении Эмпедокла очень точно подмечена А. В. Семушкиным: «Их природа не субстанциальна, а функциональна» [104, с. 97]. Тот же «функциональный» аспект, все объясняющий, мы можем предполагать и в концепции стоиков, тем более что — и это важно — у них наблюдается последовательное стремление к

материализму. Вероятнее всего в учении Стои, постулирующем активный и пассивный принципы, фиксируется такое качественное своеобразие самобытной природы, как двойственный ее характер.

Как действующее, так и страдательное начала материальны, ибо пневму, Логос и бога Зенон отождествлял с материей, о чем свидетельствуют источники: «Везде, где бог приравнивается к материи, мы видим учение Зенона» [17, SVF I 87]³. Смысл этого отождествления — в отказе от поиска дополнительных причин движения. Рассматривая первичную материю в качестве субстрата: «Сущность вещи заключается в первоматерии» [19, fr. VII 150], Зенон отмечал порождающую способность материи: «Это то, из чего все возникает» [ibid.]. Сохранилось высказывание Зенона о форме материи: «Стоик Зенон считал, что очерченная суть первоначальная форма материи (ὑλη)» [18, p. 313: П. 20]. Если стоики понимали начала в качестве принципов организации сущего, то не в аристотелевском духе, а в эмпедокловом — «как центры деятельных сил, а не физические стихии» [104, с. 96]. Проводимая стоиками идея смены одного принципа другим, их попеременного преобладания закладывала фундамент этических представлений, ориентированных на возможность нравственного становления, проекта. Корни идеи качественной противоположности начал в учении стоиков также можно обнаружить у Эмпедокла. «Первоматерия» Зенона не есть субстанциальная первостихия, неизменная и автономная. Ее качество «быть пассивной» уже по определению предполагает взаимодействие с противоположным, активным принципом. Создается впечатление, что стоики искали не нечто устойчивое, а скорее причину постоянных изменений. Материя, представляющая собой активный принцип, продуцирует разнообразную степень напряженности (τόνος), создавая вибрацию. Кажется, что это напряжение Зенон считал изначальным свойством активной материи, и имен-

³ Ср.: «Стоики верят, что Бог движется сквозь материю, подобно тому как мед заполняет соты» [17, SVF I 87].

но о ней пишут позднейшие комментаторы, отмечая ее подвижность. У Плутарха читаем: «Начиная с Фалеса и Пифагора... также и стоики считали всю материю сплошь превращаемой, подвижной, перемещающейся, вечно мучущейся, текучей» [18, р. 307]. Интерпретации учения стоиков о началах может способствовать исследование фрагментов, посвященных Клеанфу.

В отношении физического учения Клеанфа существует мнение, что он не был оригинален. Известно, что он написал книгу «О времени», а также труд «О физике Зенона». Обычно считают, что Клеанф был лишь прилежным учеником Зенона. Фрагмент сочинения Цицерона «О природе богов» заставляет усомниться в этом. Вопрос вызывают физические доказательства тезиса стоической теологии, который гласит: «Есть некое божество превосходнейшего ума, которое всем управляет». Из какого источника заимствовал Цицерон эти доказательства? Вот, согласно Цицерону, изречение Клеанфа об огненной сущности мира: «Итак, — говорит Клеанф, — поскольку солнце огненное и питается испарениями океана, так как никакой огонь не может продержаться без некоторого питания, то, значит, оно похоже или на тот огонь, которым мы пользуемся, например, для приготовления пищи, или на тот, который содержится в телах живых существ. Но этот наш огонь, в котором мы нуждаемся для житейских надобностей, — губитель и пожиратель всего; куда бы он ни ворвался, он все разрушает и рассеивает. Напротив, тот огонь, что находится в телах, — животворен и спасителен: он все сохраняет, питает, растит, поддерживает, придает способность чувствовать. Стало быть, можно не сомневаться, которому из этих огней подобно солнцу» [11, с. 113: фр. 11, 15, 40]. Все светила, по Клеанфу, рождаются в небесном огне-эфире (последний слой крайней сферы — периферии мира), тончайшей стихии, полной сил и постоянного движения, потому и все рождающееся в нем должно быть подвижно и чувствительно, а также способно мыслить. Так доказывалась божественность звезд. Учение Клеанфа явилось логическим развитием Зенонова. В нем особый ак-

цент ставится на активный принцип, играющий существенную роль в формировании огнеподобной души. Кто из стоиков трансформировал первоначально биологическое понятие огня (или в более широком смысле — тепла) в космологическое, а затем и в теологическое — не ясно. Нам кажется заслуживающим внимания мнение Ф. Сольмссена о том, что это был именно Клеанф, а Цицерон воспринял данную идею через Посидония [153, р. 265]. Но у самих стоиков был такой предшественник, как Эмпедокл, учение которого предусматривало путь стихий к тонкому духоподобному огню. Стезя же, по которой стоики шли за Эмпедоклом, привела их к учению о пневме как активном, организующем универсум принципе — душе мира.

4. «Пневматический» континуум и понятие «система»

Уже ионийские философы изображали устройство универсума по геометрическим схемам, когда космос помещался в единое математическое пространство. Такая геометризация мироздания предвещала совсем иную, чем прежде, форму мысли и предполагала объяснение природы без аналогий мифа. Но ионийские философы не сделали этого решающего шага — коренной перелом во взглядах на универсум произошел позже, а именно в эпоху раннего эллинизма, и произвели его ранние стоики. Грекам с древнейших времен было известно особое «эластическое» свойство воздуха, позволяющее ему приходиться в сжатое состояние; это доказывалось экспериментально с помощью сжатого в кожаном мешке воздуха. Позже, в александрийскую эпоху, появились новые наблюдения — были открыты явления термического расширения и давления пара. Свойства теплоты были известны еще со времен досократиков, при этом подчеркивалось ее значение в процессах, происходящих в живых организмах. Стоики впервые стали объяснять с помощью термических процессов все явления, происходящие в мире, в том числе и физические. Эти их взгляды были тесно связаны с представлениями о динамической сущности мира, об активности огня и воздуха. Они настаивали на признании повсеместного характера термодинамических процессов. У стоиков речь идет не о переходе от хаоса и аморфности к структуре, но о смене структурных состояний. Причем при переходе в динамическое состояние «структурное»

«снимается», сменяясь функциональным. Неопределенность снимается¹.

С. Самбурский назвал стойков за их физику творцами концепции термодинамических процессов в неорганической природе [152, р. 133]. Позволим себе подробнее остановиться на отдельных моментах этой концепции, используя некоторые новые фрагменты. Каковы же рассуждения эллинистических философов? Прежде всего, они подчеркивали роль тепла в живом организме: тепло и душа-дыхание (τὸ πνεῦμα) взаимосвязаны. Гален сообщает: «...материя, свойственная душе, — это “пневма”» [17, SVF II 787]. В то же время пневма пронизывает весь мир, заполняя собой все пространство между телами и сами тела, не оставляя нигде пустоты. Александр Афродизийский, ссылаясь на Хрисиппа, пишет: «Он предполагает, что вся природа объединена пневмой, которая пронизывает ее и посредством которой мир связан воедино и сцеплен» [17, SVF II 473].

Всепроникающая пневма — это связующий активный элемент, цементирующий мироздание. Различие же между органической и неорганической природой зависит от комбинаций пневмы, степени ее присутствия на разных уровнях мира. Ее значение в формировании и развитии мира не просто постулировалось философами. Они пытались дать определение ее характерному свойству — силе образования связи (сцепления). В последней они видели знак особой активности пневмы, противопоставляя ее пассивным элементам — воде и земле: «Пневма и огонь связывают воедино и себя, и еще все остальное, тогда как воде и земле, для того чтобы соединить их вместе, требуется еще что-то» [17, SVF II 440]. Проводится эллинистическими философами и мысль о самодостаточности пневмы, которая благодаря своей соединяющей способности присутствует повсюду. Здесь можно обнаружить много общего с учением древнекитайских философов о «пневме». Иероглиф qí («ци» — «пневма») означал также «эфир», «дыхание», «дух», «энергия», «жизненная сила», «нрав», «мате-

¹ Ср. с исследованиями в лингвистике [напр.: 79, с. 12].

рия». Понятие «ци», являясь основной категорией китайской философии, выражало идею субстанции, существенными свойствами которой были: спонтанность, континуальность, динамизм, энергетизм, витализм и, наконец, пространственно-временной характер. «Ци» определялось как бескачественное первовещество, свойственное периоду Хаоса, и именовалось также «Великой пустотой» (беспредельностью). Так же как у стоиков, выделяются три смысловых уровня «ци»: космологический (универсальная субстанция), общеантропологический (пневма связана с процессом кровообращения) и психологический (пневма как психический центр, роль которого выполняет сердце («синь»), и особая тонкая субстанция (философ Ван Чун (I в. н. э.) трактовал «ци» как воплощенное в духовном начале утончение)). Это понятие оформляется в категорию в IV–III вв. до н. э. (Мэн-цзы, Чжуан-цзы), но сохранились упоминания, относящиеся к V и даже VIII вв. Таким образом, это очень древнее понятие, появившееся, возможно, еще до времени досократиков. Традиция свидетельствует, что некий сановник Чжоу (VIII в. до н. э.) объяснял землетрясения нарушением порядка взаимодействия «ци» Неба и Земли. Очевидно, что в данном объяснении преобладала идея взаимодействия, столь важная и для стоической концепции. Для представлений IV в. до н. э. характерна трактовка «ци» как единого субстанциального начала, «пронизывающего тьму вещей» [66, с. 431]. Появляется и иррациональный момент в интерпретации «ци»: оно «такая “малость”, что не имеет ничего внутри [себя], и одновременно такая “огромность”, что ничто [не остается] вне [нее]» [там же]. Эта иррациональная атрибутика, вообще свойственная «дао», напоминает описание пневматической структуры мира у стоиков. Кроме того, «ци» выражало порождающую способность «дао», будучи соединенным с понятием «цзин» («семя», «семенная душа»), аналогичным «семенным логосам» стоиков. В IV же веке «ци» отождествлялось с душой (трактат «Си ци чжуань»). В «Мэн-цзы» момент единения телесного и духовного («мысленного» — «цзин») сосредоточивается на моральном понятии «долга»

[66, с. 432]. Концепция пневмы свидетельствует о гиллозоизмических представлениях, связанных с идеей непроникновения сознания от материи, которая, очевидно, была широко распространена на рубеже IV–III вв. до н. э., являясь претельной и, может быть, стержневой идеей осевого времени. Хотя аналогичные идеи неоднократно возобновлялись и использовались в разных контекстах, первоначальный их смысл всякий раз угадывался. И.И.Лапшин, уделявший этому предмету особое внимание, среди адептов гиллозоизма называл А.Розмини, Т.Кампанеллу, Ж.Ламетри, Д.Дидро, А.Радищева, Ф.Ибервега, Ф.Ницше, П.Вундта. Он не исследовал специально античные корни взглядов Т.Кампанеллы, но цитируемое им высказывание из трактата *De sensu rerum* выдают идеи и даже выражения стоиков, используемые в истолковании понятия «пневмы»: «Симпатия и антипатия вещей, — говорит Т.Кампанелла, — их притяжение и отталкивание предполагают род инстинкта самосохранения»².

Что касается стоиков, то можно говорить о существовании у них разработанного учения о пневме: они не только описывали свойства, но и называли две основные функции пневмы. Первая функция — это напряжение, без которого ни сама пневма, ни активные огонь и воздух не обрели бы своей связующей силы. Напряжение (*tóvos*) в учении стоиков превратилось в количественную характеристику глубокой внутренней связи материальных тел и залог их стабильности. Именно функция напряжения придает динамический характер бытию, а учение стоиков при этом напоминает концепцию физического поля в современной науке. Второй функцией пневмы стоики называли способность придавать всем материальным образованиям печать их специфических качеств. Эта функция может быть названа «порождающей».

Что касается научного подхода к физическим проблемам, то, по-видимому, стоики основывали свои рассужде-

² См.: Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 165.

ния на доказательствах атомистов. Согласно атомистической концепции, качества, свойственные телам, являются результатом комбинаций неделимых атомов, их пространственного расположения. В противовес этому стоики выдвинули концепцию плотного континуума, состоящего из недифференцированной материи, частички которой — атомы — способны к бесконечному делению. Таким образом, рушилась система комбинаций неделимых атомов.

Как справедливо отмечал исследователь трудов Демокрита С. Я. Лурье, именно стоики впервые заявили: «Некорректен вопрос о том, что представляют собой те последние неделимые частицы, когда речь идет о продолжении деления без конца» [81, с. 165]. Принцип комбинации стоики заменили принципом синтеза: пневма трансформирует мельчайшие частицы материи в материальные образования-тела с определенными свойствами. При этом важную роль играют соотношение двух активных элементов в смеси и в конечном итоге степень разреженности пневмы «Качество же рожденной материи или смеси состоит в пропорции воздухоподобной и огненноподобной сущностей» [17, SVF II 787].

Упоминавшееся уже понятие η κράσις («полное смешивание», «слияние») означало, что частицы способны проникать друг в друга, сохраняя субстанцию (в понимании стоиков — материальную основу вещей) неизменной. Если Аристотель полагал, что одна капля вина не смешивается с десятью тысячами кувшинов воды, ибо в результате получается не смесь, а просто преобладание одного из элементов, то стоики говорили о способности проникновения капли моря сквозь весь универсум при сохранении качества вещества. Одна субстанция способна занять место другой. Тела не привязаны к определенному месту, они взаимозаменяемы. «Полное смешивание, — писал Хрисипп, — вызывает экспансию мельчайших количеств [вещества] в область более крупных количеств, вплоть до самых пределов субстанции. Любое место, занимаемое каждым из них, занимается ими вместе» [17, SVF II 473]. Такое вторжение частиц друг в друга — «нет частицы среди

ших, которая не содержала бы своих частей во всех остальных» — обусловлено свойствами пневмы, прежде всего способностью к особому рода движению — тоническому (*ἡ κίνησις τονική*)³ [17, SVF II 477]. Подразумевается сосуществование движения и покоя в одной и той же сингулярной системе.

С какой же проблемой столкнулись стоики? Прежде чем ответить на этот вопрос, а также на вопрос о том, как они решали эту проблему, отметим, что уже досократики пытались осмыслить некоторые эмпирические факты и выдвинуть на их счет собственные концепции. Так, стихии, согласно учению Эмпедокла, тоже проникают друг в друга: «Они те же самые, но, пробегая друг сквозь друга, они становятся то тем, то иным, оставаясь непрерывно и вечно тождественными себе» [10, с. 345: 31 В17]. Проблема тождества и сохранения качества в мире, подверженном гибели в мировом пожаре, должна была иметь особое значение (хотя она волновала умы и Анаксагора, и Демокрита) и представляла значительные трудности как для Эмпедокла, так и для стоиков. Проблема сводилась в конечном счете к вопросу о «сущности».

Противоречивые свидетельства доксографов не позволяют с большой точностью воссоздать подлинные мысли стоиков, но вместе с тем эти же противоречия могут оказаться полезными для интерпретации таковых мыслей. Комментаторов очень беспокоил вопрос (и это могло особенно интересовать богословов, заботящихся о проблеме сохранения сущности) о том, насколько мир остается тем же самым. Главное противоречие у стоиков Ориген в сочинении «Против Цельса» как будто усматривал в том, что мир остается тождественным себе, а вот содержание его характеризуется как «неотличимое» [17, SVF II 626]. Одновременно он утверждал, что миры неотличимы друг от друга не только по сущности, но и по акциденциям [17, SVF II 628]. Александр Афродизийский тем не менее сообщает о том, что отличия все же есть, но они касаются

³ Это термин стоиков (см. также фр. 473).

лишь внешних привходящих свойств (акциденций) [17, SVF II 624]. Характерна терминология, которую используют комментаторы стоиков. Симпликий, например, сообщает, что по крайней мере Хрисипп утверждал о том, что мир должен возродиться из огня. Восстановление всего (*ἀποκατάστασις*) предполагает прежде всего возрождение (*παλλυγενεσία*). Более того, речь в свидетельствах древних комментаторов идет о превращении (фр. 605) и взаимопревращении всех вещей. Так, Юстин передает, что в учении стоиков описывается «превращение всех (вещей) друг в друга» (*τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς*) [17, SVF II 614]. По-видимому, аргументы противников заставляли стоиков искать дополнительные объяснения. Так, по сообщению Ипполита, речь у стоиков шла об очищении мира (совсем в духе пифагорейцев). Значимым, на наш взгляд, является сообщение Евсевия о том, что речь идет не о гибели, а о превращении мира [17, SVF II 601]. Ипполит также сообщает об идее возникновения «другого» мира в результате гибели прежнего [17, SVF II 598]. Ситуацию несколько проясняет Симпликий, по свидетельству которого, стоики исследуют (*ζητοῦσιν*) вопрос о том, что же на самом деле должно происходить в результате воспламенения — сохранение тождества сущности или изменение. В первом случае «я останусь одним по числу теперь и тогда», во втором — «я буду различен в еще одном, потом еще одном мироустроении» (*εἰς ἄλλην καὶ ἄλλην κοσμοποιῶν διαφοροῦμαι*) [17, SVF II 620]. Причем Симпликий добавляет: «в силу распорядка», сиречь естественного хода вещей в мире. Текст Оригена показывает, что стоики говорили о возрождении не того же самого мира (*ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός*), т. е. тождественного, — так понимал их Ориген, — а «похожего» (*ἀπαράλλακτος*). Использование последнего термина вызывало недоумение: стоики почему-то предпочитали утверждать, что мир содержит не то же самое, а неотличимое. В чем же здесь дело? Особое внимание, как всегда, следует обращать на терминологическое оформление концепции Стои. Данный термин, на наш взгляд, следует переводить не как «неотличимое», а как «похожее».

Стоики намеренно используют особый термин, противопоставляя его «тождественности» (ταυτότης). Префикс *ἀ-* помимо отрицания, фиксирующего отсутствие признака, обозначаемого морфемой, выступает также и в роли *α copulativum* (альфа связующая), означая при этом сходство, совместность, что вполне в духе стоического понимания и не нарушает общего мировоззренческого контекста стоических учений. Похожесть содержит момент субъективного восприятия, не лишенный также некоторой неопределенности. Не случайно в тексте Оригена, в котором повествуется о появлении в новом мире вновь Сократа, при прилагательном *ἀπαράλλακτος* употреблено неопределенное местоимение *τις* — «некто», похожий на Сократа [17, SVF II 626]. Тем самым подчеркивается существование некоторого отличия. К такой трактовке термина склоняет и фр. 624. Приводимые здесь слова Александра Афродизийского неубедительны и представляют собой скорее *πικρὸν* интерпретацию, чем буквальную передачу тезиса стоиков. Комментатор говорит то о полном тождестве, то об отличии лишь акцидентальных свойств миров. В другом месте текста Оригена прямо указывается на то, что «некоторые [стоики], хотя и чтят догму, утверждают, что очень значительное изменение (*παράλλαγήν*) все же происходит и в сам период воспламенения, и после него» [17, SVF II 626]. После этих слов в тексте следует высказывание: «Как полагают, все это подчиняется диалектическим (то есть имеющим характер различения) потребностям». Наконец, отметим, что префикс *ἀ-* выступает еще и в значении усиления качества — *α intensivum* (альфа усиливающая), а следовательно, во фр. 626 речь может идти в каком-то смысле даже о различии (*παράλλακτος*), но особого свойства. В пользу данного предположения говорит и использование глагола *διαφοροῦμαι* («я буду различен»). Если к тому же принять во внимание весь мировоззренческий контекст Стои, выраженный также и во фрагментах, посвященных проблеме тождества миров, и сводящийся к манифестации появления нового качества, ибо очередной мир — новейший мир (*νεώτερον*) [17, SVF II 622], то станет

ясно, что стоики остерегались мысли о полном тождестве, что вполне соответствовало и их настороженному отношению к понятию «сущность».

Проблема, которая затрагивается здесь стоиками, актуальна и поныне, чрезвычайно интересна и столь же сложна. Она касается отношений тождества, которые Ю.С. Степанов назвал «константой мировой культуры». В ходе дискуссий происходит уточнение способов применения понятия «тождественность». В частности, рассматривается вопрос о том, необходимы ли качественные признаки (условия) для того, чтобы некий объект А был необходимо тождественен объекту В. Так, С. Крипке предлагает разграничить понятия идентичности (как случайного совпадения) и тождества (как жесткой необходимости) в рамках теории идентификации объектов в разных возможных мирах [72, с. 353–355]. Вряд ли можно говорить применительно к концепции стоиков о варианте случайного тождества. Здесь больше подходит модель Хайдеггера, выражающая его идеи о настроенности бытия, имеющей экзистенциальную структуру проекта. Так, он отмечал, что тупо бытие не тождественно себе, а представляет собою собственную возможность, раскрывается как проективное.

Предположим, что стоики рассматривали вопрос о тождестве всех возможных миров с точки зрения своей физической концепции. Вопрос этот приобретает смысл, если иметь в виду диахронический процесс, представлять действительность как динамическую систему. Ю.С. Степанов пишет об этом следующее: «Если же система охватывает динамику, “диахронию”, процесс, процедуры (в частности процедуры открытия и доказательства), то тождество — это заключительный этап некоторой предшествующей серии отношений и выражающих их операций. В этом смысле тождество — интереснейший, более того, необходимый объект исследований» [110, с. 42]. Мнение о том, что имена богов являют собой модель отождествления (черта свойственная культуре вообще), представляется убедительным. Действительно, исторически принцип отождествления выражался либо в гипостазировании (возведении в

сущность) главной функции божества, когда предикат (основное свойство божества) становится в форме имени его сущностью, либо в отождествлении функции, предиката и имени, но помимо сущности, когда выделяются привходящие (не сущностные) признаки, а сущность абсолютизируется. Первому случаю соответствуют, например, бог Сатурн-сеятель, 43 божества детства у римлян. Второму, когда божество называется личным именем, которое несводимо к функционально значимым предикатам, — греческий бог Аполлон или римский бог Янус как покровитель всякого начала. Привлечение историко-культурного контекста способствует разъяснению смысла рассуждений стоиков. Если обратиться к мифопоэтическим воззрениям стоиков, то можно заметить особое отношение к главному персонажу их мифологем — Зевсу, который, хотя и назван в гимне Клеанфа многоименным (его земное бытие многообразно), все же, согласно самим стоикам, имеет «главное» имя, сводимое к глаголу «жить» (ζῆν). Такого рода этимологические «выверты» вызвали недоумение уже в древности. В эпоху личных богов стоики демонстрируют стремление вернуться к истокам древней религии, когда божество отождествлялось с самим явлением, даже с его сущностью. Заслуживает внимания и их стремление увязать имя божества со многими его функциями. Более того, стоики явно пытались определить физический статус ипостасей Зевса, что было связано с их особым вниманием к развитию физической теории. Герменевтика стоиков объяснима. Здесь аллегорическое истолкование единого бога представляет его во множестве ипостасей — существований. В рассуждениях стоиков явно просматривается тенденция свести собственное, «личное» имя бога к предикату. Тем самым демонстрируется тот семиотический принцип, который декларирует отказ от допущения некоего общего начала, некой сущности, выходящей за пределы функционально-предикативной системы. Здесь можно усмотреть аналогию с рассуждениями Б. Рассела — противника абсолютизации сущностного начала, — изложенными в его знаменитых примерах с двумя Эйфелевыми башнями,

рассматриваемыми лишь с точки зрения совокупности свойств, а не сущности. Сложность проблемы, по-видимому, осознавалась и стоиками. Поскольку речь шла о мирах, существующих в одной системе координат (одновременность существования), принимались во внимание лишь акциденции и можно было говорить об одном мире (определенной совокупности свойств), но если необходимо было учитывать пространственно-временные рамки (разные системы координат), то тогда следовало бы признать наличие разных миров. Возможно, стоики имели определенные догадки в данной области. Осознание отмеченных моментов и заставляло их искать подходящие слова-термины для обозначения этих разных миров, но избегая при этом понятия тождества, предполагающего абсолютизацию сущности.

Итак, в определенный момент времени мир обязательно приемлет в себя «различение» [17, SVF II 638]. Здесь особый интерес приобретает термин «период» (*περίοδος*). Он означает включение в себя некоторого объема, его можно представить как вместилище событий, и он подчеркивает связь событий с космологическим целым. Космологический характер периода заключается в том, что он воспринимается как закономерность. Период предполагает смену этапов, это не единичный цикл, поэтому он выступает как типологизированный этап некоего процесса. Данное понятие описывает не только обобщенный момент времени, но и содержит намек на пространственную протяженность, ибо *ὁδός* — это «путь». Конец предыдущего этапа содержит ростки нового, ему соответствует идея ожидания нового, т. е. создается ситуация предвидения. Термин «период» можно сравнить с русским словом «пора», семантика которого несет в себе «отпечаток архетипических космологических представлений о времени как пространстве бытия» [129, с. 50].

Филон Александрийский упоминает о «периодических переменах», которым подвержен мир [17, SVF II 620]. Космические периоды, в понимании стоиков, возобновляются ритмически. Гален упоминает о таком признаваемом

и точками свойстве космоса, как способность «двигаться в определенном ритме и порядке» [17, SVF II 638]. Следовательно, речь идет не о том поступательном развитии, которое означает прямолинейный процесс по восходящей линии (точка зрения, неприемлемая и для Эмпедокла), и не о движении по кругу, предполагающем воспроизведение того же самого (т. е. некой сущности), а предполагается переход на качественно новый уровень (что напоминает движение по спирали). О том, что идеи стоиков противоречили привычным представлениям о последовательности событий, сообщает Филон Александрийский [17, SVF 619]. Идея волнообразных процессов, как нами показано выше, представляющих собой основной механизм обновления мира, вообще его функционирования, была главной идеей стоической физики. Ведь стоики говорят о том, что каждый очередной мир лучше и прекраснее предыдущего, ибо он самый новый. Таким образом, «период» в концепции стоиков означает не цикличность как простое возвращение к первоначалу, тождественность, а именно «периодичность» — как процесс, знаменующий возникновение нового. Здесь же возникает проблема единого и многого. Филон сопоставляет учения Эмпедокла, Демокрита и стоиков, отмечая, что, согласно первым, миров много, а согласно последним — мир только один [17, SVF II 619]. Вместе с тем сам факт многократного восстановления мира должен свидетельствовать о признании множественности. Древние мыслители недоумевали — ведь восстановление мира происходит многократно (беспредельно и бесконечно) [17, SVF II 625]. Более того, должно появиться бесчисленное количество миров [17, SVF II 632]. По убеждению же самих стоиков, в данной концепции нет противоречия. Преобладающей тенденцией мирообразования (в терминах Эмпедокла) выступает стремление к стройности и размеренности (ритмичности), достигаемой через Любовь как желание восстановления первоначального состояния и Дружбу как согласие между элементами мира [17, SVF II 601, SVF II 622]. Здесь нет ценностного различения бытия, его раз-

двоения, как, например, у Эмпедокла. Огонь — олицетворение единства, а мировой порядок, обусловленный дружественным расположением элементов и строящийся по принципу равноправия (ἰσωνομία), — воплощение множества [17, SVF II 616]: все это свидетельства совершенства мира. Мы полагаем, утверждение стоиков о том, что мир остается тем же самым, равнозначно утверждению о том, что он един. Таким образом, здесь речь идет не о сохранении сущности, как того желали бы многочисленные оппоненты стоиков, и даже не о единственности мира, а лишь о сохранении целого. Не случайно мир возрождается в результате палингенесии как «всецелая сущность» (τῆς συμπλήρης οὐσίας). Префикс συμ- (συ-, συυ-, συσ-), имеющий значение «совместности» и употребляемый здесь стоиками, чрезвычайно значим. В связи с этим наиболее существенным моментом является объявление стоиками космоса системой (σύστημα)⁴.

Здесь мы вполне согласны с мнением С. Самбурского, предполагающего, что стоики не просто создают образ мировой системы, а формулируют нечто вроде физического закона о замкнутой системе. Действительно, суть такой модели заключается в ее независимости от внешней среды, в непроницаемости для внешних воздействий. В этом пункте можно обнаружить основания для перехода к возможным следствиям для этики стоиков (ведь не что иное, как особую систему, представляет собой сам человек). С пониманием мира как системы связаны идеи о его самодостаточности и взаимопревращении его составляющих.

Мир — это явление из разряда «самодостаточных» (ἐξ αὐτοτελῶν) сущностей, и, будучи таковым, он ни в чем не испытывает недостатка (ἀνευδεής). Именно такая семантика сущности мира позволяет говорить об идее мира как «закрытой» системы. Данная интерпретация подтверждается и самим характером античной критики. Так, Алек-

⁴ Стоики впервые применили понятие «система» к космосу: κόσμος ἐστὶ σύστημα [18, p. 169: fr. 529].

спиндр Афродизийский в сочинении «О душе» критикует понятие стоиков «тоническое движение» и (монистический) принцип «однородности» — как приводящий в движение самого себя и не терпящий воздействия противоположных движений [17, SVF II 634]. Вещество около времени порождения мира «стягивается в себя само» [17, SVF II 618].

В концепции стоиков присутствует историческая по своей сути идея генезиса мира. Так, они подчеркивали, что пневма древнее мира. Первоначальное ее состояние именовалось ἕλη, теперь же — κόσμος. Космосом мир назван за способность действовать стройно и упорядоченно (εὐτάκτως) (исконное значение слова ἕλη: «строительный лес», «ил», т. е. что-то такое, что лишь имеет возможность состояться, но само по себе бесформенно и пассивно). Очевидное преимущество нового состояния мира, именуемого космосом, заключается в его действенном характере. Вносится и уточнение: до того как мир стал космосом (т. е. обрел порядок), он был не просто «беспорядочным» (ἄκριτα — «сплошным», «непрерывным»), т. е. лишенным способности деления, а значит, и определения, но и «непримиримым» (ἀδιάλλακτα). Второй эпитет весьма характерен, так как воспроизводит древнюю ионийскую семантику, означающую мировую вражду. Вместе с тем уже существовало объединяющее весь мир начало: в эпоху хаоса мир содержал в себе силу (δύναμιν), имеющую логос всего.

Вырабатывается представление о структуре мира: структура (ἔξις) отождествляется стоиками с мировым умом. Это положение дополняется следующим: «Структурой же выступает сама чистейшая часть эфира — то же, что и бог» [17, SVF II 634]. В этом стоики недалеко ушли от Эмпедокла, связывающего с умом тончайшую часть эфира, но в рамках спекулятивных построений они систематически проводят саму идею структуры мира как физического понятия. Хрисиппом была написана книга «О структурах, связующих элементы». Структура отмечается в качестве причины образования качества [17, SVF II 449].

Отметим, что в психологии Стои термин $\xi\zeta\iota\varsigma$ обозначает состояние души: ее разумность или неразумность [17, SVI II 173].

А. А. Столяров справедливо переводит $\xi\zeta\iota\varsigma$ как «структура», отмечая трехуровневое «пульсирование» пневмы, проявляющее: 1) единство структуры, 2) стабильность миропорядка, 3) единство наличного в данный момент космоса [112, с. 244]. Добавим только немаловажный, на наш взгляд, момент: это «пульсирование» совершается в рамках «целого», выдавая системный характер происходящего в мире. У Галена мы встречаем идею отождествления тонического движения с видом энергии [17, SVF II 450]. Здесь же речь идет о «пути “вверх-вниз”». Причем это рецепция не только гераклитовских мотивов, как отмечает А. А. Столяров (ссылаясь на ДК В30, В60) [112, с. 244], — то же выражение мы встречаем у Эмпедокла [104]. Образ ориентированного в пространстве пути «вверх-вниз», по видимому, был промежуточным мифологизированным понятием, чрезвычайно значимым для ранних греческих философов, — как образ, характеризующий правильность, законосообразность (в модели Гераклита, например, неизменность самого строя мира в образе вечного огня), существующую в мире. Любое отклонение от этого пути полагалось невозможным. Хотя М. Хайдеггер, представляя себе дело так, что греки это «сие-стояние (Da-Stehen), в себе самом направленное ввысь, само вхождение в стояние (Stand) и пребывание в этом состоянии (Stand) понимают как бытие», ссылается на Аристотеля, на самом деле он воспроизводит миропонимание многих греческих философов-досократиков и вторящих им стоиков [121, с. 140]. Впрочем, даже у стоиков такое понимание — уже рудимент. Безгранично расширяющееся пространство позволяет двигаться в любом направлении, допускает отклонения от прямого пути. Идея такого отклонения получила неожиданное развитие в стоической грамматике, ибо наименование падежей именно в связи с их функциональным назначением — открытие стоиков. Другое проявление данной идеи в ту же эпоху эллинизма наблюда-

лось в этике (мысль Эпикура об отклонении атома от прямого пути и обоснование этим возможности свободы выбора).

Все же складывается впечатление, что стоики отрицали движение вверх-вниз, в котором укоренялась бы противоположность ценностей, — обстоятельство, столь значимое в концепции Эмпедокла. Вместо этого они вводили понятие движения «внутри» и «наружу», что более подходило к описанию мира, функционирующего как единая система при сохранении ее структурной целостности. Здесь мы сталкиваемся с важной вехой в истории мысли, а именно с отходом от представлений о верхе и низе и появлением более сложного представления о пространстве и движении. В наше время проблемой поиска концептуальных основ такого рода трансформации мышления занимаются лингвисты, которых интересует «переход от представлений о верхе и низе и т. п. — к идеям трехмерного пространства и измерениям в этом пространстве с его конкретными координатами»⁵. Мы склонны согласиться с мнением Е. С. Кубряковой о том, что с исторической точки зрения первичен скорее всего концепт места.

По существу, стоики развивают идею двух миров. Один мир имеет циклическую историю — это пульсирующий по принципу расширения-сжатия мир. Он «закрыт» и однороден. Критику такой модели представил Александр Афродизийский, которого «раздражал» провозглашавшийся стоиками монистический принцип «однородности» — как приводящий в движение самого себя и не терпящий воздействия противоположных движений [17, SVF II 634]. В данном пункте напрашивается аналогия с современными физическими представлениями, согласно которым вакуумное состояние вещества вселенной первоначально отличалась однородностью даже в момент возникновения отри-

⁵ Кубрякова Е. С. О понятиях места, предмета и пространства // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 87. — Касательно этого вопроса см. также ряд других статей в указанном сборнике.

цательного давления, идентичного состоянию натяжения и вплоть до возникновения в последующем флуктуаций, когда «возникают случайным образом в разные моменты времени пузыри раздувающихся вселенных» [90, с. 888]. При отсутствии ответа на вопрос о том, что было до расширяющейся картины мира, по мнению английского астронома А. Эддингтона, возникает ситуация, которую можно описать словами «неэстетически оборванная картина мира» [90, с. 892]. Несложно предположить, что упорно предлагаемые античные циклические модели мира, так же как и «пульсирующая» модель стоиков, просто-напросто отвечали общезстетическим вкусам античных мыслителей.

Другой мир развивается во времени. Это мир открытый, подверженный обновлению. Когда стоики рассуждают о принципах, действующих в мире, о механизме его существования, они выдвигают модель пульсирующего, циклически (замкнуто и вне времени) развивающегося мира. Когда же анализируют его свойства, выделяя структурный аспект, фиксирующий момент качественного обновления, — демонстрируют модель «открытого» мира, развивающегося поступательно во времени, разворачивающегося пространственно вовне («кнаружи»).

Кроме того, когда был открыт мир человека как особый мир, представляющий философскую проблему, а таковым он казался именно стоикам, возникла проблема отношения, существующего между миром человека и миром природы (универсумом). Мир человека не может быть замкнутым: то, что не в его власти, но лишь во власти Зевса, все равно дает о себе знать, постоянно вторгается во внутренний мир человека, возбуждая страсти. И человек выходит в мир, познавая и совершая поступки. Принципом мира у стоиков выступает огонь. И это есть символ открытой системы⁶.

⁶ Здесь стоит упомянуть о том, что организм как открытая система, по представлениям Л. Бергаланфи, напоминает пламя. См. *Bertalanffy L. Biophysik des FlieSSgleichgewichts. Braunschweig, 1953 S. 1.*

При соединении в концепции стоиков представлений Анаксимандра, Анаксагора, Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Пифагора и Аристотеля главный акцент был сделан на моментах движения, изменения и качественного своеобразия. Стоики пытались осмыслить мир с точки зрения его системности и структурирования (представления об иерархии мира (сам термин ἡ διακόσμησις — «приведение в порядок»), который можно перевести как «миропостроение», не просто означает структурный порядок космоса как некую устойчивость, а содержит намек именно на алгоритм, совокупность действий по упорядочиванию структуры в пространстве, на что указывает сам префикс δια-), о степенях качества пневмы, представляющей некую структуру), пытались начертить рабочую схему этого мира, могущего быть представленным графически, и в конечном счете создать систематическую философию мира.

Тоническое движение частиц, по стоикам, напоминает симовибрацию — материя продуцирует из самой себя качественные различия тел; в атомистической же концепции вибрация объявляется результатом повторного столкновения атомов. Древние комментаторы свидетельствуют: «Исть те, кто, подобно стоикам, говорит, что в телах происходит “тоническое движение”, которое осуществляется одновременно внутрь и наружу. Наружное движение создает количество и качество, в то время как внутреннее продуцирует единство и субстанциальность» [17, SVF II 451]. Так стоики решали проблему движения: изменение самой вещи (тела и его качеств) совместимо с сохранением ее сущности (конечно, при таком подходе старинный смысл понятия «сущность» рушился, ибо под сущностью стоики подразумевали субстрат, вещество).

В связи с рассматриваемой проблемой смешения необходимо отметить неслучайный характер самого факта обращения стоиков к учениям досократиков и особенно Эмпедокла. Дело в том, что эти первые философы решали вопрос о процессе дифференцирования однородного первопринципа (первовещества). Кроме того, как точно подметил Э.Кассирер, «в бесконечном, лишенном определен-

ности первоэлемента Анаксимандра впервые получает отчетливое выражение чистая абстракция самого вещества [64, с. 201]. Обстоятельство немаловажное для стоиков осмысливавших абстракцию материи! В рассуждениях до сократиков бесконечное *ἄπειρον* обнаруживало безграничное многообразие качественных различий. Свойства тел полагались выражением абсолютных и неизменных качеств первоэлемента. При этом свойства представлялись в виде смесей, структурированных с помощью количественного соотношения и содержащихся в самых малых частях вещества. Если у ионийцев состав тела целиком обусловлен каким-либо одним веществом (вроде воды), то в физике Анаксагора этот состав определяется всей совокупностью свойств.

В физике Аристотеля, как отметил Э.Кассирер, мы видим тенденцию гипостазирования этих свойств, число которых невелико. Выделение качеств в виде определенных сущностей возводится Аристотелем в особый логический принцип. Свойства, общие для определенного класса вещей, служат и для определения родового понятия. Качество какой-либо вещи абсолютно (по существу представляет собой субстанциальное бытие) и может быть отделено от нее. Тогда это будет другая вещь, с уже новым свойством. В основе такого понимания лежит представление о чувственно воспринимаемых качествах. Атомисты постепенно уходят от подобного представления в сторону рационального обоснования. Учение пифагорейцев о числах как нельзя более подходило для формализации концепции качественного своеобразия мира. Но атомисты рассуждали о действительном, вещественном мире, и на место числа пришло понятие пространства. Модель атомов, перемещающихся в пустоте, наиболее соответствовала мировосприятию Демокрита и была шагом вперед на пути формирования понятия «пространство». Пример с каплей вина в воде иллюстрирует разницу подходов Аристотеля и стоиков. Вещества отличаются друг от друга не обособленными, субстанциальными качествами и не тем, какой элемент преобладает в них (т.е. чисто количественно), а качествен-

ным своеобразием, ибо любое изменение есть прежде всего процесс, который в конечном счете и приводит к качественной особости существующего. Будучи континуалистами, стоики пытались разрешить проблему сохранения природы тел в процессе их слияния (*κράσις*) при смешении (*μίξις*). Точку зрения Хрисиппа излагает Александр Афродизийский, приводя пример с тремя видами смесей [17, №VI: II 471]. Гипотеза А.И.Щетникова о том, что семенной *λογος* есть «программа», которая «отвечает за то, чтобы полностью слившиеся жидкости сохраняли свою начальную сущность и прежние качества», представляется оригинальной [127, с.111]. Вместе с тем при таком подходе акцент делается на моменте неизменности сущности и остается без внимания еще одна сторона проблемы: ведь в примерах со смесями речь идет о различии в изменениях качеств, о типах этих изменений. Как справедливо пишет сам А.И.Щетников, «решение Аристотеля сдвигает проблему полного слияния из физико-математической области в физико-химическую, поскольку в его основу заложены представления об изменении качеств смешиваемых тел в результате их взаимодействия» [127, с. 104]. Именно проблема изменения состава тел в результате взаимодействия компонентов интересовала досократиков, и интерес к ней возрос в конце IV в., скорее всего в связи с развитием медицины. В самом деле, научные достижения IV–III вв. до н. э., по-видимому, склоняли мыслителей к такому подходу, не чуждому и стоикам. Следует также отметить, что Аристотель прибегает к понятиям «возможности» и «действительности», что отвечало попыткам рационалистически, философски осмыслить данный круг тем. Следовательно, перед нами попытка комплексного подхода к решению проблемы смешения. На наш взгляд, таков же был подход стоиков. Модель, предлагаемая ими, может быть интерпретирована с помощью образа химической реакции, имеющей отношение к изменению качеств, но это и логически выверенная модель.

В связи с вышесказанным отметим, что, реконструируя учение Хрисиппа о слиянии как одном из видов сме-

шения, невозможно пройти мимо одного древнего источника. Речь идет о комментариях Иоанна Филопона к трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении», конкретнее — к тому фрагменту, в котором Аристотель обсуждает проблемы четырех элементов материальных тел и особенно касается понятия «смеси» (впервые на этот отрывок указал С. Самбурский). Перевод фрагмента был осуществлен И. Д. Рожанским, который разъяснил его смысл и отметил историческое значение идей, изложенных в тексте. Так, Филопон, обсуждая тему изменения элементарного состава тел и одновременно их качеств, как будто уклоняется от основного обсуждения вопроса, поставленного Аристотелем, но, как в результате выясняется, дает неожиданное решение проблемы. Филопон пытается ответить на вопрос о том, почему разнообразные свойства подобочастных тел (свойства меда) при определенном соотношении первичных качеств смеси меняются не в соответствии с изначальным соотношением, а различно. «Однако существует некое предельное соотношение смеси, при котором любое свойство перестает обнаруживаться, и ниже этой неделимой точки вся природа свойства сразу же меняется» (пер. И. Д. Рожанского) [101, с. 441]. Филопон для объяснения использует арифметическое действие деления на части различных степеней свойств и первичных качеств, введя понятие интервалов свойств и способностей смесей порождать эти свойства. И. Д. Рожанский делает справедливый вывод: «И вот у Филопона мы находим впервые — хотя и в чисто качественной форме — идею функциональной зависимости» [101, с. 440]. При этом, как показывает анализ текста, обнаруживаются понятия интервала функции (*τὸ πλάτος*), ее максимума и критической точки смеси (термин *λόγος*), означающей исчезновение функции, а также понятие «соотношения» смеси (все тот же термин *λόγος*) [26, fr. 169.32 — 170.8]. «Значение этого отрывка, — пишет И. Д. Рожанский, — состоит в том, что в нем ставится вопрос о функциональной зависимости ряда физических величин (свойств) от четырех независимых переменных (первичных качеств)... Рассуждения Филопона

допускают и чисто математическую интерпретацию» [101, с. 442]. Таким образом, главное, на что обращает внимание Филопон, это характер изменения качеств. Идея Филопона, возможно, опиралась на какие-то научные открытия, догадки, высказывавшиеся предшественниками, а прообраз данных представлений, по-видимому, начал формироваться уже в конце IV в. до н. э., проявившись в аристотелевской бинарной оппозиции «возможность–действительность», а затем в стоическом противопоставлении материи и активизирующей силы (логоса — *λόγος*). Главное здесь — идея взаимодействия (соотношения) и принцип этого взаимодействия. Итоговые результаты состояния свойств, констатируемые Филопоном, различны. Что касается семенных логосов (*λόγοι σπέρματικοί*) в понимании стоиков, то они символизируют (устанавливают) функциональное отношение между независимой переменной (сущностью) и меняющимися качествами (структурами — *ἕξις*). Они свободно перемещаются в пространстве материальных объектов, как будто изначально заданы в координатах пространства. При этом они напоминают «движущие силы» Филопона и, будучи способны действовать на расстоянии, устанавливают соответствие между первичным состоянием материи и ее качественно измененным состоянием. Семенной разум как некий физический принцип «служит опорой» (содействует) тому, что «порождается природой в предназначенные сроки» [19, VII 148]. Различие в динамике функций приводит к итоговому результату: от неизменности природы качеств (пример со слиянием — *κρᾶσις*) к максимальному их изменению (уничтожению в примере с изготовлением лекарств). О геометрических отношениях, существующих между протяженными и непротяженными величинами, как будто рассуждал Хрисипп. Об этом сообщает Плутарх, упоминая со ссылкой на самого Хрисиппа и о некоем промежуточном роде между указанными величинами. Данный пример был приведен в свое время С. Я. Лурье в связи с интерпретацией «алгоритма» математика Теона (II в. н. э.), представителя математического атомизма, занимавшегося проблемой несоизмери-

мых величин [80, с. 94]. Данное указание напрямую относится к рассматриваемому вопросу и выявляет присутствие идеи функциональной зависимости. А. И. Щетников, предлагая свою гипотезу «программы», ориентированную на математическую интерпретацию проблемы смесей, и приводя это свидетельство Плутарха, справедливо предполагает, что «алгоритм, описываемый Теоном, был предложен еще в III в. до н. э. кем-то из стоиков, вероятнее всего — Хрисиппом» [126, с. 91].

Качества, являясь производными от материи, сохраняют свое телесное естество. Идея функциональности, объясняющая характер (степень) изменения, действия (в этике стоиков истолкованного через понятие деятельности, человеческой активности), здесь противостоит идее сущности как обеспечивающей целостность, прочность бытия. Хотя стоики и не отказываются полностью от понятия сущности, все же в их онтологии существенное место принадлежит идее изменения, процессуальности (а не подобия), одновременно чуждой представлениям об абсолютной неустойчивости и неразличимости. Именно поэтому они допускают такое состояние вещества (*κράσις*), при котором качества различимы и обладают определенностью. Различимость на уровне качества есть отрицание подобия, проявляемого на количественном уровне. Вместе с тем для стоиков пример со смесями важен не столько в онтологическом, сколько в эпистемологическом аспекте. Третий вид смеси доступен для постижения только с помощью «мысленного взора» (общих понятий), но неподвластен даже самому обостренному чувственному зрению⁷. Интересно здесь провести параллель с современными научными представлениями. Так, А. Вежбицкая, подытоживая открытия в области психофизиологии, в разделе «Обозначения цвета и универсалии зрительных восприятий» своей монографии «Язык. Культура. Познание» пишет: «Именно кон

⁷ См.: Степанова А. С. Философия древней Стои. СПб., 1993. С. 84–88.

цепты, а не ощущения потенциально воспринимаемы и поддаются передаче другим людям» [50, с. 284].

Возникновение представления о функциональной зависимости неслучайно; оно стоит в одном ряду с понятием «кинетической силы» (κίνητικὴ δύναμις, лат. *impetus*), которое ввел Филопон. Он называет эту движущую силу «бестелесной», употребив при ее обозначении (в одном и том же смысле) те два понятия-термина, которые у Аристотеля имели противоположные значения, а именно «возможность» (δύναμις) и «действительность» (ἐνέργεια), отождествив, таким образом, скрытое качество и актуальное действие. У стоиков (по крайней мере отчетливо у Посидония) роль такой «бестелесной силы» — посредника, осуществляющего проективные преобразования телесного мира, выполнял Логос.

Филопон в своих работах нигде не ссылается на стоиков, как, впрочем, и на Симпликия, с которым полемизировал. Вместе с тем он обнаруживает знакомство не только с идеями, но и с понятийно-терминологическим аппаратом стоиков. Таково понятие «бестелесной силы», которое указывает на явно стоическое влияние. Реконструкция хода рассуждений Филопона может способствовать и раскрытию родственных по духу принципов рассуждений стоиков. Бестелесная движущая сила, по Филопону, не нуждается в промежуточной среде — условие, вводимое Аристотелем как обязательное при взаимодействии тел, — и еще лучше действует в пустоте [25, vol. XVII: fr. V–IX]. Это разъяснение совершенно четко показывает, что речь идет о факторе, который одновременно имеет отношение к материальному миру и независим от него (полагается в мысли). Неслучаен и интерес к понятию «бестелесное». В одном фрагменте Филопон пытается разъяснить смысл понятия «телесное», которое он употреблял наряду с понятием «бестелесное» и, соотнося с понятием всеобщего, понимал как категорию (для стоиков «бестелесное» — это прежде всего смысл высказывания): «Телесное таково: с телом не имеет ничего общего, так как становление тел происходит по отдельности, у общей же категории нет ни рождения, ни

существования (*ὑπόστασις*). Общее существует (*ὑφέστηκε*) в одних только демиургических логосах, так что и вещество принадлежит к чему-то телесному, но не к общему...» [26 ff. 85.9]. Различение, проводимое здесь Филопоном, напоминает дифференциацию стоиками понятий «истина» («тело») и «истинное», которое понималось как «бестелесное». Характерны здесь и существительное *ὑπόστασις*, которое впервые, судя по всему, употребили именно стоики и глагол *ὑφίστημι*, который они же использовали преимущественно для обозначения статуса «бестелесного». (О других терминологически значимых параллелях представлений Филопона с идеями стоиков мы еще скажем ниже). Отметим здесь только, что, говоря о бестелесном, стоики подчеркивали особый статус его существования: это то, что «как бы существует». Особый статус характерен и для «движущей силы» Филопона, но ведь речь в конечном счете идет о физических силах, правда, действующих на расстоянии, поэтому-то так и беспокоила Филопона проблема понятий, выстраивающихся в ряд «тело (вещество) — телесное — бестелесное». Введенное Филопоном физическое понятие кинетической силы бестелесной природы любопытно соотнести с понятием «семенных логосов» Филона Александрийского, которое он, как известно, заимствовал у стоиков и использовал в значении нематериальных сил — посредников между миром и Божеством (здесь также и выражение идеи соотношения).

Таким образом, выявляются два пути развития одной и той же стоической идеи «бестелесного» — путь научной мысли, с одной стороны, и путь христианского верования, с другой. Важно то, что сама по себе идея бестелесности стимулировала возникновение идеи функциональной зависимости, а затем и понятия функции. Проблема «телесного–бестелесного» напрямую связана с проблемой качеств и их познания.

В целом исторический путь физических идей стоиков крайне интересен. Так, характерно описание пневмы, даваемое Филоном Александрийским, воспринявшим стоическую концепцию движения как очень сильной физиче-

икой связи; ею Творец снабдил мир: «Это — пневма, которая возвращается к самой себе, из себя же и исходя. Она возникает в центре субстанции, и растягивается кнаружи, к ее краям, и вновь возвращается назад, к месту, из которого изошла» [17, SVF II 458]. Точно так же движется и Логос как духовная причина: «Он не движется посредством перемены места, то есть покидая одно место и занимая другое, но посредством напряженного (тонического) движения» [17, SVF II 453]. В идее тонического движения как раз и сказался отказ Стои от аристотелевской трактовки движения преимущественно как перемещения.

Пневма — космическая сила, создающая мировую гармонию, и вместе с тем символ исторического характера мира, пребывающего в динамике. Глубокий мыслитель Средней Стои Посидоний (135–51 гг. до н. э.) создает учение о симпатии — космической гармонии, обеспечивающей взаимодействие всех частей космоса и не допускающей никакой пустоты: «В космосе нет пустоты, как можно видеть из окружающих явлений. Ибо если бы субстанции всех вещей не держались бы повсюду вместе, то космос не мог бы иметь естественного правильного существования и не было бы взаимной симпатии между ее различными частями» [17, SVF II 543]. Отрицание Посидонием пустоты, как следует из приведенного фрагмента, связано с последовательным проведением идеи «целого». Выше мы уже отмечали, что в древнекитайской философии также существовало понятие мирообразующей пневмы («ци»), служившее для обозначения именно целостности мироздания, его недифференцированного состояния, и хотя не следует проводить здесь прямых аналогий, поскольку у стоиков существовало отчетливое понятие «протяжение», общие черты в указанном смысле фиксируются. Тоническим движением пневмы Посидоний, рассуждающий как истинный физик, объяснил воздействие Луны на Землю и, как следствие этого взаимодействия, приливы, отливы и землетрясения. Главное здесь — идея взаимодействия в рамках целого, и стоическая формула «всё во всем» имеет именно этот глубинный смысл.

Таким образом, в отличие от атомистов, считавших единственной формой движения перемещение и столкновение атомов в пустоте, стоики попытались дать собственную интерпретацию движения, впервые подав мысль о природе распространения явлений в протяженной среде. В этом смысле они были наиболее последовательными континуалистами. Аристотель, хотя и рассуждал о явлении звука, нигде не упоминал о том, как это происходит. Стоики предприняли такую попытку. Они использовали ставшую позже классической аналогию с волной воды, утверждая о существовании явлений кругового распространения волн в двухмерном пространстве и сферического — в трехмерном [17, SVF II 425]. Говоря о роли протяженной среды в деятельности органов слуха и зрения, стоик-астроном Клеомед (I в. н. э.), ссылавшийся на Посидония, писал: «Без скрепляющего напряжения и без все проникающей пневмы мы не могли бы видеть и слышать, ибо чувственной перцепции препятствовало бы пустое пространство» [152, р. 140]. Характерно, что стоики говорили именно о процессе, о протекании событий в протяженной среде. Таковы представления Хрисиппа о природе света и ощущении, ярко выраженные при описании им процесса волнового движения света к глазам [3, фр. 7.157]. Идея волны интересна еще вот в каком аспекте. Концепция стоиков может быть интерпретирована в терминах ритмологии. Идея мирового цикла — не что иное, как признание ритмической природы сущего. Свойственное стоикам выражение «жить согласно природе» знаменует именно эту причастность человека ритму мирового целого, ибо жизнь живых существ есть вообще воплощение особо тонированной эссенции жизни окружающего мира. Слово *ῥυθμός* (именно в таком написании!) употреблялось уже Демокритом. У Аристотеля в «Метафизике» термин *ῥυθμός* тождественен *συῆμα*, выступающему в качестве постоянной, уже осуществленной формы, а в «Поэтике» он соотнесен с рядом терминов: *ἁρμονία*, *μέλος*, *μέτρον*, выступая в значении «ритма» речи, «рифмы» [см.: 16]. Ритм в достоящем понимании — это некое возобновление уже прой-

денного, воплощение тождества, ритм же в понимании стоиков знаменует рождение нового.

В XX в. тема ритма стала актуальной в физиологии и приобрела новое философское звучание. Крупный физиолог и оригинальный мыслитель Н. Я. Пэрна отмечал: «Слоном “ритмичность” мы обозначаем правильные повторения, но что именно лежит в основе этих повторений? Оказывается, что в основе всякого ритма лежит всегда какой-нибудь периодический, или волнообразный, или циклический процесс» [97, с. 16]. Главное в волнообразном процессе — это то, что «имеет место не убывание или возрастание, а смена фаз, то есть непрерывная смена качественно разных состояний» [97, с. 15]. Подчеркивается созидательный характер волнового процесса: «Движение поступательное, но не по кругу, а по спирали, то есть — на новом уровне» [там же].

Очень тонкая и разреженная среда (пневма) стоиков послужила прообразом возникшего позже понятия эфира. Так, И. Ньютон, пытаясь дать единое объяснение явлениям света и гравитации, в начале своей научной деятельности прибегнул к данному понятию, различая степень разреженности и плотности эфира внутри и вне материи, а также предложив формулу для скорости распространения волн в упругой среде. Вообще, рассуждения стоиков о пневме и тоне как динамическом принципе, продуцирующем качественное различие состояний мира, содержали далеко идущие физические следствия, и концепция Стои приобретает особое звучание в контексте истории идей.

Не случайно Посидоний был самым древним предшественником И. Ньютона в создании теории приливов и отливов. Посидоний же дал физическое объяснение понятию центра тяжести, отсутствовавшему у Аристотеля и, как известно, уточнявшемуся Архимедом [101, с. 303]. Следует также отметить, что впоследствии И. Кеплер высказал гипотезу о существовании некой силы, излучаемой Солнцем и названной им «движущей душой» («вихрем»). Эта сила наподобие магнитного взаимодействия движет планеты и возникает в особо тонкой эфирной среде. Кроме того,

Декарт и Кельвин допускали существование в основе вещества вихревого движения. В античную эпоху идея вихря ($\delta\acute{\iota}\nu\eta$) как основного механизма формирования космоса была выдвинута еще греческими натурфилософами, к ней же с добавлением образа «предсуществующего огня» эфира обращается Эмпедокл. Стоики не просто повторяют мифический первообраз вращающегося неба, а, взяв за основу Эмпедоклову идею вихря и соединив рассуждения многих своих предшественников и современников-ученых, создают новую спекулятивную модель мироздания. Но идея вихря должна была обозначить механизм, производящий свойства вещества (в этом ее физический смысл), и поиск в данном направлении был продиктован очевидным стремлением стоиков обнаружить в структуре мироздания корни активности человека, ту подпочву, тот «орган поведения», который предопределяет и вектор поведения человека (в этом ее этико-антропологический смысл). Сам факт живучести данной идеи, ее актуальности для новоевропейской науки крайне интересен. Главное здесь — это функциональность, имеющая динамическую природу. Данная мысль достаточно четко звучит в концепции Стои и возобновляется в науке Нового времени. И.Кеплер, призывая к познанию мира с точки зрения его физической сущности (как динамического целого) и дополнив принцип гармонии (а его труд так и назывался — «Пять книг о гармонии мира») принципом динамизма, открыл путь к решению проблемы динамического истолкования наблюдаемых планетных движений. Как известно, уже позже И.Ньютон, разработавший теорию движения планет, доказал, что из закона всемирного тяготения вытекают законы И.Кеплера. Особого внимания в связи с представлениями стоиков заслуживают идеи И.Ньютона о создании новых математических методов, основанных на использовании переменных величин (флюэнт) и скоростей их изменения (флюксий). Метод был вызван к жизни исследованиями в области механики и состоял в том, чтобы по заданной функции (флюэнте) найти производную (флюксию) и наоборот. В Новейшее время концепция непрерывности раз-

работывалась такими физиками, как Гюйгенс, Фарадей и Максвелл.

О философских следствиях того способа мышления, который в эллинистическую эпоху продемонстрировали стоики, рассуждавшие в контексте науки своего времени, шагнувшей вперед со времен Аристотеля, очень точно сказано Э.Кассирером: «Математическая физика Нового времени... в своих философских первоначалах возвращается от Аристотеля к Платону. Особенно характерен этот поворот для Кеплера. Он нападает со всей энергией на то воззрение, по которому математик умалывается до роли калькулятора и которое желает исключить его из общения философов, лишить его права решать вопросы об общем строении вселенной» [64, с. 180]. Э.Кассирер говорит о роли математической гипотезы, которой свойственны идеализация и обобщение: «Математическая гипотеза устанавливает идеальную связь между фактами; она создает новое единство, которое может быть испытано и проверено лишь мышлением, а не непосредственно ощущением... ставит на место разрозненных чувственных данных непрерывную связь абстрактных следствий» [там же].

Критика Платином концепции материи стоиков направлена лишь против видимого противоречия в их теории: доверия чувствам в теории познания и предположения существования материи как реальности, чувствами не улавливаемой. Стоиков здесь объединяет с Платоном то, что они на место математических законов, управляющих космосом, ставят логические. Аристотель признает существование динамических процессов. Но они у него, во-первых, служат гарантом существования абсолютных субстанций, которые неприемлемы для стоиков, а во-вторых, выражаются лишь в явлениях с их количественной закономерностью. Понятие ритма у Аристотеля не выступает определяющим в физической концепции, он употребляет сам термин *ῥυθμός* преимущественно в «Поэтике» и «Риторике» — в значении «ритмичность речи». Термин «ритм» (*ῥυθμός*) употреблялся Демокритом в связи с осмыслением понятия «форма» (*σχήμα*). Ритм как

расположение «подчеркивает оттенок формы чего-то движущегося, особой разновидностью протекания процесса» [82, с. 66]. Э. Бенвенист отмечал значимость использования для обозначения именно данного вида формы слова, производного от глагола ῥέω — «течь», поскольку сам этот факт «составляет характерную особенность целого мировоззрения и обусловлен представлением о мире, в котором отдельные конфигурации движущегося определяются как “протекания”» [45, с. 383]. Стоикам было важно, прибегнув к абстракции материи, дать описание единства мира с точки зрения его глубинных основ, структурной соразмерности и чередования (ритма), качественной закономерности. С этих позиций Платонова гипотеза числовой определенности вселенной, роль которой в науке Нового времени настойчиво подчеркивается Э. Кассирером, также не устраивала стоиков. Особенность образа мысли стоиков заключалась в том, что они стремились соединить связь абстрактных следствий со свидетельствами чувств. Не устраивала стоиков и концепция причинности, предложенная Аристотелем, ибо у него, как справедливо замечает Э. Кассирер, «абстрактным фундаментом физики остается, таким образом, телеология, учение о конечных причинах» [64, с. 179]. Для стоиков неприемлемо выведение всех эффектов непосредственно из сущности и в конечном счете сведение всего к ней как к цели, в понимании же Аристотеля, как пишет Э. Кассирер, «эмпирически-физические действия тел вытекают в последнем основании из понятия сущности их, из имманентной цели, которая поставлена им их природой и которую они стремятся постепенно исполнить» [там же].

«Фантастические» открытия стоиков (так называл их Плутарх) внешне имеют аналогию с современными концепциями «физического поля», с моделями расширяющейся (особенно инфляционной) вселенной, с представлениями о взаимном преобразовании энергии в вещество, с понятием дефекта масс. Можно обнаружить и элементы представлений о топологическом пространстве. Это неслучайно. Здесь отразились те специфические черты, которые

оказались преобладающими в современных условиях сосуществования научного знания и философского дискурса. Похожие тенденции были свойственны и эллинистической эпохе. Формализация понятий движения, изменения и качественного своеобразия выразилась в последовательно проводимом принципе функциональности, а именно: интуиция стоиков отразила универсум как функциональную систему, представляющую собой качественно преобразуемый континуум. Посему в концепции стоиков воплотилась идея функции как преобразования, а не отображения или подобия, и не чисто количественного, а именно качественного изменения действительности.

5. Субстанция или функция?

Хрисипп написал ныне утраченную книгу «О субстанции», в которой, по свидетельству древних авторов, развили взгляды своих предшественников, значительно изменив их. Можно, конечно, предположить, что Хрисипп более последовательно, чем Зенон, проводил мысль о материальном единстве мира, не отграничивая резко первоматерию от пневмы как формирующего принципа. Но обращает на себя внимание тот факт, что в его учении больший акцент делается на значении огня и воздуха — элементов пневмы, обладающих соответственно свойствами тепла и холода. При этом свойство тепла приобретает ведущую роль в стоической картине вечного циклического повторения процесса зарождения и гибели мира в огне, приобретая оттенок природного свойства. Впоследствии, в эпоху Средневековья, это представление об активном начале, заключающемся в пневме, имманентной материи, возродили Ибн Сина (Авиценна) (980–1037 гг.) и Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308 гг.). Для усвоения стоического понимания мира как процесса необходимо признать, что Хрисипп вводит в философское описание функциональный принцип — и образ огня как нельзя лучше демонстрирует его действие в физическом мире. Свойство огня-тепла служит причиной разнообразных состояний материи. Огонь есть принцип, который позволяет первоматерии как единственному началу проявляться по-разному. Таким образом, качества и свойства представляют собой как будто лишь некие изменения.

Теория качеств, предложенная стоиками, несмотря на сложность ее интерпретации, вызывает огромный интерес

Возникает вопрос: как могли такие тонкие мыслители, как Хрисипп и Посидоний, разработавшие ряд совершенно новых для Античности понятий, и прежде всего понятия «идеальное» и «абстракция», говорить о телесности качеств?

Данный вопрос можно разяснить, если комплексно рассмотреть учение стоиков о материи, концепцию континуума и принцип функциональности, активно ими примененный, — в соотношении с историей изучения проблемы в самой Античности. Говоря о качествах в связи с материей, стоики подняли древнюю проблему смешения, рассматривавшуюся также и Аристотелем в связи с критикой атомистической теории. Теория атомов, которые движутся в пустоте, исключала возможность качественного изменения тел, превращения свойств. Аристотель выступал против теории мельчайших пор, неспособной объяснить взаимодействие мельчайших частиц. При этом мыслитель остерегался утверждать, что качественное изменение (*ἀλλοίωσις*) происходит непрерывно, ибо это означало бы оспаривать очевидное: «Качественное изменение (*ἢ ἀλλοίωσις*) [обращается] в свою противоположность», — говорил Стагирит (Физика VIII 3, 253 b 30).

Рассматривая вопрос о качествах, он обратился к категориям возможности и действительности. Аристотель приписывал материи особое свойство — способность принимать форму, подспудно проводя тем самым идею функциональности (динамическое представление о функции).

Вообще, динамическое представление о функции, связанное с проблемой движения (изменения) и свойственное ионийцам и Эмпедоклу, в античную эпоху было предметом острой борьбы. Оно встречало резкие возражения элейцев, полемизировавших с приверженцами идеи преобразования. Действительно, с точки зрения апологетов статики изменение самой вещи несовместимо с сохранением ее сущности, поэтому (с позиции сохранения сущности) всякое изменение иллюзорно. Согласно Эмпедоклу, возникновение сущего невозможно рассматривать в отношении сущности [10, с. 345]. Кроме того, при отображении

некоторого объекта А посредством объекта В возникает вопрос о тождестве А и В.

Первые историю этого спора и попытку разрешения данного затруднения, связанного с проблемами движения и тождества, предпринятую в античную эпоху Аристотелем, исследовал математик, историк античной и средневековой науки и философии Д. Д. Мордухай-Болтовской [87, л. 35]¹.

Упоминая вкратце о двух подходах к формированию образа мира, существовавших у древнегреческих мыслителей (и связанных, по его мнению, с различным представлением о функциональной зависимости), а также — в обновленной форме — в Средневековье и Новое время и послуживших основой для возникновения математического понятия функции, Д. Д. Мордухай-Болтовской более подробно рассмотрел вопрос об аристотелевском понимании проблемы движения в связи с категориями возможности и действительности. Аристотель рассуждал о двух плоскостях существования: актуальной (действительной) — для формы, и потенциальной (существующей лишь в возможности) — для материи. Потенциальное у Аристотеля — это не просто возможность в логическом смысле, не содержащая в себе внутреннего противоречия, а особая плоскость существования, с понятием которой Аристотель связывает определение движения: «Движение — осуществление того, что есть в возможности...» (пер. А. В. Кубицкого; *Метафизика* XI 9, 1065 b 20). Д. Д. Мордухай-Болтовской интерпретирует эти мысли Аристотеля следующим образом: «Если А должно создать А', затем А''... Аⁿ — то А', А''... Аⁿ присуще потенциальное существование. Переменному X тогда отвечает вся полнота сущности в потенции, а значениям А', А'' — то, что получает актуальное существование. Таким образом, две плоскости существования по существу тождественны двум областям — области значений

¹ См. также: Саморуков Б. Н., Степанова А. С. Д. Д. Мордухай-Болтовской о зарождении и развитии основных математических идей // *Историко-математические исследования*. 1993. Вып. 34. С. 184–194.

независимого переменного X , олицетворяющего сущность возможного (A), и области значений зависимого переменного (A'). Вывод Д. Д. Мордухай-Болтовского — Аристотелю свойственно динамическое представление о функциональной зависимости [87, л. 2]. Действительно, в рассуждениях Аристотеля можно обнаружить идею функциональной зависимости. Но даже если признать «потенциальное» особой плоскостью существования, то необходимо говорить и о плоскости существования вечного двигателя, и тогда функциональный принцип не может быть проведен последовательно. Кроме того, подход Аристотеля — количественный, и в Средние века, когда существовала проблема решения задач об изменении экстенсивных и интенсивных величин, в первом пункте следовали именно за Аристотелем, сводя всякое изменение к изменению количества. Такой — чисто формально-логический, количественный, ориентированный на форму и сущность — подход оставлял проблему нерешенной и требовал совершенно иного пути рассуждения². Этот иной путь, но с позиций последовательно проводимой идеи функциональности осуществили стоики. Однако для того чтобы понять смысл рассуждений стоиков, необходимо учесть существование двух типов мировосприятия, бытовавших в мифотворческом процессе в Греции: «мифологии пребывающих вещей, охватывающих статику бытия, и мифологии становящихся вещей, охватывающих динамику бытия» [105, с. 57]. Стоикам, безусловно, был близок второй тип мировосприятия. «Материя» в концепции Стои играет роль независимой переменной X , и различия в существовании ее самой приводят к различным видам наличного существования — зависимым переменным (имеется в виду область значений зависимого переменного A' , A'' ... A^n : субстрат, качество, свойство, относительное свойство). Таким образом, существует функциональное отношение между пер-

² В этом смысле Дж. Реале и Д. Антисери правы, когда говорят о том, что физика Аристотеля — это не физика в современном смысле слова, а «наука о формах и сущностях» [100, с. 147].

воматерией и видами ее существования, выступающими в роли категорий в концепции Стои.

Наилучшей иллюстрацией такого «функционального» понимания служит само понятие «материя» (ὑλη). Оно у Хрисиппа имеет два смысла: «материя называется [стоиками] двояко: сущностью и материей, в первом случае — в отношении целого, во втором — в отношении частей, применительно к целому — и не увеличивается, и не уменьшается, к частям — и увеличивается, и уменьшается» [19 fr. VII.150]. Осмелимся предположить, что Хрисипп своим учением о первоматерии и пневме заложил основу нового понимания мира, не свойственного его предшественникам — античным философам классической эпохи. У Хрисиппа само традиционное понятие субстанции как неизменной, общей первоосновы всех вещей элиминируется. Он же осмыслил не только понятие «материя», но и понятие «божество», важное с точки зрения характеристики природы мира. Вообще говоря, мысль об идеальном мире в его противопоставлении миру реальному вполне отчетливо была сформулирована в учении Платона, Хрисипп же впервые заговорил о боге как абстрактном понятии. Тоска Платона по другой сфере бытия выражена в идее полноты. Эта полнота достигается самодовлеющим характером идеи блага как Абсолюта. На нем замыкается понятие мира. Как замечает А. Лавджой, «существование всего воспринимающего и темпорального мира, не обладающего в собственном смысле самодовлеющим значением, ничего не может добавить к совершенству мира» [73, с. 46]³.

Стоики же, являясь идеологами мира единственного, посястороннего, провозгласили его «лучшим из миров» восстав таким образом против платоновской идеи Абсолюта. В эллинистическую эпоху идея самодостаточности (αὐτάρκεια) была применена к миру человека, новой реальности, которая была открыта наряду с миром природы. Решающая роль в этом открытии принадлежала стоикам. Одновременно была сделана попытка путем обнаружения

³ Имеется в виду прежде всего мир идей.

связей, существующих в мире, и раскрытия функционального принципа, действующего в нем, противостоять еще доминировавшей тогда идее неизменного, субстанциального в своей основе мира.

Новый взгляд стоиков вызвал открытое неприятие, а порой и непонимание современников, а также философов эпохи поздней Античности. Плотин, в трактатах которого, по мнению А. Грэзера, можно найти элементы учений не только Платона, но и стоиков, развивал идею субстанциальности материи, и критическое отношение к идейным противникам не мешало ему заимствовать у них те или иные элементы учения [142, р. 14]. Вместе с тем критика Плотина дополняет ту картину стоической доктрины, которую можно восстановить по фрагментам. Особое неприятие Плотина вызывает отождествление стоиками материи с *ἰλοκήμενον* (субстратом). Судя по всему, стоики избегали использовать в своем учении понятие «сущность». Плотин так прямо и упрекает стоиков в странности считать материю «исполнительницей роли сущности» (*καὶ τοῦτω ἀναφέρειν καὶ τὴν οὐσίαν*) [27, fr. 1086, cap. 27]⁴. Плотина не устраивает в таком мировоззрении непризнание наличия однозначного соответствия всего многообразия, в своих проявлениях сходящегося в едином родовом признаке. Это на самом деле признание тождества некоторого объекта А, отображаемого через объект В. Такое тождество не содержит момента преобразования, а предполагает лишь копирование образца: способ мысли, свойственный пифагорейцам и Платону.

Понятию «род» в таком понимании попросту нет места в концепции Стои [27, fr. 1083, cap. 25]. Стоики, по мнению Плотина, вообще не говорят о родах бытия: «Исчисляя один лишь субстрат, они не перечисляют сущие [роды бытия], но ищут начала сущих. Существует же различие между тем — говорить ли о началах или же о сущих самих по себе» (*Ἐλεῖται τὸ ἰλοκήμενον ἔν ἀριθμοῦντες οὐ τὰ ὄντα*

⁴ Здесь и далее используются комментарии к тексту Плотина М. И. Владиславлева [53, с. 46–49].

ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ' ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι. Διαφέρει δὲ ἀρχὰς λέγειν καὶ αὐτά) [ibid.]. Остальные же роды, к вящему огорчению Плотина, стоики относят к свойству-состоянию (πάθη), заводя разговор о категориях. По Плотину, стоикам надо было бы с πάθη сопоставлять сущность, а не материю в роли субстрата. Характерно, что термин πάθη означает «изменение», олицетворяя собою процесс, и может переводиться как «явление», «случай», «событие». Замечание Зенона о том, что «сущность вещи заключается в первоматерии», на самом деле призвано подчеркнуть отказ стоиков от одностороннего понимания сущности и от поиска внешней причины [19, fr. VII.150]. Вместе с тем стоики не могли отказаться от неизменной основы меняющихся вещей. Выдвижение стоиками на первый план материи связано с признанием устойчивости в мире. Этой остающейся постоянной основе вещей Плотин противопоставляет «истинно сущее», которое пребывает вечно. Принцип константности, воплотившийся в стоическом понятии материи и предполагающий изменение функционального характера, не тождествен статическому принципу субстанциальности, предполагающему лишь отображение, о котором, по сути, говорит Плотин, возрождая взгляды Платона. Таким образом, критика Плотина направлена не просто против материалистического воззрения стоиков на вещи, как полагал М.И.Владиславлев [53, с. 46], а главным образом против их наступления на традиционную идею субстанциальности, не допускающую, строго говоря, никакого преобразования. Более по душе Плотину оказалось учение Посидония, ибо, хотя в основных чертах физическое учение стоиков сохранилось, в дальнейшем, в эпоху Средней Стои, некоторые его моменты претерпели существенную эволюцию, в основном под влиянием Платона и, возможно, Пифагора. У Посидония — создателя учения о гармонии сфер — принципиально иной взгляд на мир, чем у того же Зенона. В его трудах находим высказывания не только о божественно-огненной, пневматической сущности мира, но и о всезнающем мировом уме, который все приводит в движение [8, кн. IX–X, фр. 76, 93, 94; кн. XI, фр. 11, 31].

Таким образом, Посидоний акцентировал момент наличности Логоса в мире как деятельного, функционально значимого принципа, что отразилось на изменении статуса бинарной оппозиции пассивного (материального) и активного (интеллигибельного) начала. Именно у Посидония более последовательно проводится мысль о функциональной сущности Логоса. Вопрос о том, возобладали ли в учении Посидония идея творения, спорен. Несомненно лишь то, что здесь настойчивее, чем у его предшественников, звучит мысль о целесообразности мира.

В физической картине мира, предлагаемой Посидонием, все связано девятью сферами; к наружной небесной сфере прикреплены звезды, кружащиеся в вечном вращении. Состояние сцепления явлений неосвязаемо и незримо, оно доступно восприятию только очень тонкой души. Вообще, субстанция души соткана из эфирного огня и пребывает не в Аиде, а в надземном эфире. Вот эта-то тотальная связь (сродство) и сопричастность физического мира и души одному элементу, эфирному огню, создает возможность их постижения с помощью особой науки — прогностики как части мантики. Прогностика интересовала Посидония в связи с проблемой будущих событий, но решать эту проблему можно было только в контексте концепции причинности, ибо возможность предсказания будущего вытекает из знания причинности, как полагал уже Хрисипп [17, SVF 1 939]. Поэтому в конечном итоге учение о причинности и сыграло решающую роль в концепции Посидония. Он возродил учение о Роке, суть которого отражена в стихах Клеанфа:

Веди меня, властитель Зевс и Рок,
К назначенному вами мне пределу!
Последую охотно; если ж нет —
Я, ставши трусом, все ж вас не избегну⁵.

Но Рок Посидония возвещал неизбежность. Не в этом ли еще одна причина отторжения стоицизма и торжества аристотелизма в эпоху Средневековья?

⁵ Перевод Ф. Ф. Зелинского.

Выскажем убеждение, что в физическом учении стоиков нет простого возврата к наивной диалектике раннегреческих натурфилософов, как принято считать со времен Э.Целлера. Перед нами оригинальная физическая концепция, ориентированная на те моменты досократической философии, которые более всего соответствовали представлениям стоиков о функциональности начал мира и его континуальной природе. Не следует впадать и в другую крайность — отождествлять открытия стоиков с современными теориями, ведь они были детьми своего времени. И тем не менее за всей этой причудливой физико-геологической картиной скрывается нечто достойное удивления. Речь идет о концепции континуума, содержащей динамическое понятие бесконечного процесса. Эту концепцию создали Клеанф и Хрисипп, а развил Посидоний.

6. Учение о причинах и границы причинности

Отказ стоиков от односторонне субстанциальной трактовки мироздания предполагал идею всеобщей связи всего происходящего в мире. Но в какой степени в концепции стоиков присутствует идея универсальной необходимости? Именно совместное действие причины и следствия в физическом мире представляло главную проблему для стоиков и продолжает вызывать затруднения у современных исследователей. Попытаться реконструировать ход рассуждений стоиков можно, лишь проанализировав целый ряд понятий и терминов. Зачем стоикам понадобилось наряду с понятием «материя» использовать понятие «тело»? Представление стоиков о существовании телесного и бестелесного (эти термины они вводят в оборот) следует рассматривать в контексте идеи функциональности, как она проявилась в учении о причинах. Уже согласно Зенону, телесные причины могут вызывать бестелесные действия: «Причина — тело, а предикат (κατηγόρημα) — то, причиной чего оно является». Предикаты имеют отношение к событиям (συμβεβηκότα). В физическом смысле причинность означает следующее: наличие в мире активного принципа (пневмы) предполагает, что в силу действия этого принципа возможно появление новых свойств первоматерии. Факт рождения нового — вот что важно для стоиков! Знаменитый пример Хрисиппа, демонстрирующего роль ножа как причины последующего эффекта, а именно того, что тело может быть разрезано, прежде всего ставит на место признака рода признак свойства. Вместе с тем он мог быть привлечен для иллюстрации действия ка-

тегории возможности (как того, что может произойти в будущем). Такое разведение телесного и бестелесного отнюдь не свидетельствует о примате первого над вторым, как иногда считают [111, с. 123]. Еще Плотин отмечал, что в концепции Стои сглаживается различие между телесным и бестелесным. На самом деле они, в понимании стоиков, равноправны. Это-то и послужило основой для споров. Как отмечают современные зарубежные авторы, данная онтологическая схема была вполне приемлема для стоиков, в то время как, например, для Оригена «бестелесность» и «реальность» были «несовместимы онтологически» [133, р. 735]. М.Боери, пытаясь уточнить соотношение между бытием и небытием в стоической онтологии и споря с подходом Прокла, который он называет парадигматическим и лишь затемняющим суть дела, высказывает предположение о том, что обе категории — телесное и бестелесное — равноценны в учении стоиков, это понятия, так сказать, одного уровня [ibid.]. Он использует термин «дополнительность» при определении статуса этих категорий. Бестелесные создают необходимые условия для бытования телесного, но и более того — они сами нуждаются в телесности, чтобы их бестелесная «как бы реальность» осуществилась, ведь они «имеют статус “ничто” в отличие от абсолютного “ничто”» [133, р. 734]. Итак, телесное и бестелесное взаимно дополняют друг друга. М.Боери рассматривает теорию причинности, отмечая тот факт, что ни Платон, ни Аристотель не проводили различие между двумя терминами, а именно: *αἰτίον* («причина») и *αἰτία* («причинное объяснение»)¹, в то время как стоики различали обозначаемые этими терминами понятия. Со ссылкой на Стобея М. Боери делает вывод: уже Хрисипп понимал *αἰτία* как формулу, возвещающую или разъясняющую причину, т.е. «другими словами, *αἰτία* — это пропозициональный предмет, который относится к тому, что, строго говоря, и есть причина (*αἰτίον*), — к телу» [133, р. 740; 17, SVF II

¹ А. А. Столяров переводит *αἰτία* как «причинность» [112, с. 184] с чем в целом можно согласиться, хотя здесь и требуются уточнения

336]. Серьезная полемика вокруг рассматриваемой нами проблемы коснулась употребления термина *αἰτία* Хрисиппом. Так, Дж. Мансфельд указывает на бессистемность употребления философом терминов *αἰτίον* и *αἰτία*, поскольку последний использовался им, например, для обозначения судьбы (*εἰμαρμένη*) [148, p. 157]. Данную непоследовательность можно расценить лишь как следствие неустойчивости терминологического аппарата, еще только создаваемого стоиками и приспособляемого к принципиально новому пониманию бытия. Стобей употребляет термин *λόγος*, который можно было бы перевести как «смысл» (причины)². Но что означает этот «смысл»? Отважмся предположить, что термин *λόγος* здесь выступает в значении «соответствия», «соотношения». То, что стоики называют *αἰτία*, есть на самом деле не просто высказывание о причине (предикат), как полагает М. Боери, а скорее «индикатор» состояния системы отношений, т. е. функция³. Таково, например, отношение, которое возникает между двумя предметами (например солнцем и нагреваемым им камнем) и описывается предикатным выражением «быть нагретым». Здесь несомненно актуализируется проблема изменения качества тел⁴.

Вместе с тем у стоиков четко прослеживается мысль о том, что сама материя — понятие абстрактное. Следовательно, в примере Хрисиппа речь идет не просто о примате материального субстрата в мире, а о качественной особенности этого материального, постижение которого — по логике вещей — возможно лишь в случае признания существования бестелесного фактора. Тот же Плотин отмечает: «Бытие они [стоики] приписывают материи, то есть тому, что не улавливается чувствами» (*τὸ μὴ τῇ αἰσθήσει ἀλωτὸν τίθεσθαι ὄν*) [53, с. 48; Enn. II 6 1089]. В сопоставлении телесного и бестелесного — при акцентировании бестелес-

² Таков перевод А. А. Столярова.

³ Ср.: *λόγος* как «вывод» в логике стоиков (см.: Степанова А. С. *Философия древней Стои*).

⁴ См. 4-й раздел данной книги.

ности эффектов — у стоиков присутствует намек на наличие в мире изменений, «неустойчивых состояний», и не случайно во фрагментах комментаторов (Стобей) в связи с упоминанием о высказываниях (κατηγόρημα) говорится о событиях (συμβεβηκότα).

Бестелесное никогда не может быть причиной действия, ибо оно — отображение сути самого процесса действия, образа, смысл которого — в фиксации каузации движения. Такие выражения, описывающие определенные явления в примерах, приводимых стоиками, как «быть разрезанным», «быть построенным», характеризуют не столько результат действия, сколько функциональное состояние, и сами глаголы «разрезать», «построить» есть глаголы приведения в функциональное состояние. Вот эту-то функциональность и имели в виду стоики, выбрав термин *αἰτία*.

Вместе с тем бестелесный эффект — это то, что еще только предстоит в будущих событиях (которые могут никогда и не произойти!) и может служить предметом лишь высказываний (*ἀξιωμα*, *κατηγόρημα*). Будущее скрывает перспективу исключительно возможных состояний и событий. В данном случае стоики продолжают рассуждать в духе Аристотеля, с его категориями возможности и действительности. Кроме того, здесь можно видеть определенный аналог пониманию будущего как неизвестности. Неизвестность сама по себе означает возможность придавать значение всему. Этот момент глубоко проанализирован Ю.М.Лотманом, и хотя его вывод относится прежде всего к литературному жанру, по своему всеохватывающему смыслу он затрагивает и другие сферы бытия. Суть вывода в том, что «чеховское ружье» «отнюдь не всегда стреляет» [77, с.22]. Справедливо в связи с этим замечание, что лишь рамки «определенного жанра, к тому же отстоявшегося в застывших формах» подходят для действия «чеховского правила». В то время как все творчество стоиков есть отрицание каких-либо застывших форм и одновременно прорыв в неизведанное, по одному своему определению не терпящее этих застывших форм. В логическом

смысле бестелесное относится только к сфере абстракции (мысли). Вместе с тем в физическом смысле телесность — воплощение принципа «единого» (душа, мудрость), а бестелесность предиката — «многого» (жить, быть мудрым, быть построенным), проявляющегося в действительном, динамичном мире через свойства тел, понимаемые стойками в функциональном смысле. «Как из всех тел, — говорит Марк Аврелий, — слагается мир — совершенное тело, так и из всех причин слагается судьба — совершенная причина» [6, с. 84: фр. 5.8]. Стойки создавали онтологию телесности, ориентированную не на первичные сущности, а на взаимодействия тел и на целостность. Выражаясь словами Ж.-Л.Нанси, «места существования бытия отныне суть высказывания тел» [89, с. 122].

Взгляды стоиков любопытно сравнить с представлениями Гоббса. По мысли Гоббса, «активная и пассивная возможности являются частями целостной», так же как «действующая и материальная причины являются только частями целостной причины и, только будучи связаны между собой, производят какое-нибудь действие» [56, с. 157]. На кардинально иной взгляд на проблему первичных сущностей у Гоббса справедливо указывает М.К.Петров: «Первичные сущности превращаются Гоббсом в тела — носители акциденций. Связь между поведением тела в контактах с другими телами и скрытым свойством однозначна, поэтому, наблюдая контакты вещей, мы имеем полное право судить о скрытых в них свойствах» [93, с.288].

Вместе с тем телесное и бестелесное связаны между собой в целостность. Таким образом, снимается неопределенность глагола-связки «быть» (*εἶναι*), субстантивация которого и дает понятие «бытие» (*τὸ εἶναι*). Неопределенность понятия «бытие» — нельзя «быть» вообще, просто «быть», бытие всегда конкретно зримо и осязаемо — обретает качественные характеристики. Не случайно и выражение «прогуливаться» есть предикат, только если оно описывает реально происходящее действие, если в действительности «он прогуливается». В самом деле, получает-

ся, что предикат (бестелесное) не существует без реального события (тела). Но смысл этой идеи совместности пребывания — в акцентировании качественной стороны действительности, ориентирующейся не на сущностно единое, а на Целое: именно в этом значении оппозиции «телесное бестелесное» (как оппозиции частей Целого) — объективно они суть главные категории онтологии Стои. При этом качественно-телесная определенность как залог устойчивости — важный момент вышеуказанной онтологии.

У стоиков мы встречаем не только определение причин, но и их подробную стратиграфию. Стоики, так же как и Эпикур, предполагали существование в мире многопричинности, но развивали эту идею систематически, переведя ее в область этики и занимаясь исследованием проблемы сознательных действий человека: «Надо только понимать, — говорил Хрисипп, — что между причинами есть различие и несходство» [17, SVF II 974]. Цицерон дал следующее обоснование факта введения стоиками этого различения причин: «Хрисипп также, когда отвергал необходимость и утверждал, что ничего не бывает без предшествующих причин, различал виды причин, с тем чтобы и необходимости избежать, и судьбу сохранить» [17, SVF II 974]. Для стоической классификации причин характерно их распределение по функциональному принципу: причинный ряд располагается по их (причин) функциональной значимости. Причины делятся на основные, или «совершенные, абсолютные» (*αὐτοτέλες*), получившие эпитет *συνεκτικῆς* («связующие», вследствие обеспечения ими единства самой структуры пневмы, или «исчерпывающие», т. е. содержащие в себе все следствия причины), и «вспомогательные» («содействующие») — *συνεργόν*. В самом названии вспомогательной причины присутствует момент совместности действия, что вообще характерно для терминологии стоической системы. Совместность действия усматривается и в предположении о возможности соединения нескольких причин — сопричинности (*συναίτια*). Известно, что именно Хрисипп различал два вида причин, и объяснял он это следующим образом: «Ведь из причин,

говорит, одни суть абсолютные и изначальные, а другие — вспомогательные и ближайшие (непосредственные). Вот почему, когда мы говорим, что все совершается судьбой посредством предшествующих причин, мы не имеем целью это понимать как: вследствие причин абсолютных и изначальных, но как: вследствие причин вспомогательных и ближайших» [17, SVF II 974].

Позже Сенека называл основную причину *causa efficiens* — «действующая причина». Хрисипп подчеркивал, что судьба имеет отношение лишь к предшествующим причинам, а они — не что иное, как причины вспомогательные: «Если все совершается благодаря судьбе, то на самом деле из этого следует, что все совершается по предшествовавшим причинам, однако не абсолютным и изначальным, но вспомогательным и ближайшим». Несомненно, предшествовавшие причины (*praecedens causa*), о которых говорит Цицерон (а вслед за ним и Сенека) и к которым Хрисипп относил лишь вспомогательные причины, по мысли последнего, представляют собой лишь сопутствующий фактор, то, что мы называем побочной причиной (по-гречески — *τὸ συναίτιον αἰτίον*). Хрисипп, подчеркивая объективный характер этих вспомогательных причин, вместе с тем не считал их создающими препятствия для проявления свободы воли человека: «И если причины сами не в нашей власти, из этого не следует, что не в нашей власти также и желания» [17, SVF II 974].

Вспомогательные причины стоики называли еще *προκαταρκτικοί* — «непосредственно предшествующими» (вводными, подготовительными), подчеркивая их динамический характер, причастность к непосредственному действию. Активность вспомогательной причины очевидна. Не случайно в примере, приводимом Климентом Александрийским относительно обучающегося субъекта, в качестве вспомогательной причины названа природа самого обучающегося⁵. Так в предложенной стоиками иерархии при-

⁵ Clement Al. *Stromata* VIII 9. См. об этом у М.Боери [133, p. 729–730].

чин подчеркивались момент автаркии субъекта и возможность проявления свободы. Столь же объективна, по Хрисиппу, и судьба, ибо он из самого факта объективного существования предшествующих причин делал вывод о существовании судьбы. Однако суть различия причин, согласно Хрисиппу, в том, что понятие судьбы четко отграничено от понятия необходимости, которое связано лишь с абсолютными причинами, такими, из которых вытекают все содержащиеся в них следствия, не оставляя места для свободы воли.

Тем самым Хрисипп отрицал поглощение необходимости причинностью, а значит, и принцип жесткого детерминизма, по крайней мере применительно к области сознательных поступков человека. Подтверждением глубокого понимания стоиками соотношения причинности и свободы служит их учение об одобрении душой возникшего в ней под впечатлением внешних объектов образа: термин *συγκατάθεσις* («одобрение») означает «совместное одобрение», «уступка». Его использованием стоики подчеркивали момент соглашения, уступки, осуществляемой разумом под воздействием внешнего мира. В процессе восприятия участвует не только объект, но и субъект. Я может принять окончательное решение только при участии не-Я. В то же время причинность — не просто внешнее взаимодействие: «Ибо хотя одобрение не может произойти, не будучи вызвано образом, однако, поскольку этот образ имеет ближайшую причину, а не абсолютную, оно имеет этот же смысл»⁶ [17, SVF II 974]. То есть причина (представление) не определяет все следствие (одобрение) целиком.

Стоики осознавали сложность существующего в этом процессе взаимодействия, понимая, что «свобода воли не является нарушением причинности, но состоит в исключительной сложности сцепления причинных зависимостей (прямых и опосредованных)» [84, с. 144]. Вместе с тем

⁶ Одобрение вызывается образом (представлением) как своей ближайшей причиной, но эта последняя также имеет свою ближайшую причину — воздействие объекта посредством органа чувств.

Хрисипп признавал фундаментальную черту причинности — материальное воздействие, означающее (в психологии и теории познания) передачу информации от внешних объектов субъекту с помощью органов чувств. В таком понимании можно видеть проявление подхода, предполагающего действие механизма функциональности. Нет сомнений в том, что стоики выделяли причинную связь в качестве наиболее существенной среди множества отношений всеобщей взаимосвязи. Эту связь они понимали как целую структуру каузальных цепей. Так, принцип причинности, «исключая случайность в отношении каждого отдельного параллельного ряда причинных линий, не исключает случайности как синонима независимости (несвязанности) различных причинных рядов. В древности этот вид случайности рассматривал Хрисипп» [49, с. 120]. Хрисипп понимал причинность очень широко и не принимал идеалистического взгляда на дуализм души и тела. Поэтому он в отличие от Платона учил не только о самопроизвольности изменений души без воздействия внешних причин, но и о самодвижении различных тел. Такой подход был неизбежен в рамках стоической концепции материального единства мира, в которой провозглашалась материальность самой души. Заслуживает внимания мнение М.Бунге о том, что, иллюстрируя с помощью образов цилиндра и конуса свою доктрину о деятельности души, «Хрисипп высказал гипотезу о самодетерминации как свойстве всех тел вообще, но не развил ее в физическую теорию» [49, с. 210]. И цилиндр, и волчок получают необходимый толчок извне, но «...как только это случилось, и цилиндр вращается, и волчок вертится своей собственной природой, что превосходит толчок» [17, SVF II 974]. С одобрением душой представлений, возникающих в ней под воздействием объектов внешнего мира, происходит то же, что и с волчком: «Она получает впечатление извне, а то, что остается, приводится в движение своей собственной силой и природой» [17, SVF II 974].

Итак, одно лишь представление (вспомогательная причина) само по себе еще не порождает следствие (одобрение), оно только достаточное, но не необходимое усло-

вие для возникновения последнего: «Ведь и Хрисипп, соглашаясь, что ближайшая и существенная причина одобрения состоит в представлении, не признает, что эта причина необходима для осуществления одобрения» [17, SVF II 974]. Такое необходимое условие, согласно Хрисиппу, кроется в самой природе одобрения (души).

Взгляды Хрисиппа на причинность созвучны нашему времени и одновременно выявляют несходство подходов к проблеме у ранних стоиков и их предшественников. У первых отчетливо звучит мысль о том, что моральная необходимость — результат необходимости в природе, в то время как античная традиция провозглашала скорее обратное.

Но все-таки связующим звеном всего классификационного ряда, отражающего, по-видимому, тот реальный образ причинной цепи, который наличествует в мире, является судьба. Судьба (εἰμαρμένη, «полученное по жребию»), «то, что определено» — причастие прошедшего времени к μεῖρομαι, «получать по жребию») — это, в понимании стоиков, «определенное сочетание (связь) причин» (συνπλοκῆ αἰτιῶν τεταγμένη) [17, SVF II 976]. В высшей степени знаменательно, что термин εἰμαρμένη в значении всеобщей связи стоики применяли к понятию «пневма» [17, SVF I 176, SVF II 913]. Поэтому пневма и определяется в качестве связующей способности (δύναμις συνεκτικῆ). Эта физическая способность обуславливает единство мира. Вторая ее функция — порождающая, которая выражается прежде всего в ее собственном качественном преобразовании, а также в способности продуцирования свойств. Пневма — душа мира, поэтому именно она — причина того, что мир представляет собой живое, одушевленное существо. Так, через функциональную зависимость, связываются понятия «пневма», «причина» и «судьба». Образ судьбы как сочетания причин включает в себя и активность субъекта [17, SVF II 976]. Причем выбор субъекта сочетается как с внешними причинами, так и с целями. Понятие цели как один из центральных мировоззренческих концептов относится к сфере человеческой деятельности и поэтому оказалось в поле зрения стоиков. По-

лагая все существующее находящимся в отношениях родства и тесном взаимодействии, стойки должны были особое внимание обратить на связку категорий причины–цели — на те структурные соотношения мышления, которые ближайшим образом связаны с семантикой понятия «всеобщей связи» и призваны отразить существующую в мире взаимосвязь. Здесь сказались и общеязыковые тенденции: хотя существует фундаментальное различие причины и цели, «частичное совпадение или близость лексического и грамматического выражения причинных и целевых связей является общей закономерностью для языков различных систем» [83, с. 42]. Это относится к недифференцированным предлогам, в русском языке представленным предлогом «из-за». Как уточняет М.Г.Макаров, такие предлоги «могут выражать как каузальные связи, так и отношение цели» [там же]. Нередко греческое *télos* («цель») почти аксиоматически связывают с круговым движением, основываясь на традиционных античных теориях цикличности: «В греческом понятие цели имело своим источником представление о круге» [38, с. 18]. В данном контексте возникает вопрос об общем компоненте причинности и целеполагания. Как показывают исследования, наблюдается «тесная связь в мышлении отражения причинных и целевых зависимостей с пространственными и временными представлениями» [83, с. 52]. Так, М.Г.Макаров отмечает, что в языке нивхов существовала продиктованная историческими условиями традиция «необычайно тонкого развития понятий, отвечающих пространственной ориентировке»; *koht* («место») в эстонском соотносится с вепским *kohta* (одновременно «цель» и «направление») [83, с.44]. «Нам думается, — пишет далее М.Г.Макаров, — что простой линейной последовательности в возникновении основных категорий причины, цели, пространства, времени и некоторых других вообще не могло быть. Вероятнее всего имел место длительный процесс становления их комплекса» [83, с. 45]. И это есть проявление некой универсальной тенденции.

Если у Аристотеля цель выражает абстракцию завершенности, то у стоиков в определении понятия «цель» отражена идея самого процесса осуществления — не только движения, но и пути, предполагающего пространственную перспективу. Итак, выявляется, что общим компонентом отношения «причина–цель» выступает «пространство», понятие, приобретенное для дискурса Стои принципиальное значение. Поскольку в историческом плане идея пространства претерпевала модификации и, как было показано в начале книги, имела статус основополагающего концепта, отражавшего реалии подвергавшейся трансформациям античной культуры, представляется необходимым исследовать данное явление греческой мысли концептуально-терминологически и именно так, как оно проявлялось на почве стоицизма.

7. Идея и понятие пространства (*χώρα*)

Невозможность решения парадоксов Зенона при использовании статического подхода была очевидна. Еще менее способствовало освоению идеи пространства убеждение Парменида в неподвижности и конечности Бытия. Лишь исчисление бесконечно малых величин, которое ввело динамический элемент в математику, позволило продвинуться на пути решения проблемы движения в пространстве. Этот решительный шаг первыми сделали стоики: они достигли понимания понятия предела как для пространственных величин, так и для времени. Не только при решении парадоксов Зенона о движении, но и парадокса Демокрита о смежных параллельных сечениях конуса стоики предприняли столь характерную для них попытку создания терминологии для определения бесконечно малого. «Иногда один предмет, — писал Хрисипп, — больше другого, не выступая вперед»; «...площади сегментов рассеченного конуса будут как равны, так и не равны» [17, SVF II 489]. Стоики, по мнению С. Самбурского, выработали концепцию дифференциала: если добавить к некоторому количеству дифференциал, то оно возрастет бесконечно мало [152, р. 154]. Похоже, пространство они мыслили как математическую абстракцию, основываясь уже не на созерцании, а на рациональном доказательстве.

Большую теоретическую важность приобретает вопрос об образе пространства в учениях досократиков, к которым упорно апеллировали стоики. Что же такое было пространство в понимании ранних греческих философов, еще во многом зависящих от мифопоэзии? Исследования, появившиеся в последнее время, позволяют обнаружить

некоторые общие — характерные и для стоицизма — моменты и тенденции. При этом диахроническое рассмотрение проблемы пространства показывает отсутствие прямолинейного поступательного ее развития и неожиданно обнаруживает актуализацию вполне определенных ее сторон в разные эпохи в зависимости от специфики учений, акцентирующих внимание на разных аспектах действительности — либо генезисном, либо структурно функционирующем. Так, выявляется специфика изображения гомеровского космоса, раскрывающая, по мнению А.В. Семушкина, суть гомеровской онтологии: «В отличие от первых натурфилософских построений она складывается не как космогония, а как космология по преимуществу, то есть учение о строении и функционировании космоса, но никак не учение о его развитии» [105, с. 72]. Действительно, картины генезиса мира у Гомера эпизодичны, следовательно, он неохотно передает представления, связанные с динамическим восприятием космоса, и его мировосприятие свойственно вещественно-телесное ощущение космоса как незыблемо прочной металлической конструкции (отклик на изобретения эпохи металла), отсюда и интерес к строению мира как выражению статического миропонимания, а не к его происхождению. В целом же поэмы Гомера являются важным источником для историка философии, поскольку отражают двойственный характер первобытных еще впечатлений относительно мира — статических либо динамических в своей основе. Представления, находимые на страницах поэм Гомера, на наш взгляд, представляют интерес в плане аналогии с идеями стоиков. А.В. Семушкин высказывает оригинальную мысль о том, что в поэмах Гомера мы встречаемся с идеей пространства, долженствующей преодолеть время: «В героической онтологии, — пишет ученый, — оно образует субстанциально-конструктивный элемент мироздания, его смысловой и даже ценностно отмеченный признак» [105, с. 73]. Основным атрибутом космоса в этой космологии признается его телесная активность: «Временное ощущение бытия, предполагающее генезисное становление, подавляется в нем простран-

ственным ощущением актуальной (телесной) осуществленности» [105, с. 73]. Время испытывает трансформации, ибо, попадая в космический круг, «принимает образ пространственного существования. Необратимость времени преобразуется пространственной обратимостью... Время оплотневает, превращаясь в ритмику пространственных структур» [там же]. А.В.Семущкин выявляет противоречие: гомеровский космос — свидетельство многокачественности сущего, факт преодоления неопределенности, двойственной аморфному хаосу, что противоречит общему духу гомеровской космологии, ее антигенезисной направленности. Разрешение противоречия заключается в уточнении функциональной нагрузки пространства этой космологии: оно теперь «ответственно» за окачество мироздания, его эстетический облик. Пространство в гомеровском мире «становится источником жизненной и смысловой активности» [там же]. Отсутствие единодушия среди исследователей, а именно интерпретация гомеровского космоса либо как статичного, либо как динамичного образования, объясняется наличием в поэмах Гомера разнородных элементов, соответствующих противоположным мировоззренческим традициям. Так, хотя мнение Н. Сахарного о том, что в поэмах Гомера «нет ничего застывшего, неподвижного» [102, с. 100], слишком категорично и односторонне, оно все же должным образом манифестирует присутствие в них динамической составляющей, причем не только эстетического, но и мировоззренческого свойства. Объективно пространственно структурированный космос Гомера не просто демонстрирует попытку очищения от времени, а является выражением стремления вырваться из оков цикличности, но стремления тщетного, поскольку для эпического сознания ощущение полноты и самодостаточности завершено в себе самом, гармоничного и геометрически правильно построенного мира оказывается непреодолимым. Геометризация мира в сознании эпического грека еще не связывалась с идеей проективного преобразования, основанного на динамическом представлении о сущем: это найдет отклик только у стоиков.

Образ окаменевшего времени — свидетельство актуализации настоящего и, главное, его способности к превращению в пространство как источник жизни — уже в обобщенном (телесно обусловленном, качественно определенном и экзистенциально окрашенном) символе пространства-времени вновь возникнет в стоицизме. Другой момент фиксируемый при анализе мировоззрения, представленного в гомеровском эпосе, — это связь качественной определенности с местоположением. Олимп в мифологической традиции предстает как «пространственно-световой престол богов», вечное место их пребывания. А.В.Семушкин отмечает еще один существенный момент пространственного мирозерцания, свойственного эпическому сознанию: «С пространством тесно связана функция света в эпической трактовке богов... если боги в своей основе есть пространственные существа, то и обнаружить себя они должны пространственно, то есть в свете, через свет и в качестве света» [105, с. 83]. Восприятие функции света как связанной с функцией пространства уже на рациональном уровне рассматривается стоиками. Возникает образ олимпийцев как «бестелесных (“чистых”) пространственных фигур» [там же]. Таким образом, понятие «бестелесное» напрямую связано с пространственным восприятием. Боги-олимпийцы — борцы с Кроносом (Хроносом) и его победители — олицетворяют рождение нового, пространственного мира. Представление о сущем, транслируемое в эпосе, топологично: «Вещи в такой картине вселенной обретают значение и качественную самобытность в соответствии с местом, которое они занимают в структуре космического пространства» [105, с. 73]. Отголосок этого представления пространства можно обнаружить в учениях греческих философов, склонных объединять или отождествлять понятия «тело» и «место». Это свойственно, например, Аристотелю. Первоначально понятие «пространство» было чувственно-наглядным и трактовалось как вместительное всех предметов [54, с. 48]¹.

¹ Слово «вместительное» в современной науке трактуют как

История античной философии классического периода не дает примеров рационалистического осмысления пространства как абстрактного понятия, за исключением рассуждений Платона, математический гений которого подсказывал ему значимость проблемы. Мысли Платона о пространстве воспроизводит Аристотель. Он повторяет слова Платона о том, что «одно и то же — материя и пространство», ибо «одно и то же — воспринимающее и пространство» (τὸ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταύτων) (Физика IV 2, 209 b 10). Более того, место и пространство Платон также представил тождественными (τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀλεφήναι) (Физика IV 2, 209 b 15) (в немецком переводе Х. Зекля соответственно используются термины Ort и Raum [15, S. 154–155]). Таким образом, в понимании Платона и место, и пространство связаны с тем, что их может заполнить, т. е. с веществом, телом. Вместе с тем, отождествляя место и пространство, Платон открывает абстрактное понятие пространства, не развивая, по-видимому, дальше своей идеи.

Поскольку все, кроме Платона, только говорили, что место есть нечто, но не пытались это нечто определить, Аристотель специально останавливается на обсуждении вопроса о сущности места. В индексе Х. Бонитца [16] приведены термины τόπος и χώρα у Аристотеля и зафиксирована их синонимичность [16, S. 859]: Аристотель, во-первых, доказывает, что место действительно существует, а во-вторых, рассматривает, что оно есть на самом деле. Первое свойство места заключается в том, что оно отделимо от предмета. Материя же и форма — не отделяются (οὐ χωρίζεται). Поэтому место не будет ни материей (ὕλη, нем. Stoff), ни формой (εἶδος, нем. Form), но чем-то иным (ἕτερον) (Физика IV 3, 210 b 30) (в немецком переводе: «отличным от них» (ein davon Verschiedenes) [15, S. 162–163]). В таком случае как материя, так и форма (ἡ μορφή,

имеющее «прототипическое значение» (см.: Кравченко А. В. Язык и восприятие. Когнитивные аспекты языковой категоризации. Иркутск, 1996. С. 45).

нем. Gestalt) суть части того же самого, что в нем (этом месте) находится. Как видим, Аристотель отмежевывается от трактовки Платоном понятия «место», что отчетливо видно и из употребления им особого термина для понятия «форма» (μορφή). Аристотель признает, что место есть нечто, просто повторяя слова Платона εἶναι τι τὸν τόπον (Физика IV 2, 210 а 10) (отметим, что немецкий переводчик здесь, как, впрочем, и русский, допускает вольность, вводит предикат существования: «...место есть нечто действительно существующее» (...Ort etwas wirklich Vorhandenes ist) [15, S. 158–159]). Стало быть, определяя отношение тела (материи) к месту, Аристотель прибегает к помощи понятий части и целого. Второе свойство места, которое отмечает Аристотель, — то, что оно объемлет (περιέχει) предмет. И это как раз то, что не свойственно материи. Вместе с тем если бы материя была чем-то покоящимся и непрерывным, то она могла бы быть названа местом. Ясно, что понятие места у Аристотеля связывается с идеей покоя. Подобные рассуждения приводят Аристотеля к мысли о том, что вопрос о месте есть на самом деле вопрос о границе тела. Действительно, понятие покоя логически связано с понятием предела. Тяготеющая к статике мысль Аристотеля в вопросе о проблеме места достигает крайней степени совершенства, и, как обычно, его цель — определение. Аристотель дает следующее определение места: «первая неподвижная граница всеобъемлющего» (Физика IV 4, 212 а 20). В немецком переводе неоднократно повторяемый в доказательстве Аристотеля смысл понятия «место» передается с помощью слов «непосредственная граница» (unmittelbare Grenze). Более того, теперь, приведя определение, Аристотель использует его для доказательства того, что место существует вместе с предметом (ἔτι ἄμφω τῷ πράγματι), ибо «границы [существуют] вместе с ограничиваемым». Для того чтобы подчеркнуть особое свойство места — быть всегда связанным с телом, Аристотель употребляет слова «касание» (ἄφή) и «сращение» (σύμφυσις): «Поэтому между ними, — пишет он, — существует соприкосновение (ἄφή), сращение же (σύμφυσις) — всякий раз,

как оба становятся единым в деятельности». Термин *ἀφῆ* Аристотель использовал также в сочинении «О душе» в значении «осознание», называя его самым главным из ощущений. Утверждая, что место не тождественно материи и форме, Аристотель доказывал, что оно не тождественно и протяжению (*διάστημα*), существование которого он вообще отрицал: «Не существует протяжения, отличного от тел, ни в качестве чего-либо обособленного, ни существующего в действительности» (Физика IV 6, 213 а 30) (Х.Зекль переводит: «пространственного протяжения»; этим он очень точно подмечает ту особенность мировосприятия Аристотеля, в котором не оказывается места для понятия «пространство» [15, S. 176–177]). «У Аристотеля нет категории пространства, — пишет А.Н.Чанышев, — у него есть категория места»². Суть самого спора Аристотеля с элейцем Зеноном в том, что последний отождествлял предмет и его место, Аристотель же полагал, что место — не граница предмета, а граница объемлющего этот предмет тела. Посему место, хоть и связано с движущимся телом, само с ним не перемещается. Этот момент отсутствия совместного перемещения актуализируется Аристотелем в связи с особенным пониманием «протяженности», что, в свою очередь, связано с отрицанием пустоты. В русском переводе для передачи смысла протяженности, окружающей тело, используется слово «среда», но следует отметить, что термин «среда» у самого Аристотеля отсутствует и он употребляет выражение *τὸ δι' οὗ* («то, через что»). Ясно, что проблема существования места, тел и элементов, из которых они, возможно, состоят, вызвала к рассмотрению и проблему существования пустоты. Но мир Аристотеля-физика, привязывающего любое тело к «покоящемуся» месту и видящего во всем касание, не терпит пустоты. Аристотель делает вывод: самостоятельной, самой по себе пребывающей пустоты не существует (Физика IV 8, 216 b 20). Понятие «протяжение» Стагирит связывал только с

² Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 318. — Мы разделяем это мнение исследователя.

телами. Тело есть то, что имеет протяжение (διάστασις) во все стороны, полагал он. Беспредельное же есть безгранично протяженное (ἀπεράντως διεστηκός) (Физика III 5, 204 b 20). Критикуя пифагорейцев, которые одновременно делают беспредельное сущностью и делят его на части. Аристотель доказывает, что беспредельное «существует лишь как свойство» (κατὰ συμβεβηκός ἄρα ἵπάρχει τὸ ἄπειρον), следовательно, его нельзя называть началом (т. е. нельзя причислить к сущности). Сущность и делимость на части — несовместимы (Физика III 5, 204 a 30). Природа (ἡ φύσις), по Аристотелю, есть начало (ἀρχή) как движения (κίνησεως), так и покоя (ἡρεμίας). Все же движение есть нечто свойственное природе (ὅμως δὲ φυσικὸν ἡ κίνησις) (Физика VIII 3, 253 b 5). То есть движение — как бы прирожденное свойство самой природы. Можно усмотреть коренное противоречие физики Аристотеля в том, что, признавая за движением наибольшую роль в мире, он в своих доказательствах часто исходит из понятия «покой». Эта непоследовательность мысли послужила причиной как отрицания Аристотелем дальнего действия, так и принципиального неприятия идеи интервала движения, несовместимого с мифологемой «естественного места». Данное обстоятельство (вместе с отрицанием пустоты) стало решающим для понимания Аристотелем реалий пространства и времени. Отсюда становится понятной и его критика учения Эмпедокла об обусловленном временем пространственном интервале движения светового луча (О душе II 7, 418 b 20–25)³. Эта критика умаляет ценность догадки самого Аристотеля, решавшего проблему движения, о возможности в некоторых случаях временного интервала (запаздывания движения промежуточных агентов, сопровождающих движение тела) (Физика VI 5, 250 a 10–15). Придавая первостепенное значение понятию «сущность» («ни

³ На наш взгляд, таково было мнение именно Аристотеля, и утверждать на этом основании об отсталости всей науки IV в. до н. э. представляется нам некорректным (см.: Асмус В. Ф. Античная философия. 3-е изд. М., 1998. С. 44).

одна из прочих [категорий], кроме сущности, не существует в отдельности» (Физика I 2, 185 а 30)), Аристотель не мог развить динамическую концепцию пространства как объективной реальности. Так, он полагал, что нельзя допустить, чтобы беспредельное существовало как бытие в актуальном действии (*ὡς ἐνεργεία ὄν*). Также невозможно, чтобы беспредельное существовало как бытие в действительности (*τὸ ἵντελεχεία ὄν ἄπειρον*) (Физика III 5, 204 а 20–25).

Отсутствие в трудах Аристотеля термина для обозначения пространства свидетельствует и о своеобразии понимания самой реалии пространства. В концепции Аристотеля каждое тело привязано к своему месту, и в самом этом прикреплении должен раскрываться физический смысл тех связей, которые существуют в мире. Такие связи затрагивают лишь «акциденции», зримые вещи, не проникая вглубь них, и остаются на уровне мер бытия, описываемого количественно. Место у Стагирита — категория количественная. Это — крайние границы, объемлющие тело. Такое понимание неслучайно: в системе категорий Аристотеля количество занимает второе место после сущности. В рамках современных представлений о перцепции подобная точка зрения считается закономерной, ибо «объекты и предметы, наполняющие пространство, мы воспринимаем одновременно с их внешними свойствами, и в первую очередь — с их размерами, количественными физическими параметрами»⁴. Но именно на таком, «предметном» понимании зиждется представление пространства, ориентированное на статическую идею «места» (местопребывания). По Аристотелю, космос в целом включает в себе ограниченную совокупность всех возможных мест, сам же ни в каком месте не находится, и вопрос о его местопребывании не имеет смысла. Вместе с тем, отмечая такую специфику места, как «быть свойством», Аристотель делал

⁴ *Рябцева Н.К.* Размер и количество в языковой картине мира. Пространство неперцептивных сущностей // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 108. — Здесь мы снова учитываем данные смежных наук.

шаг к новому пониманию пространства. Перипатетики кардинально пересмотрели его взгляды и высказали новые идеи, ставшие направляющими для науки Нового времени. Как отмечается в исследованиях, посвященных истории науки (С. Самбурский, И. Д. Рожанский), таковые идеи были представлены в концепциях Теофраста (релятивистская) и Стратона (концепция абсолютного пространства — прообраз ньютоновской). Следует внести уточнение в общее утверждение о том, что «взгляды последующих эллинистических школ, в частности стоиков и неоплатоников, обнаруживают большее или меньшее влияние как той, так и другой концепций» [101, с. 427]. На наш взгляд, иное, чем у Аристотеля, представление пространства рождалось в эллинистическую эпоху в лоне разных учений, и стоики могли внести не менее ценный вклад, чем перипатетики. Зенон и Клеанф были современниками Теофраста (ум. ок. 287 г. до н. э.) и тем более Стратона (ум. ок. 270 г. до н. э.), учение последнего могло повлиять лишь на более молодого его современника Хрисиппа, а именно на его представление о пространстве как о протяжении, существующем независимо от физических тел. Позже эти идеи выразит с новой силой Иоанн Филопон, что доказывает востребованность данного понимания пространства в эпоху поздней Античности. «Эта протяженность, — писал Филопон, — по самому своему смыслу невещественна и представляет собой всего лишь пустые интервалы тела (ибо в основе своей пустота и место суть одно и то же)» (пер. И. Д. Рожанского) [101, с. 428].

Как же понимали пространство стоики? Стоическое понятие пространства, выражаясь словами Э. Кассирера, «открывает доступ к новой нечувственной действительности». Именно в учении стоиков формируется и новое понятие места, напрямую связанное с идеей пространственной локализации. При этом им пришлось отказаться от идеи пространства как простого вместилища тел: для этого — в духе древней традиции — они по-прежнему использовали термин τόπος («место»). Симпликий в «Комментариях к “Категориям” Аристотеля» отмечает: «Как заявляют стои-

ки, место сосуществует (παρούσται) только вместе с телами» [17, SVF II 507]. Пространство же стоики обозначали термином *χώρα*, знакомым еще Платону, который «хору» мыслил как несотворенную субстанцию — вместилище телесно воплощенных идей. При том что «хора» — это «физическое» пространство, которое может быть заполнено частично телом, а частично пустотой, пространство стоиков уже мыслится и как система отношений, как определенное место, соотнесенное с другим местом, границы между которыми подвижны (в духе Теофраста). Это уже не место как вместилище тела, рассматриваемое в контексте чувственно-вещного образа мира, а математическая абстракция пространства: именно таково понимание «хоры» и у Хрисиппа, и у Посидония. Понятие пространства связывается в представлении стоиков с образом огня: при воспламенении огонь распространяется и на «беспредельное пространство пустоты» (*χώραν ἄπλετον τοῦ κενοῦ*) [17, SVF II 618] — хотя, по некоторым версиям, пустота не беспредельна, а лишь способна вместить (*χωρήσαι*) «отпущенный на волю мир». Затем огонь снова отступает (освобождает место — *ὑποχωρεῖν*). Глагол *ὑποχωρεῖν*, употребляемый здесь стоиками, особенно значим именно в данном контексте обсуждения вопроса о пространстве. Говоря о таком природном свойстве, как тяготение (*ῥολή*), и роли Земли в его проявлении, стоики использовали понятие внешнего (по отношению к Земле) пространства (*ἔνω χώρα πάσα*) [17, SVF II 646]. Совершенно отчетлива здесь стоическая мысль о пребывании Земли в пустоте («без подставки и корня — *ἡρίζα*»), чем доказывается явно уже существовавшее у стоиков представление о центре тяжести. Таким образом, последние высказывают идею о возможности взаимодействия на расстоянии посредством силы (идея дальнего действия), последовательно демонстрируя приверженность динамическому принципу. Стоики здесь — предшественники Гиппарха (II в. до н. э.) с его теорией «собственной бросившей силы» (прообраз идеи движущей силы — *κινητικῆ δύναμις* — импетуса и современного понятия потенциальной энергии); даже термин

для обозначения собственного естественного стремления тела у него стоический — ῥοπῆ. В дальнейшем из этих идей вырастет теория кинетической силы Филопона. Земля, по стоикам, — та середина, к которой все стягивается «родственным (οἰκεία) природным тяготением (ῥοπῆ)» (середина здесь не должна пониматься в качестве центра космоса, что отрицается и самими стоиками, а лишь как своего рода центр тяжести) [17, SVF II 646]. Уже здесь, на уровне космогенеза, обозначается это «средство» — антропологически значимое свойство, которое, как показывает вся философская система Стои, проявляется повсеместно и играет первостепенную роль в сфере этики. В силу этого «родственного» свойства человек становится уже не созерцателем звездного неба, как то было в эпоху Платона, а участником космических событий, будучи частью целого — пространства мира. Читатель поэмы Арата и должен был ощущать себя таким соучастником событий, будто бы синхронно происходящих как на Земле, так и на звездном небе. Вся архитектоника произведения Арата, имитирующая архитектонику космоса, его смысловая направленность — приготовления к жизни в пространстве природы — свидетельствуют об этом. Само же понятие беспредельной пустоты стоики вводят для того, чтобы была возможна модель расширяющегося мира, ибо при увеличении объема мирового вещества «не было бы недостатка в поглощающем все в себя пространстве» (μὴ ἀπορῆ τοῦ δεξομένου χωρίου) [17, SVF II 619].

Еще один момент четко фиксируется в связи с «пространственным» мышлением стоиков. В древней китайской философии получила отражение важная тенденция практической жизни — в ней «представления об упорядоченном пространстве связаны с предсказывающим мышлением» [108, с. 190]. Аналогичная картина открывается и при исследовании стоического учения. Идея упорядоченного пространства — не только мифопоэтический образ: здесь мы находим соотношение логического действия и образа.

Термин χωρίου использовался и до стоиков в качестве математического обозначения понятий плоскости, площа-

ди. Стойки, как видим, употребили его применительно к космогенезу в значении космического пространства. Космогонически значимый образ коня Зевса сам становится олицетворением мирового пространства, ибо, вобрав в себя все вещество, он пытается «захватить насколько можно большее место, испытывая в таком случае потребность в еще большем пространстве» (*μείζονος χώρας*) [17, SVF II 602]. Если образ вращающегося времени, столь любимый ранними греческими философами, соответствует первобытному мифу о Кроносе, пожирающем собственных детей, мифу, призванному описать цикличность мирового процесса, то образ коня Зевса может быть понят как тот же образ Кроноса, но только дополненный логически выверенным представлением о пространстве, структурированном на основе динамического принципа, то расширяющемся, то сжимающемся по типу пульсирующей вселенной. Сила притяжения не позволяет миру расширяться до бесконечности. Мир, таким образом, представлен как «время-пространство» (хронотоп): «Время — это дистанция (*διάστημα* — протяженность) движения» [17, SVF II 621]. Сама эпоха подсказывала идею хронотопа, прототип которой может быть обнаружен в сочинениях досократиков. Не случайно, как показывают исследования, прослеживается связь текста поэмы Арата «Явления» с сочинениями натурфилософов, прежде всего Эмпедокла [154, р. 382–390].

Общее выражение динамического характера континуума в связи с представлениями о пространстве мы можем видеть из следующего фрагмента: «В природе не существует никакого крайнего тела, ни первого, ни последнего, в котором размер тела достигал бы конечной величины. Но каждое данное тело содержит нечто вне него самого, и субстрат можно вставлять в него бесконечно и безгранично» [17, SVF II 485]. Это рассуждение, каким бы иррациональным оно ни казалось, опровергало аргументы всех тех, кто вел споры относительно того, что такое тело и является ли поверхность тела частью его места — или же она просто определяет границы места. По существу, стои-

ки затронули проблему, разрешаемую в настоящее время в теории множеств с помощью понятий «круг замкнутый» и «круг открытый», между которыми имеется принципиальное различие. Как видим, они проделали глубокое исследование понятий бесконечно большого и бесконечно малого и вслед за элейцами подошли к понятию актуальной бесконечности. Идея актуальной бесконечности в форме актуально бесконечно малого, в которое превратился под вергшийся (в учении стоиков) математизации атом, позже вновь появится в сочинениях схоластов [88].

Создавая собственную концепцию мироздания и размышляя о сущности движения и всякого изменения, Хрисипп ввел понятие «антитипия» (*ἀντίτιπος*), обозначающее сопротивление тел механическому давлению. Такое сопротивление препятствует хаотическому смещению элементов. При этом стоики не прибегали к понятию мельчайших пор, а предполагали возможность взаимопроникновения элементарных частиц — наподобие взаимного слияния математических точек, или линий, или поверхностей. На смену статичной картине мира, бытовавшей в древнегреческой философии вплоть до Платона и выражавшейся в отождествлении физического тела и геометрической формы, пришло (не без влияния Зенона Элейского, Аристотеля и перипатетиков) учение стоиков, усматривавших принципиальное различие между телом и пространством. Ранние стоики первыми обратили внимание на то, что понятие геометрической протяженности — это абстракция. Здесь мы снова должны вспомнить о Хрисиппе. О глубине его мыслей можно судить и по высказываниям, касающимся понятия «представление», и по следующему фрагменту, в котором речь идет об особом рода понятиях, а именно: «Некоторые понятия мыслятся по переходу⁵, как, например, “лектон” и “пространство”» [17, SVF II 65]. Фрагмент показывает, что «лектон» и «пространство» Хрисипп отно-

⁵ В логическом смысле (у Аристотеля) имеется в виду переход рассуждения в другую область (ошибка, приводящая к смешению понятий и игре слов); здесь — в значении превращения, изменения.

сит к одному классу понятий. Смысл этого объединения заключается в следующем. Хрисипп обратил внимание на сложность переживаний, связанных с восприятием пространства. В самой онтологии Ранней Стои понятие пустого пространства играло немаловажную роль, а в теории познания его дополняло понятие пустого притяжения. Заговорив о бестелесном «лектон», Хрисипп подчеркивал сходство: как вещи сосуществуют в пространстве и определенным образом скоординированы в нем, точно так же и понятия в голове человека приводятся в порядок посредством «лектон» — словесных обозначений.

На существование проблемы восприятия пространства указал П. А. Флоренский, отмечая факт сочетания в пространственном воображении человека конкретного перцептивно данного и абстрактного переживания пространства при исследовании прозрачного тела: «Нечто преобразовывается зрительным восприятием во что-то как бы зрительное. Прозрачное — призрачно» [120, с. 59].

Стоики искали объяснений свойствам окружающего физического мира — космоса, как они его называли. Пробразом учения послужила идея цикличности мирового процесса, известная им из древней мифологии. Кроме того, они заимствовали у Гераклита саму идею гармонии мира как результата динамического равновесия противоположных сил. Эти идеи в виде теории космических циклов они включили в свою доктрину, попытавшись придать ей научный характер.

В учении Стои важную роль играла пустота (*τὸ κένον*), которой нет нигде в мире, но которая находится вне единого космоса, представляющего собой островок в бесконечности: «Вне космоса имеется пространственная бесконечность бестелесной пустоты» [17, SVF II 543]⁶. «Стоики полагали, что существует пустота, в которой вследствие воспламенения разворачивается беспредельный космос» [18, p. 313: fr. 92]. Зенон утверждал, что «внутри всего (*τοῦ*

⁶ Пустое пространство стоики, по-видимому, считали бестелесным.

παντός) нет никакой пустоты, а вне него — всеобщее разнообразие (παλλοῦ, префикс παρ- от παν означает “все, целостное”) и беспредельность» [17, SVF I 95]. Это пустое пространство в космологии Стои играло важную роль, ибо в конце каждого космического цикла, когда горячие элементы становятся преобладающими, космос термически расширяется, возрастая в объеме. Как известно, Аристотель и его ученики постулировали конечность космоса и отсутствие пустоты, ибо полагали, что при наличии в мире пустоты материя вывалилась бы наружу и рассеялась. Стоики же утверждали, что этого никогда не случится, ибо материя обладает силой сцепления «неописуемо» большой величины, которая связывает ее воедино и держит все тела вместе. Возникающее здесь понятие центростремительного движения призвано «примирить» покой и движение [17, SVF II 554]. Эта сила приводит мир попеременно то в состояние расширения к пределам пустоты, то в состояние сжатия, истребляя мир с помощью огня и создавая его вновь. По-видимому, именно Посидоний распространил понятие термического расширения пара на все физические процессы. Напряжение пневмы превратилось в количественную характеристику внутренней связи материальных образований и степени их стабильности: увеличение размера мира не нарушает гармонии вселенной. Таким образом, обсуждение темы единства мира и изменений, ведущих к множественности и не нарушающих динамического равновесия, требовало одновременного рассмотрения понятий материи и пространства. Вместе с тем сам факт введения стоиками понятия пустоты подтверждает то преимущественное значение огня как природно-телесного фактора, выступающего символом изменения мира, которое придавали ему творцы стоического учения. Важно отметить, что стоики различали понятия «вселенная» («целое»), τὸ ὅλον, и «космос» («мир»), ὁ κόσμος, говоря: «Вселенная нераздельна с пустым и беспредельным, мир же космоса далек от пустоты» [18, p. 167: fr. 522]. Вселенную, включающую кроме телесного также и бестелесную пустоту, они обозначили с помощью термина τὸ πᾶν. Такое

разделение понятий можно объяснить стремлением стоиков определить смысл непрерывности и найти терминологию для этого понятия. Мысли Посидония кажутся парадоксальными: «Масса Земли маленькая, но энергия очень большая. Мы полагаем, если бы она вся растворилась в дым или воздух, то она была бы много больше, чем размер вселенной, и это произойдет не только в том случае, если она рассеется в дыму или воздухе или сгорит в огне, но и если она рассыплется в прах. И поэтому Земля, хотя она только точка во вселенной, может рассеять в бесконечности свою несказанно большую энергию и свою мощь; ведь можно видеть, как сгорающее полено рассеивается повсюду в беспредельность, и сжигаемый фимиам, и другие плотные тела. Если бы мы сжали небо вместе с воздухом и звездами до плотности Земли, они бы уплотнились в массу, меньшую, чем она сама. Поэтому и может она питать небо и все, что на нем находится; и не уничтожается, поскольку попеременно и сама получает питание из воздуха и неба» [31, р. 196: fr. II]. Здесь пространство, если использовать высказывание В.А.Подороги, как бы «наблюдает само себя, устанавливая собственные границы» [89, с. 186].

В учении стоиков можно усмотреть два понимания пространства. Первое (релятивистское), свойственное Теофрасту, связано с идеей отношения, которое определяет взаимное расположение вещей. Так, одни стоики утверждали: «Верх и низ мыслятся для нас лишь как отношение», другие же это отрицали, полагая (в духе Стратона), что пространство — не отношение, а «интервал вселенной (*τοῦ παντός*)», ее свойство [17, SVF II 556]. При этом возникла следующая коллизия: пространство, понимаемое как отношение, телесно, а как свойство — бестелесно. По видимому, стоики все же тяготели ко второму варианту. Если у Аристотеля вещь онтологически предшествует месту (ибо место — это крайние границы данного тела, которые сами принадлежат какому-то внешнему телу), то согласно концепции стоиков существует бестелесное пространство, от вещи никак не зависящее. Так идею места, неразрывно связанного с телом, замещает идея бестелесно-

го пространства, онтологически не зависящего от тел. Впоследствии представления стоиков концептуально разовьются у Эриугена в учении о месте как логическом определении вещи, что и послужит основой для формирования в рамках христианской традиции идеи творения. Интерес к проблеме пространства, пробудившийся благодаря эллинистическим мыслителям, будет жить еще и в римскую эпоху. Сенека, представитель Поздней Стои, признанный моралист, интересовался и вопросами физики, уделяя при этом внимание проблемам пространства (в метафизическом) и топоса (в этногеографическом) плане. Об этом свидетельствуют названия его трактатов: «О форме мира», «О местоположении и священных обычаях египтян», «О местоположении Индии».

Упомянувшийся нами Иоанн Филопон в «Комментариях к “Физике” Аристотеля» (глава «О месте») говорит, что место есть протяженность ($\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$), которая по самому своему смыслу бестелесна; здесь же он употребляет термин $\chi\acute{o}\rho\alpha$ («пространство»), отмечая, что воздух занимает тот же объем, что и пространство, так же как вода занимает пространство амфоры [25, vol. XVII, p.567: fr. VII, 29]. Эти и другие многочисленные примеры концептуального употребления термина $\chi\acute{o}\rho\alpha$ показывают, что Филопон был убежден в самостоятельном существовании пространства, независимого от тел. Характерно, что существенным свойством пространства называется бестелесность. Как отмечалось выше, бестелесной Филопон считал и движущую силу (*impetus*). Сама идея импетуса была бы невозможна без того представления о пространстве, которое было подготовлено всей предшествовавшей эллинистически-римской эпохой.

Мир Аристотеля — тесен. Это насыщенный объектами конечный мир сплошного касания, но это физический мир, метафизически зависящий от «естественного места». Последнее понятие подчеркивает неравноценность частей мира и всего, что в нем находится, и слова Аристотеля о родстве не вписываются в ткань его концепции, они просто дань античной традиции. В физике стоиков нет мифологе-

мы «естественного места» — области, находящейся, по Аристотелю, у центра космоса. Сила притяжения Земли действует не потому, что она центр мира, а потому, что она — целое и в качестве такового обладает свойством притягивать части [17, SVF II 646]. Поэтому стоики настойчивы в идее «физической» однородности мира (средства всего). Для античных мыслителей действие тел друг на друга было аксиомой, но важно, как понималось это действие. Тела в мире стоиков находятся в изоляции, так сказать, свободно «дышат», воздействуя друг на друга на расстоянии. Именно осмысление этого понятия «расстояние» (протяженность = пространство) и было новым шагом в понимании мира, который сделали стоики. Это был и шаг навстречу гипотезе о множественности миров, поскольку такая гипотеза могла родиться только при наличии идеи бесконечности.

Стоическое понятие пространства было вызвано к жизни размышлениями о многообразии, о сложном устройстве мира (его многоуровневом характере), о теле и бестелесном, о пустоте и возможностях взаимного перехода и взаимопроникновения элементов (всё во всем), о природе свойств. Представления о пространстве, безусловно, были стимулированы динамикой современного стоикам социума и достижениями в области математики и астрономии того времени. Поэтому-то выделяется пространственная доминанта в учении Стои, и не случайно само определение времени дается стоиками через пространственные характеристики.

Пространственные отношения выступают в качестве выразителей связей сосуществования. Идея же сосуществования, преобладающая в стоицизме, должна была вызвать к жизни такие мыслительные конструкты, в которых пространственные формы представлены достаточно отчетливо. При этом концепт «пространство» у стоиков обретает доминантную роль не только в физике, но и в других частях учения. Греческий предлог (и префикс) *ката-* выражает пространственную локализацию и одновременно движение (направление его). Поэтому в случаях употреб-

ления этого предлога (префикса) может быть выделен концепт действия. Полное определение цели у стоиков за счет употребления недифференцированного предлога *ката* как раз и содержит два концептуальных момента, выражающих как пространственное расположение, так и действие.

Стоики отказываются от идеи близкодействия: для них становится важным понятие интервала-протяженности (во временном и пространственном смысле). Это миропонимание роднит концепцию стоиков с аналогичными концепциями гомогенной, математически постигаемой вселенной Нового времени. Но и там мы встречаем противоборство идей: пример — противоположные концепции Р.Декарта и И.Ньютона. Декарт отрицал пустоту и отождествлял протяженность с материей. В концепции стоиков, для которых постижение мира всегда связано с этическим компонентом, идея бестелесности пространства, как и сама связка понятий бестелесного и бесконечного, предваряла христианскую идею Бога. В самом деле, именно идея Бога служит доказательством того, что «метафизика исхода» (выражение Э.Жильсона) как святая святых христианской мысли по внутренней своей логике не чужда идее бесконечности, но представлена в форме вечности Божества. И.Ньютон тонко подметил это свойство богословия и развил идею вечности Божества (в форме теперь уже бесконечности пространства) в ее отношении к понятию бытия. Так, для И.Ньютона пространство, которое, как он полагал, не есть то же самое, что и тело, принципиально (как «эманативный эффект» изначальной сущности — Бога) связано с бытием: «Никакое бытие не существует или не может существовать, не находясь некоторым образом в тесной связи с пространством. Бог есть везде <...> количество существования Бога с точки зрения длительности является вечным, а с точки зрения пространства, в котором оно наличествует (актуально), бесконечно» [91, с. 227]. Таким образом, некорректно настаивать на непримиримой противоположности между античным финитизмом и христианским инфинитизмом (П. Дюгем) (равно как и не видеть принципиального отличия христианской мыс-

ли) и соглашаться с тем, что «греческая мысль — в лице Аристотеля и стоиков — наделила универсум пространственной ограниченностью» (А. Койре) [68, с. 227], поскольку концепция стоиков явно не вписывается в этот традиционный взгляд на якобы общеантичную позицию финитизма. Характер рассуждений И. Ньютона разъясняет смысл обращения стоиков к образу Зевса. Зевс олицетворяет имманентный закон, т. е. изначально присущий самой природе порядок ее бытия, прежде всего как повелитель пространства.

Стоическая концепция пространства отличалась существенной новизной по сравнению с теми воззрениями, которые были свойственны античной мысли в целом. Эта новизна проистекала из функциональности самого стоического дискурса, имеющей динамическую природу. Функциональный подход стоиков противостоял интеллектуальной позиции Аристотеля, утверждавшего, что «существует некоторая неподвижная сущность» (Метафизика IV 5, 1010 а 35). Представления стоиков созвучны современности: их отличие от традиционной точки зрения можно проиллюстрировать, ссылаясь на пример И. Пригожина: ученый различает геометрическое пространство, инвариантное и наиболее привычное для европейского сознания, и функциональное пространство, природа которого все более раскрывается современной наукой⁷.

⁷ Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985. С. 50.

8. Представления о времени

Интуитивное предчувствие неразъединенности топоса и хроноса было свойственно мифологическому греческому сознанию издревле. В понимании Парменида этот слитный образ предстал как вечное настоящее — основная характеристика Бытия, исключая прошлое уже по определению. Сфера идей Платона ничего не добавила к такой по-прежнему статичной картине мира. В учении Платона хотя в качестве местопребывания идей и указана некая «долина правды», все же сами они и неделимы на части, обладающие протяженностью, и пребывают вне пространства и времени. Будучи озадачен проблемой вечной сущности, Платон постулирует существование настоящего, поскольку «подобает только “есть”, а “было” и “будет” суть виды возникшего времени». Итак, время как нечто возникшее выпадает из общего контекста Бытия как вечности. Оно вместе с чувственным космосом может быть лишь совечно (Тимей 37 е). И только в стоицизме против неизменного и вечно пребывающего в настоящем Бытия восстал образ Бытия становящегося, и в этом становлении топос и хронос древних играли далеко не второстепенную роль. Стоики впервые использовали понятия пространства и времени в качестве как основных характеристик универсальной взаимосвязи, существующей в мире, так и логически мыслимых структур. Известно, что Аристотель тоже много занимался этим предметом. Сохранились самые различные высказывания философа на сей счет. «И движение, — писал он, — непрерывно таким же образом, как и время: ведь время — или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения» (Метафизика XII 6, 1071 b 5)

А вот другое его высказывание: «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему. Таким образом, время не есть движение [само по себе], но [является им постольку], поскольку движение включает в себе число» (Физика IV 11, 219 b 1–4). Времени отказано в самостоятельном существовании, оно лишь «некоторое свойство движения» (ὁ χρόνος λάθος τι κινήσεως) (Физика VIII 1, 251 b 25). И в определении времени через движение у Аристотеля доминирует количественный аспект.

Примером того, что стоики тоже связывали время с движением, служит следующий фрагмент: «...сущность времени — движение» [17, SVF II 514]; или: «Время — случайное свойство движения» [18, p. 166: fr. 23]. Но рядом с этими определениями стоит другое, свидетельствующее о соотношенности времени и пространства: «...время — протяженность движения космоса» [18, p. 165: fr. 22.7]¹. Вместе с тем Хрисипп пытался постичь время как состоящее из конечных квантов, а не из протяженных моментов, ибо настоящее — момент «теперь» — для стоиков предельно малая, но конечная порция времени, «дифференциал времени». «Однако никогда, — пишет С. Самбурский, — ни Аристотель, ни кто-либо другой из древнегреческих мыслителей, кроме стоиков, четко не формулировал вопрос, подчеркивая связь времени и дистанции, проходимой телом, посредством такой физической величины, как скорость» [152, p. 151]. В самом деле, сохранился по крайней мере один фрагмент, доказывающий правоту исследователя: «Время — это интервал движения, в отношении которого мера быстроты и медлительности всегда может быть подсчитана» [17, SVF II 509]. Во фр. 512 по изданию И. Арнима Филон Александрийский сообщает о том,

¹ Существуют разногласия в вопросе о том, как все же представляли время стоики. Большинство комментаторов утверждает, что стоическое «время» — бестелесно. Однако так, по-видимому, считали не все стоики, а только близкие к перипатетикам [см.: 17, с. 166]. Эти представления о времени напоминают гипотезу Н. А. Козырева [67, с. 244–245].

что стоики говорили: «Мир — это отец времени». Таким образом, они полагали, что, во-первых, время и мир тесно связаны (чем-то вроде родственных корней, а следовательно, и природу имеют общую), во-вторых, скорее всего и возникло-то время уже после рождения мира (по другой версии — одновременно), в-третьих же, время имеет историю, некоторый момент возникновения в прошлом. Такого рода рассуждения о времени напоминают мысли Платона. Но уже древние отмечали, что сами определения времени, даваемые стоиками, отличаются от определений других философов. Так, по Аристотелю, время — это мера и число движения, по Спевсиппу — количество движения, стоики же (и это повторяется в разных фрагментах) определяли время с помощью существительного διάστημα (= intervallum — «промежуток», или «мера протяженности» либо движения, либо движущегося мира). Высказывания о времени встречаются уже у Зенона: «Время — это интервал движения, оно и мера, и критерий быстроты и медлительности отдельных движений. Все возникает, завершается и существует, сообразуясь с временем» [17, SVF II 93].

Это определение объяснимо в контексте представления стоиков о пространственно-временном континууме как качественном своеобразии мира. Стоики не просто связывали время с любым движением, движением как таковым (ἀπλῶς) [17, SVF II 510, II 516], но самой его сущностью считали движение [17, SVF II 513]. Поскольку же сущность, по их представлениям, меняется, можно говорить о наличии в стоической концепции идеи становления времени, что подтверждается рядом фрагментов [17, SVF I 93, SVF II 482, 515]. Аристотель тоже связывал время с движением, но признавал непрерывность движения во времени, а не самого времени. Непрерывным же время делает непрерывное движение тела, непрерывность которого обусловлена движением тела по кругу (О возникновении и уничтожении II 10, 337 а 20 сл.). Таким образом, Аристотель в духе античной традиции признает цикличность времени. В другом месте Аристотель утверждает, что и само время непрерывно подобно движению: «Время — или то

же самое, что движение, или некоторое свойство движения». Таким свойством Аристотель считал число движения по отношению либо к предшествующему, либо к последующему, но он отвергал отождествление времени и движения (Физика IV 11, 219 b 1–4). И хотя время как феномен накрепко связано с движением, нигде у Аристотеля четко не звучит мысль о таком свойстве времени, как его течение. Конечно, Аристотель не отвергал течение времени, подобно Пармениду, но о самостоятельном становлении его он тоже определенно не говорил. В отличие от Платона Аристотель утверждает, что время вечно: оно «не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и “раньше” и “после”» (Метафизика XII 6, 1071 b 5). Как явствует из приведенного фрагмента, Аристотель вовсе не отказывается от порядкового отношения «раньше, чем», тем самым фиксируя упорядочивающее свойство времени, вступая, однако, в противоречие с самим собой, поскольку идею движения по кругу невозможно примирить с этой способностью времени упорядочивать события. Вместе с тем Аристотель признает универсальность времени.

Но одних определений времени недостаточно для формирования наших представлений о стоической темпоральной концепции. Некоторые высказывания древних авторов, раскрывающие особенности времени в стоическом понимании, позволяют существенно дополнить вышеупомянутые определения. Что же стоики говорили о свойствах времени? Здесь, как и в других случаях, критика со стороны соперников позволяет выявить нюансы их представлений о времени, уточнить истинное мнение философов. В «Платоновских вопросах» Плутарха [17, SVF II 515] содержится традиционный упрек в адрес стоиков. Речь вновь идет о незаслуженно униженном понятии «сущность». Стоики, дескать, не учли «сущность и значение времени» (τῆν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν). В связи с этим заслуживает внимания и упоминание о привходящем, т.е. о том, что относится к случайным признакам, поскольку стоики, по утверждению Плутарха, именно посредством

акциденций (*ἀπό συμβεβηκότος*), а не через сущности, они сывают время. По-видимому, этим последним обстоятельством и следует объяснять смысл существенного отличия отмечавшегося традицией, стоических определений времени от определений других мыслителей. Стоиков как будто объявляли феноменологами, что, впрочем, сближало их со скептиками и соответствовало общей интеллектуальной атмосфере эллинистической эпохи. Но, помимо того что стоиков и в самом деле интересовала качественная сторона бытия, их рассуждения — вопреки мнениям традиции — не менее глубоки и касались того, что предшественники и современники именовали сущностью. Просто речь у них шла о качественно другой сущности, а именно о пространственно-временном континууме. Секст Эмпирик сообщает, что, согласно стоикам, «время — некоторый предмет, мыслимый как [существующее] само по себе» (Против ученых X 2, 215). Получается, что время существует как нечто реальное. Вместе с тем Секст Эмпирик поместил «время» стоиков в разряд бестелесных предметов. Ясно, что речь идет о представлении стоиками времени как объективной реальности, хотя и такой, которую можно мыслить, но и существующей помимо сознания субъекта, поскольку далее скептик приводит высказывание Эпикура, согласно которому время — скорее нечто обусловленное восприятием субъекта. Секст Эмпирик явно противопоставляет учения стоиков и эпикурейцев о природе времени.

Вышеприведенные определения времени дополняются еще некоторыми характеристиками, имеющими отношение к пространственно-временному континууму и способными пролить свет на определение стоиками времени как чего-то бестелесного. По сообщению Стобея (фр. 509 по изданию И. Арнима), все движется и пребывает (*εἶναι*), сообразуясь с временем (*καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον*). Эта точка зрения — о соответствии времени всего того, что происходит в мире, — сформировалась уже в эпоху Зенона; у Клеанфа мы встречаем вариант данной идеи — мысль о том, что все в мире происходит в строго определенный момент времени, в надлежащее время [17, SVF I 497]. То есть время, неко-

гда возникнув, стало некоторым образцом, парадигмой существования всего сущего. Здесь, как мы видим, проводится связь времени с бытием и глагол употребляется «древний», использовавшийся еще Парменидом, поскольку речь идет о том, что существует от века, а это сам мир и время, которые, как сиамские близнецы, неразъединимы. Далее Стобей свидетельствует: «Никакое время целиком не проявляется в [настоящем] (οὐδεὶς ἐνίσταται), поскольку деление всего непрерывного (συνεχόντων) уходит в бесконечность (ἐστὶ εἰς ἄπειρον)». Поэтому «никакое время не завершено в становлении» (μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστέονα). Итак, время непрерывно, оно бесконечно делимо и не имеет конца (предела) в настоящем. Более того, разговор о настоящем некорректен. Если в представлении стоиков любой момент времени, в том числе и «теперь», бесконечно делим, то, согласно Аристотелю, «теперь» есть «неделимый элемент времени» [17, SVF II 509; ср.: Физика IV 10, 218 a 5; IV 13, 222 a 10; VI 3, 233 b 30 — 234 a 20]. Эта бесконечная делимость времени обосновывается стоиками также тем, что момент «теперь» принадлежит отчасти прошлому, а отчасти будущему. Создается впечатление, что «настоящего» нет, что противоречит фр. 518 того же Плутарха. Впрочем, некоторые исследователи полагают, что это не значит, будто в таком понимании «настоящее» полностью исчезает, так как время — постоянный объект бесконечной делимости: «сейчас», будучи бесконечно делимо, на каждой очередной ступени деления будет стабильно воспроизводить прошедшее, будущее и очередное «сейчас», которое, в свою очередь, будет являться объектом очередного деления» [112, с. 272].

Но вопрос не так прост, и здесь возникают следующие затруднения. Во-первых, это трудности, связанные с делением времени на настоящее, прошлое и будущее. Как согласовать мнение Плутарха о том, что стоики время «теперь» считали частицей будущего и — одновременно — прошедшего, а судя по фр. 509 (Стобей), время не имеет предела даже в настоящем, и свидетельство Диогена Лазертского, утверждающего, что бесконечны только про-

шедшее и будущее, а настоящее имеет предел (фр. 520)¹¹ Можно предположить, что у Диогена речь идет о пределе в логическом смысле, ибо настоящее на любой стадии деления вновь сводится к самому себе. Момент «теперь», полагает А.А.Столяров, существует здесь только в восприятии субъекта, который представляет настоящий момент как некую длительность. Но хотя время «вообще» бестелесно (как абстракция), процессы и явления, существующие во времени и определяемые через него, телесны. Данность во времени как условие возможности констатирующего восприятия есть, таким образом, необходимое условие истинности–ложности высказываний: истинное может быть истинным лишь применительно к определенной пространственно-временной ситуации, но не «вообще» (вневременное дано лишь как «общий смысл»). Мы же полагаем, основываясь на сообщении Диогена, что стоики в данном случае имели в виду не что иное, как события. С логической точки зрения события (а не само время) далее неделимы во временном отношении, ибо событие не имеет протяженности во времени, для него нет понятий «раньше» и «позже» и оно актуально в настоящем. Такое объяснение представляется наиболее приемлемым, поскольку само время, по единодушному свидетельству большинства авторов, стоики все же считали бесконечно делимым. Более того, отрывки из трудов Стобея и особенно Плутарха свидетельствуют о существовании у стоиков такого представления о времени, которое можно обозначить (с помощью современной терминологии) как представление о бесконечном событийном ряде «метамоментов». Время в своем течении проходит через метамоменты, а именно: в каждый фиксированный момент становления существует только единственное метанастоящее (и в этом онтологическом смысле настоящее имеет предел), в которое включены моменты прошлого и будущего. Такое понимание подтверждается существованием в лексиконе стоиков специальной терминологии. Например, «настоящее время» они определяли как «настоящее длительное» (ἐνεστώς παρατακτός) — именно из-за его свойства распространяться и на прошлое,

и на будущее [17, SVF II 165]. Характерно, что термин *παράτατικός* использовался Секстом Эмпириком для обозначения прошедшего длительного времени, т. е. имперфекта. Так стоики описывали континуальность времени, которому соответствует и все существующее. Содержится здесь также намек на структурность времени: настоящее включает в себя часть прошлого и будущего. Современные лингвисты отмечают, что наибольшей сложностью для дейктической ориентации обозначаемой ситуации относительно момента речи характеризуется настоящее время. И хотя именно формы настоящего времени служат для обозначения происходящего в момент речи, «границы грамматического настоящего могут, так сказать, выходить из поля зрения и даже вообще исчезать. Поэтому невозможно представить себе существование на временной оси каких-либо “точек”, отделяющих “отрезок” настоящего времени от “отрезков” прошедшего и будущего» [65, с. 132]. Отмечается и способность форм настоящего времени обозначать ситуации любой степени обобщенности — факт, который мог привлечь внимание стоиков. При этом в данных формах фиксируется специфика процессуальности, а именно: действие представляется в динамике его протекания во времени [47, с. 118]². Здесь же возникает вопрос о соотношении понятий «время» и «возможность» в связи с проблемой будущих событий. Стоическое определение «возможности» как того, что может произойти, хотя никогда и не произойдет в будущем, Плутарх противопоставляет нижеследующему утверждению Диодора Кроноса, которое соответствует и мнению Аристотеля [17, SVF II 202; ср.: *Μεταφυσικα* IX 4, 1047 b 4 сл.]. Очевидно, что стоики не ставили возможность в зависимость от оппозиции «ис-

² Сходные идеи высказывались античными грамматистами александрийской школы. Присциан отмечал: «Настоящим называется, собственно говоря, то, часть которого прошла, а часть будет», и поэтому оно представляет собой соединение прошедшего и будущего «без всякого разрыва» (*Античные теории языка и стиля*. М.; Л., 1936. С. 129–130). Так что стоики могли в своих рассуждениях исходить из лингвистических идей, свойственных их времени.

тина–ложь» (точка зрения Диодора), а последнюю не рассматривали применительно к пространственно-временной ситуации. Главное для них — сам факт осуществления возможных событий в будущем, их существование или несуществование. Так выражалась идея вариативности будущего.

Второе затруднение связано с вопросом о бестелесности времени. Высказывания античных философов весьма показательны. Прокл, например, в «Комментариях к “Тимею” Платона» утверждал, что стоики понимали время как «нечто мыслимое», что уподобляло его полному «ничто», на том основании, что оно «лишено силы, бестелесно, не сущее (οὐκ ὄντα), пребывает (ὑφίστάμενα) только в голой мысли (εν ἐπινοίαις ψίλαις)» [17, SVF II 521]. В связи с данной полемикой возникает вопрос: как же соотносится время как бестелесное «нечто» с «мысленными конструктами»?³ Представляется, что разъяснить этот вопрос может следующее. Понятие «время» связано с формированием концепции о действительности сферы бестелесного и стремлением стоиков придать данной концепции строгую логическую форму. В контексте рассуждений о времени как о чем-то бестелесном находятся, как мы полагаем, и мысли стоиков о «границах тел» (в рамках их концепции континуума) и о возможности перехода через эти границы: «Границы тел существуют (ὑφίστάσθαι) лишь в понятии» [17, SVF II 488]. Данное высказывание скорее всего принадлежит Хрисиппу: здесь он, видимо, пытался терминологически обозначить особый статус бестелесного бытия. Смысл такого представления стоиков может быть разъяснен с помощью семантического анализа глаголов, привлекаемых ими для обозначения времен. Стоики, по словам Стобея, полагали, что «существует (ὑλάρχειν) только настоящее [термин использовал историк Полибий для обо-

³ А. А. Столяров полагает, что «время у стоиков как бестелесное “нечто” не тождественно “мысленным конструктам”, принципиально не имеющим денотатов ни среди телесного, ни среди бестелесного» [112, с. 272].

значения текущих дел — τὰ συνεστώτατα], прошедшее же и будущее не существуют (οὐχ ὑπάρχειν), а лишь существовали (ὑφῆσθηκέναι)» и что «только настоящее существует» [17, SVF II 518]. Два разных глагола (ὑφῆσθημι и ὑπάρχω) употреблены здесь для обозначения настоящего и прошлого-будущего [17, SVF II 519].

Стоики признавали, что и прошлое, и будущее объективно существуют, но особым способом: т. е. бытие разделено на области, существующие в разных смыслах. Так стоики разрешали противоречие, заключающееся в невозможности определенного ответа на вопрос, существуют ли прошлое и будущее в действительности. Что касается настоящего, то оно «растворяется» в прошлом и будущем и, таким образом, как бы ускользает. Время, будучи обречено на бесконечное деление, состоит из мельчайших отрезков, о которых нельзя сказать, что они принадлежат настоящему, но лишь абсолютному прошлому или будущему, т. е. или уже не существуют, или еще не существуют. Глагол ὑφῆσθημι использовался и для обозначения исчезнувшей реальности вообще. Так, имея в виду умершего человека, стоики говорили: «Дион больше не существует» [17, SVF II 202a]. Единственное, что свойственно чему-то сущему в прошлом и могущему исчезнуть в будущем: настоящему моменту, человеку или любому объекту, — это их существование или несуществование (ἀνυπόστατα) [17, SVF II 330]. Таким образом, практика использования вышеупомянутых глаголов применительно к времени показывает, что стоики открыли понятие «существование» в связи с разработкой проблемы возможности в контексте адекватности предсказания будущих событий. Но что же это за смыслы существования настоящего, прошлого и будущего, чем в действительности подкреплено у стоиков предположение о существовании этих смыслов? Стоиков интересовали свойства и отношения объектов, с которыми что-либо происходит, т. е. предикаты. Они говорили не просто о прошедшем, будущем или настоящем времени как таковом, а о существовании, т. е. о бытии событий прошлого, настоящего и будущего. Факт помещения стоиками времени в

разряд «ничто», о чем свидетельствует Прокл, являющийся слишком авторитетным мыслителем, чтобы игнорировать это его утверждение, по-видимому, может быть объяснен недостаточностью, с точки зрения стоиков, определения времени только как чего-то бестелесного и свидетельствует о том, что стоики понимали: разговор о времени означает оперирование некоторыми абстрактными совокупностями. Поэтому время как имеющее отношение к чему-то незримо-неосязаемому, незавершенному и в перспективе лишь возможному в дискурсах Стои отнесено к особой сфере — не-сущего. Поэтому неслучаен и пример с предикатами, которые существуют (*ἵλάρχειν*) только в качестве акциденций (*συμβεβηκότα*), т. е. привходящим образом, а именно: «прогуливаться» существует, только когда я гуляю, когда же лежу — не существует. Этот пример — иллюстрация не только наличной ситуации, но и самой возможности наблюдаемости некоторого события, происходящего в реальном пространстве. В реальном пространстве настоящего локализуются конкретные предикаты объектов, чего нельзя сказать о предикатах безвозвратно ушедшего прошлого и о наборе возможных предикатов будущего, сопряженных с ситуацией выбора, ненаблюдаемых в силу их несуществования в «физическом мире» и принадлежности к сфере абстракций. Исчезновение событий означает утрату существовавших ранее предикатов. Проблема свойства времени, связанного с разделением событий на настоящие, прошлые и будущие, рассматривается в современной логике с учетом теории множеств [37, с. 14–17]. Таким образом, при употреблении глагола *ἵλάρχειν* речь идет о конкретном существовании, о существовании, проявляющемся в действительности, а не о существовании в возможности как существовании вообще, в абстрактном смысле. Прошедшее и будущее принадлежат особой плоскости бытия, которая характеризуется как «существование». Здесь мы как будто сталкиваемся у стоиков с антиисторической точкой зрения, смысл которой в том, что исторический процесс не содержит момента информативности. Он уже завершен и не мог совершиться иначе. Он уже не

развернется. Историк, таким образом, снимает неопределенность. Однако стоиков интересовала именно информативность, последняя же всегда соотносится с будущим. Именно поэтому момент «теперь» относится и к будущему. В этом месте проблема времени смыкается с проблемой причинности, что еще раз доказывает постоянное присутствие в системе Стои определенного контекста: обсуждение одного раздела (проблемы) предполагает обращение к другому, что и обеспечивает системность учения, взаимосвязь его частей. Противоречивые свидетельства древних авторов касательно стоических представлений о времени единодушны в одном: высказывания стоиков являют собой нечто особенное, отличное от речений других философов. Эта непохожесть и обусловила расхождения и противоречия сообщений и интерпретаций. В отличие от Аристотеля, давшего лишь формальные определения времени, и попутно упомянув о его свойствах вообще, причем только в связи с проблемой движения, стоики большой акцент — в контексте всей их концепции — поставили на свойства времени и их проявления в конкретной (или возможной) действительности. Кроме того, высказывания стоиков касались разных сторон проблемы времени. Так, можно выделить три основных аспекта, свойственных стоической концепции времени. Во-первых, стоики мыслили время как объективную реальность, и в этом смысле, по свидетельству традиции, некоторые из них вменяли ему свойство телесности. Во-вторых, и это наиболее свойственная стоикам точка зрения, время помещалось ими в разряд бестелесных предметов — как то, что существует в восприятии субъекта. В-третьих, время мыслилось как ни то и ни другое: т. е. то, что имеет призрачное существование, либо когда-то существовало, либо существует только в возможности, будучи мысленной абстракцией того, чего нет в действительности, как полное «ничто»; именно этот, третий аспект и имел в виду Прокл (фр. 521). Рассуждения ранних стоиков свидетельствуют о работе над логическим обоснованием понятия времени, так что можно говорить о наличии у них стройной темпоральной концепции.

Логический взгляд на время свойственен и Посидонию, но как выдающийся физик и математик он пытался постичь физический смысл времени. В этом плане Посидоний развил и конкретизировал концепцию Ранней Стои. Так, Арий Дидим сообщает нам о его трактовке времени следующее: «Согласно Посидонию, одно существует в отношении ко всему беспредельному, как все время в его совокупности; другое же — по отношению к чему-либо, как время минувшее и будущее: ведь каждое из них определяется только по отношению к настоящему. Время же определяется вот каким образом: протяженность (*διάστημα*) движения или мерило быстроты и наибольшей медленности...» [32, р. 103: fr. 98]. Посидоний уточнил «древние» формулировки Стои, признавая не просто беспредельность, но и универсальность времени, отмечая как абсолютный, так и относительный смысл данного понятия. Повидимому, именно у Посидония появляется идея скорости движения, поскольку еще в одном из фрагментов он говорит о времени в связи со скоростью [32, р. 194: fr. 217.4]. Термин *διάστημα* был использован историком Полибием в римскую эпоху именно в значении «промежуток времени», несомненно, под влиянием стоических идей, восприимчивым которых он, как известно, являлся. Каузальный характер объяснения событий в его «Истории» требовал особого внимания к проблеме времени. Для Полибия время очевидным образом связывается уже не с движением вообще или движением космоса, а с историческими событиями, имеющими метки «до» и «после». Эта причастность событийного ряда времени впоследствии будет подчеркнута и Посидонием, который отметит факт направленности событийно-временного континуума: «События направляются (*καίστανται*) течением времени» [32, р. 153: fr. 165]; или: «События обуздываются (*παύεται*) временем» [32, р. 150: fr. 165.7]. Время понималось Посидонием как физическая величина, но у него можно зафиксировать и моменты психологической интерпретации времени.

В римский период развития учения Стои отчетливо прослеживается усиление этого психологизма в понимании

времени. Так, Сенека, повторяя традиционные эпитеты, свойственные определениям времени, даваемым представителями Ранней Стои, существенно дополняет картину новыми, чисто римскими черточками: «Беспредельна быстротечность времени (*Infinita est velocitas temporis*), что более всего очевидно, когда оглядываешься назад» [21, р. 128: ер. 49]. Уже не прошлое сравнивается с настоящим, как то было у Посидония, интересовавшегося логическим аспектом времени, а настоящее с прошедшим. Другие высказывания Сенеки своей яркой метафоричностью дополняют приведенное выше, придавая психологическую окраску представлениям о времени. Объясняя, почему настоящее отражается в прошлом и именно прошлое есть мерило настоящего, Сенека утверждает: «Минувшее пребывает в одном месте, равно обозримое, единое и недвижимое, и все падает в его глубину» [9, с. 82: письмо 49.3]. Актуализируя психологический момент восприятия прошлого, Сенека представляет его в качестве единого недвижимого монолита, бездны, безвозвратно все поглощающей. Там, в прошлом, не за что зацепиться, поэтому взгляд всегда «прикован к настоящему», а время выступает в роли великого обманщика, «ибо быстротечность времени обманывает всякого преданного настоящему (*ad praesentia intentos fallit*), ускользя в своей быстроте, к тому же мимолетность стремительного бега умиряет» [21, р. 128: ер. 49.2]. Скорость времени постигается в отношении к прошедшему не логическим путем, а именно в психологическом переживании. Но время Сенеки метафорично, поэтому прошлое ассоциируется с чувством страха и выступает в образе врага, ибо опасность приходит из этой «бездны, разверстой вдаль»: время подобно «врагу, наседающему с тыла». Образность «Писем» Сенеки, придающая им посредством метафор художественный характер, не мешает выявить характерное для Сенеки понимание времени, хотя по насыщенности психологизмом его следует назвать скорее восприятием или ощущением. Своеобразно истолкование Сенекой настоящего времени: оно связывается со сроком человеческой жизни. Хотя оно и конечно, но имеет продолжитель-

ность, ведь всегда можно выделить некий фиксированный промежуток времени, разделить его на отрезки: настоящее — бесконечно мало, «но и это бесконечно малое природа разделила, словно некое длинное поприще: часть его — детство, другая часть — отрочество, третья — юность, далее — некий спад от юности к старости и, наконец, сама старость. Вот сколько ступеней уместила она на таком малом пространстве!» [9, с. 82: письмо 49.3]. Именно такое завершение получила идея предела настоящего. Настоящее хоть и конечно, но достаточно вместительно, длительность его ощутима настолько, что ее можно разделить на «осязаемые» отрезки. Эта «околдованность» призраком настоящего проявляется в том, что темпоральные представления сопряжены с экзистенциальными переживаниями. Что делать в ситуации, когда «смерть гонится за мною, убегает от меня жизнь» [9, с. 83: письмо 49.9]? Как ни тесны пределы «моего» времени, его можно, а значит, и необходимо расширить. Для этого надо лишь правильно поступить с собственной жизнью, а это уже проблема выбора в контексте концепции блага: благо не в том, чтобы жизнь была долгой, а в том, как ею распорядиться, ибо нередко случается, что живущий долго живет очень мало. С этой точкой зрения как будто контрастирует высказывание А. Камю: «Моя свобода имеет смысл лишь относительно своей ограниченной участи, в таком случае я должен сказать, что важно не прожить жизнь как можно лучше, а прожить как можно больше. Ценностные суждения вытеснены суждениями, констатирующими раз и навсегда», но на самом деле оно воспроизводит мысль Сенеки, поскольку выражает сущность стоического мировосприятия. «Ошибочно думать, — продолжает А. Камю, — будто количество опыта зависит от обстоятельств нашей жизни, тогда как оно зависит исключительно от нас самих»⁴. Таким образом, идея «времени как движения», «времени как длительности», «времени как событийного ряда» заменяется у Сенеки идеей «времени как жизни человека». Время

⁴ Камю А. Миф о Сизифе. М., 1993. С. 508.

тем дольше длится, чем насыщеннее, осмысленнее и благолепнее человеческая жизнь. В чем же благо? Используя выражения А. Камю, можно сказать, что смысл состоит в том, чтобы внести в жизнь дисциплину, внести содержание в собственное существование, разъяснить очевидности, уклоняющиеся от истин разума, — и тем самым противостоять миру. Актуализируется не количественный, а качественный аспект жизни, что делает ее тождественной самому времени. Каждый момент времени проживается. Время — это жизнь.

Марк Аврелий подытожил взгляды школы стоиков относительно времени, внося в трактовку последнего новые оттенки, разнообразив и расширив тем самым само понятие времени. Идея движения как основного свойства времени, преобладающая в Ранней Стое, получает неожиданное развитие. Впервые звучит мысль о таком фундаментальном свойстве времени, как его течение: «Что есть, и из чего составлено, и сколько времени, возникнув, будет длиться то, что в данный момент воздействует на мое воображение?» (τί ἐστὶ καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται καὶ πόσον χρόνον πέφυκε παραμένειν τοῦτο τὸ τῆν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν...) [22, р. 22: fr. III 11.3]. Более четко выражена идея направленности времени, отмеченная в связи с таким его свойством, как способность к исчезновению: «Оно исчезнет (οὐχίσηται) и не вернется, как, впрочем, исчезнешь и ты (οὐχίση)» [22, р. 11: fr. II 4.2]. Понятие времени используется Марком Аврелием при описании жизни человека: «Очерчен тебе [т. е. твоей жизни] предел времени» (ὅρος ἐστὶ σοὶ περιγεγραμμένος τοῦ χρόνου) [ibid.]. Его представление о времени кажется порой противоречивым, но оно всегда связано с идеей непостоянства, предельной изменчивости мира. Все объясняется непрерывностью движения, все происходит благодаря нему — διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν [22, р. 54: fr. VI 38]. Космос не просто движется в соответствии с временем, он постоянно меняется. К чему же, восклицает Марк Аврелий, можно относиться всерьез «при такой текучести и сущности, и времени, и движения, и всего движимого» (τοσαύτη ἔυσει τῆς τε οὐσίας καὶ τοῦ χρόνου

καὶ τῆς κινήσεως καὶ τῶν κινουμένων...) [22, p. 40: fr. V 10.5]? Вместе с тем сущность жизни человека и время, отмеренное ему, не совпадают: «Время — мгновение, сущность [человеческой жизни] — текуча (ῥέουσα)» [22, p. 16: fr. II 17]. Это представление о текучести времени сочетается с идеей его неизменности. Время (в абсолютном смысле) движется по кругу, а вследствие этого — и все существующее: все, что пребывает в этом круговороте (ἀνακυκλούμενα), от века одно и то же (ὁμοειδή) [22, p. 15: fr. II 14.5]. Позиция наблюдателя в таком пространственно-временном континууме роли не играет — так, «тот, кто видел настоящее, видел все» (ὁ τὰ νῦν ἰδὼν πάντα ἑώρακεν) [22, p. 54: fr. VI 37]. Здесь преобладает момент отношения личности к миру как целому и космос как бы обретает пределы, вдруг ставшие доступными взгляду наблюдателя. По-видимому, это реминисценция платоновского понимания: «Душа объемлет своим взором все время» [6, с. 140: фр. VII 35]. Вообще «существует только настоящее» (τὸ γὰρ παρόν ἐστὶ μόνον), только его и можно лишиться (στερίσκεισθαι) [22, p. 15: fr. II 14.5]. Но само это настоящее — лишь мгновение (στίγμη) вечности. Марк Аврелий повторяет идею ранних стоиков о бесконечности прошедшего и будущего: «Рядом с нами безмерная бездна прошедшего и грядущего, в которой все исчезает» [6, с. 94: фр. V 23.2], но фраза эта приобретает характерный для римского философа психологический оттенок. Высказывания о мимолетности как самого времени, так и человеческого существования встречаются у Аврелия во множестве [22, fr. II 4.2; IX 14; XI 16.2; XI 18]. Практические советы обусловлены именно таким, со-временным видением времени: «Очерти настоящее времени» (Περίγραψον τὸ ἐνεστὼς τοῦ χρόνου) [22, p. 63: fr. VII 2]. В связи с осмыслением прошлого и будущего в их отношении к настоящему возникает образ событийного ритма, совпадающего с временной проекцией: «Прошлое и будущее — в ритме происходящего в момент “теперь”» (τοῦ ἑνθμοῦ τῶν νῦν γινομένων) [22, p. 66: fr. VII 49.2]. Эта идея ритмизации всего мироздания и проецирования времени на настоящее

гармонирует с идеей цикличности. Здесь, как и в концепции Сенеки, внимание приковано к настоящему: «Ограничь [букв. “очерти”] “настоящее” всего времени» (περίγραφοι τὸ ἐνεστώσ τοῦ χρόνου) [22, р. 63: fr. VII 29]. Поэтому и познание имеет отношение только к нему: «Познай происходящее» (Γνώρισον τὸ συμβαῖνον) [22, р. 63: fr. VII 29; р. 244: fr. XII 3.4].

Мир постоянно обновляется, потому и актуален совет побороть страх перед новым — символом будущего. Возврата к прошлому нет: «Однажды изменившееся уже не возникнет вновь в течение беспредельного времени (ἐν τῷ ἀλείρω χρόνῳ)» [22, р. 223: fr. X 31.3]. Интересны высказывания Марка Аврелия о времени и причинности: ...εἶτα καὶ τὸν χρόνον περιόρισον, ὅσον πλεῖστον ὑφίστασθαι λέφουκε τοῦτο τὸ ἰδίως ποιόν («...затем обозначь границы времени, настолько, насколько наиболее продолжительно оно [причинное начало] сможет просуществовать (ὑφίστασθαι) естественным образом при таком качественном своеобразии [т.е. в отсутствие материального начала]») [22, р. 88: fr. IX 25]. О качествах здесь говорится только в связи с причинностью и временем. В «Размышлениях» Марка Аврелия время не столько рационально постигается, сколько переживается. Чтобы понять смысл собственного существования, надо почувствовать (δεῖ ...αἰσθῆσθαι), частью какого мира и истечением какого мирового устроителя ты являешься (ὑλέστης) [22, р. 11: fr. II 4.2].

В концепции Стои обнаруживается структурное представление бесконечно становящегося времени, проходящего через «метамоменты». Стоики о времени говорят в связи с событиями, постулируя качественное отличие существования событий прошлого и будущего от бытия событий настоящего, свойство, о котором Аристотель не упоминает вовсе. Наконец, здесь высвечивается идея неопределенности будущих событий, самой вариативности будущего (того, что в современной науке называется его «нефиксированностью») [37, с. 23].

9. Категории

Рассмотрев общие основы физического учения Стои, обратимся к теме категорий. Категории в учении Стои никак не соотнесены с понятием «бытие», что позволяет исследователям усомниться, существовала ли вообще стоическая онтология [111, с. 102].

По свидетельству источников, для обозначения категорий стоики употребляли термин *πρῶτα γένη* (высшие роды). Известны четыре категории: субстрат (*τὸ ὑποκείμενον*), качество (*τὸ ποιόν* [*ὑποκείμενον*]), качество само по себе (*τὸ πῶς ἔχον* [*ποιόν ὑποκείμενον*]), качество по отношению к чему-либо (*τὸ πρὸς τί πῶς ἔχον* [*ποιόν ὑποκείμενον*]). Суть построения категорий заключается в их связи друг с другом за счет того, что каждая последующая раскрывает предыдущую. Ничего подобного ранее Античность не знала! Отсутствие аутентичных текстов, которые бы позволили восстановить первоначальный вариант схемы категорий, требует обращения к более поздней традиции, нередко критического свойства. Вместе с тем каждый комментатор интерпретировал стоические категории в духе собственной философии. Так, Плотин критиковал учение о категориях с точки зрения онтологии именно потому, что сам исходил из таких понятий, как «бытие», «сущность», «субстанция», и негодовал на стоиков за неправильное понимание и употребление этих понятий. Некоторые исследователи философии Стои, например издатель фрагментов Стои И. Арним, продолжили эту платиновскую традицию и понимали рассуждение Стои о категориях как учение о первых родах всего суще-

го ($\tau\acute{\omega}\nu \delta\upsilon\tau\omega\nu$). Л. Штайн предположил, что категории — это предикаты сущего, в духе Аристотеля¹.

В современной науке значение придается семантическому моменту и категории рассматриваются как предикаты: «Речь идет о “родах” того, что может высказываться в сущем» [111, с. 98]. Еще одна, достаточно остроумная точка зрения, связанная с попыткой определить роль категорий в учении Стои, сводится к рассмотрению их в качестве «универсальной методологической схемы, применявшейся при анализе любых проблем логики, физики или этики» [111, с. 101]. Данная гипотеза обосновывается тем, что категории привлекались с целью анализа бестелесного. В самом деле, Аэций, Стобей, Симпликий и Плутарх, касаясь темы бестелесного, как она представлена у стоиков, затрагивают и проблему пустоты, места, пространства и беспредельного, по-видимому, в связи с попыткой уяснить различие бестелесного и телесного, определить саму сферу бестелесного, объем этого понятия, а также в связи с необходимостью отвечать оппонентам. Безусловно, сами стоики испытывали затруднения в попытках точного определения объема понятия «бестелесное», уж совсем непонятного их современникам. Есть свидетельства о том, что список бестелесного был длиннее, чем принято считать. Например, по сообщению Стобея, Хрисипп помещал в разряд бестелесного поверхности и очертания (пределы) [17, SVF II 482]. Известно, что бестелесное включается в объем понятия «идеи» ($\epsilon\nu\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$), сущность которых состоит в отсутствии денотата. Поэтому о них говорят: «Нечто как бы сущее» ($\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\epsilon\acute{\iota} \tau\iota \delta\upsilon\tau$) [17, SVF I 65; 21, ep. 58]. А. А. Столяров называет попытку понимания категорий стоиков в качестве универсальной методологической схемы «не совсем обосновательной гипотезой» [111, с. 101]. Ученый приводит пример такой тематизации категорий: 1) существует ли «нечто»; 2) каково оно (как безусловная сущность); 3) каково «нечто», будучи обусловлено внутренним состоянием; 4) каково «нечто» как определенное внешними усло-

¹ Stein L. Die Psychologie der Stoa. Berlin, 1886. Bd 1. S. 6–7.

виями существования. Предполагается, что с помощью этой схемы могли анализироваться проблемы всех разделов учения Стои².

В связи с вышесказанным заслуживает внимания мнение М. Уайта об использовании стоиками аналитического метода и недостаточности сведений источников об этом. «Хотелось бы знать, — пишет он, — каким путем и как в деталях стоики развивали свою версию аналитического метода». С этих позиций он называет потерю сочинений Хрисиппа «величайшей трагедией в истории философии» [155, S. 318]³. Такого же мнения придерживается и П. Адо⁴.

Строго говоря, предполагать здесь сознательное применение стоиками схемы категорий, исходя из имеющегося материала, сложно [17, SVF I 95, SVF II 331, SVF II 482, SVF II 509, SVF II 535, SVF II 539]. И если верно мнение о том, что каждая последующая категория раскрывает предыдущую [111, с. 98]⁵, то в чем смысл этого раскрытия? Мы полагаем, что тайна стоических категорий сокрыта в понятии «нечто», по утверждению самих стоиков, представляющем собой наиболее общее понятие, возвышающееся над всеми другими.

² Подобные интерпретации см.: *Lacy P. de. The Stoic Categories as Methodological Principles // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Oxford, 1945. T. 76. P. 252; Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; New York, 1975. S. 18-20.*

³ Создателем умозаключения по аналогии считается Эмпедокл; как отмечает В. В. Караулаков, это была аналогия признаков и данный метод александрийские грамматики заимствовали у Аристотеля и перипатетиков [61, с. 3-9].

⁴ Адо П. Что такое античная философия? М., 1995. С. 9.

⁵ Заслуживает внимания мнение о том, что третья и особенно четвертая категории характеризуют «те свойства, которые приобретаются в силу реальных пространственно-временных и причинно-следственных условий (правое/левое, отец/сын)» [111, с. 100].

10. Неопределенность и высшая категория «нечто» (τὸ τί)

Разъяснить смысл категории «нечто» можно, если задаться вопросом о том, чем принципиально эта категория как наиболее общее имя отличается от категорий великих предшественников стоицизма.

Уже сам факт собирания Хрисиппом оракулов свидетельствует о том, что он интересовался предсказаниями и, следовательно, проблемой неопределенности. Среди множества функций Зевса, образ которого, как и само имя, особенно интересовал стоиков, немаловажны те, что связаны с предсказанием. Зевс наделялся эпитетами подателя всех знамений (παρομφαίος) и высшего промыслителя (ἕτατος μῆστωρ). Его функция бога-спасителя (Σωτήρ) тоже характерна и безусловно имеет отношение как к науке прорицания, так и к ожиданиям, связанным с будущими событиями. Спасение, как известно, станет фундаментальным понятием христианства.

Пролить свет на смысл понятия «нечто» помогает один фрагмент из сочинения Филона Александрийского, направленность мысли которого во многом определила именно стоическая философия. В «Аллегории законов» Филон утверждает: «Ведь манна толкуется как “нечто”: это есть самый высокий род всякого бытия (τῶν ὄντων)» (последнее слово нередко переводят как «существующего», но мы этого избежим, поскольку для обозначения последнего стоики использовали особый термин) [17, SVF II 334]. Древнееврейское слово «манна» означает нечто недостижимое, как будто бы бывшее некогда, но в легенде, и вместе с тем еще могущее быть — ожидаемое, т. е. неопределенное именно в этом ожидании будущего. В логической системе стоиков,

которую традиционно признают двузначной, имело место и третье значение: неопределенность. Правда, в случае конкретизации предметной области определенность (значения «истина» — «ложь») приобретают и высказывания. При использовании гипотетических (выводных, по сути) силлогизмов нет необходимости привлекать дополнительные (вне силлогизмов находимые) аргументы. Но не только это обстоятельство объясняет приверженность стоиков именно утверждениям данного вида, а не категорическим. Дело еще в их, утверждений, неопределенности, а это свойство сближает их с предсказаниями. Сами предсказания описываются с помощью условных предложений, отсюда и интерес стоиков к предложениям такого рода: «если совершишь что-то, то что-то и произойдет». Это высказывание приводит Ю.М.Лотман [77, с. 352], который точно подметил: «Сознание — всегда выбор». Логико-лингвистический интерес стоиков здесь обретает неожиданный смысл: сознание оказывается включенным в исторический процесс. Стоиков при этом интересовала информативность, последняя же всегда соотносится с будущим. В этом смысле они — футурологи. О данном факте свидетельствует и Цицерон в сочинении «(О) дивинации», давая объяснение смыслу термина «аксиома» ($\tau\acute{o} \acute{\alpha}\xi\iota\omega\mu\alpha$), который еще древние связывали с будущими событиями. Аристотеля будущее интересовало с точки зрения логики, и подход его к данной проблеме — чисто формальный. Но категории стоиков имели не только формальный смысл, они выражали само существо их философствования. Итак, в сферу стоического умозрения входит новое фундаментальное понятие «нечто». В учении Стои понятие «неопределенное нечто» не имеет никакого отношения к скептицизму, поскольку речь идет вовсе не о чем-то непознаваемом. Анализ данного понятия в рамках всего контекста концепции Стои позволяет раскрыть истинный его смысл. Понятие «нечто» могло быть центральным понятием не только онтологии, но и вообще стоического учения. Между тем именно это «нечто» наиболее загадочно и до сих пор совершенно не исследовано. Это абсолютно новое понятие в истории античной философии, смысл которого был

труден для восприятия даже в античную эпоху: достаточно вспомнить Плотина и других комментаторов стоицизма, которые просто сообщали о существовании данного понятия, не вдаваясь в тонкости смысловых оттенков. Особую значимость понятие «нечто» обретает в контексте вопроса о единстве отдельных частей учения и при интерпретации категорий стоической философии. Необходимо различать два момента: задачу выявления хода исследования самих стоиков — те методологические принципы, которые лежали в основе их рассуждений, и само содержание их мыслей, а наряду с этим — задачу определения путей интерпретации их учения. В основе общеметодологической установки Стои — стремление к точности формулировок, анализ языковых структур разного уровня. Подход стоиков демонстрирует возможность использования разнообразных исследовательских потенций философского знания, подверженного в своем понятийном содержании саморазвитию, ибо как возможно с помощью одного вполне определенного, жестко зафиксированного термина, смысл которого свернут до фатальной неизменяемости, будь то Бытие или Идея, адекватно описать незнакомые и мимолетные явления, факты и события — события, которые еще не произошли? Новая методология, существенным моментом которой был анализ языка и логических структур — очевидно подвижных и изменчивых, возникла как реакция на метафизически-догматические установки философии классической эпохи и явилась отражением тех концептуальных модуляций, которые формировались в условиях духовной и интеллектуальной атмосферы эллинизма.

Историк философии, сталкивающийся с проблемой семантики понятий, имеет дело с особым модусом языка — той неуловимой гранью, которая отделяет исконное значение слова и его исторические модуляции от слова, выступающего в качестве научного понятия. В настоящее время природа таких языковых знаков, как неопределенные местоимения, в достаточной степени еще не разъяснена и не проведены необходимые сравнительно-исторические исследования.

Бытующие точки зрения противоречивы. Так, существует традиция референтной интерпретации показателей неопределенности: М. Гросс, А. Кулиоли, авторы «Грамматики Пор-Рояля». Последние утверждают, что благодаря неопределенным выражениям «слова перестают быть привязанными к чистым идеям и соотносятся с миром объектов» [58, с. 268]. Другую интерпретацию предложил Ш. Балли. В его терминологии «нечто» как неопределенное местоимение оказывается «виртуальным понятием» и, будучи таковым, есть наиболее общее понятие, не связанное с конкретным представлением чего-либо. Возникает проблема актуализации данного понятия, его индивидуализации, отождествления с реальным представлением употребившего его философа. По мнению О. Дюкро, для анализа неопределенных выражений необходимо вводить кванторы существования [58, с. 271]. Действительно, «нечто» должно быть дополнительно предикатом, например — «“нечто” существует». Таким образом, «нечто» — своего рода «пустой знак» (термин Э. Бенвениста), который, будучи соотнесен с реальностью, может быть наполнен содержанием. По мнению Э. Бенвениста, «такие языковые знаки всегда готовы к новому употреблению» [45, с. 289]. Б. Рассел предложил интерпретацию с точки зрения теории дескрипций. Сам факт использования понятия «нечто» в качестве категории показывает, что стоики ставили проблему реальности. Эта проблема актуальна и ныне. Понятию «нечто», которое, казалось бы, лишено значения, можно его придать. Тогда, по выражению Б. Рассела, «мы тем самым допустим существование несуществующего в единственно возможном смысле, а именно в качестве описаний предметов» [99, с. 44].

Ю. С. Степанов, критикуя Б. Рассела за смешение понятий «значение» и «референция», отмечает, что «особый морфологический показатель неопределенной референции — это частица -ся», и указывает как на связь этого типа референции с понятием пространства, так и на то обстоятельство, что «бытийные или экзистенциальные предложения вообще связаны с понятием пространства и — в меньшей степени — времени» [109, с. 232].

Эллинистические философы искали что-то устойчивое в непостоянном мире — и искали также в языке, но пошли по пути поиска понятий и терминов, действительно адекватных изменчивости явлений, поскольку считали неточными те понятия и термины, которыми оперировала предшествующая философская мысль. Устойчивость и определенность — основные характеристики мира Платона и Аристотеля. Логика Аристотеля годилась для статического описания вполне определенного объекта. Неустойчивость, изменчивость, неопределенность — вот сфера мысли и поле подтверждений логики стоиков. Вещи в мире стоиков включены в динамику явлений, поэтому их логика — не «вещная», а событийная. Это, безусловно, логика явлений и событий. В мире, где все находится во взаимоотношении друг с другом и даже в состоянии взаимопроникновения, где все постоянно становится чем-либо, наиболее общей характеристикой может быть понятие, связанное с неопределенностью. Мир стоиков — это мир, не реализованный до конца, мир, не стремящийся к подобию, первоначально или трансцендентно заданному. Завершенности и исполненности, в понимании стоиков, не существует; а если они и есть, то это не что иное, как непрекращающееся движение и изменение мира. Место гармонии в учении стоиков занимает симпатия (συμπάθεια — «общность, взаимное тяготение»). Смысл различения в том, что нарушается симметрия, мир оказывается несимметричен. Таким образом, стоики обращают внимание не на геометрически правильные очертания космоса, напоминающие устройство полиса и близкие пониманию досократиков и Платона, а на неравномерности в сочетании его частей. Резкие границы между свойствами и состояниями отсутствуют.

Обнаруживается, что свойства и состояния предметов и явлений окружающего мира лишь относительно (точнее, по видимости) самостоятельны, на самом же деле всегда находятся в каком-либо отношении друг к другу. Учение Стои принципиально отличалось от того способа рассуждений, который был характерен для ее предшественников. Платон был погружен в размышления о возможности вы-

ражения в понятиях определенного круга предметов, ибо его занимала проблема установления объема понятия: это — онтологическая задача. Аристотель, создавая силлогистику (наиболее древнюю в западной традиции логическую систему дедукции), изучал суждения субъектно-предикативной структуры, но, вычлняя родовидовые связи в исследуемых объектах, он по-прежнему оставался в рамках онтологической проблематики, ибо упорно рассматривал один-единственный вопрос — о сущем. Древние комментаторы отмечали: «Существуют три наиболее общих имени — как то, что объемлет все сущее: у Платона это — Единое ('Εν), у Аристотеля — Бытие (τὸ ὄν), у стоиков — Нечто (τὸ τί)» [17, SVF II 333].

Наиболее общим понятием стоики считали «нечто». Парадоксы онтологии Стои возможно разрешить, обращаясь к ее языковым изысканиям. Удачное определение лингвистического учения Стои как теории о различных уровнях языка дал И.А.Перельмутер¹. Но стоицизм вообще можно назвать учением о разных уровнях бытия, испытывающего различные состояния. Именно в стоицизме произошло отделение онтологических категорий от логических и языковых. Для стоиков вовсе не важен вопрос поиска первоначала — того, что, по Аристотелю, «первее первого». Их не интересует, что было до первого момента, — подобный вопрос не имеет смысла, если мир вечен. Каков же этот мир, как он существует? Все, что существует, — это телесное и бестелесное. Точнее, мир обладает свойствами телесности и бестелесности. Телесность и бестелесность — абстракции, которые сменили мир вещей и идей Платона. Вместо понятия «бытие» у стоиков встречается очень странное понятие — даже не вошедшее в список категорий, но на самом деле представляющее собой наивысшую категорию; это понятие — «нечто». Это неопределенное τί имеет принципиальное значение для описания мира, представляющего собой сложную систему с разнообразными свойствами. Увеличение числа свойств

¹ Перельмутер И. А. *Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир.* Л., 1980. С. 180–204.

нообразными свойствами. Увеличение числа свойств существенно изменяет характер явлений, событий и, наконец, мира в целом. О явлении нарастания свойств, о роли изменения качеств в появлении нового упоминает Сенека [9, с. 304: письмо 118]. В логике при увеличении числа свойств как элементов некоторого множества возрастает степень неопределенности самого множества. В развитии языка наблюдаются те же тенденции.

Своеобразие «нечто» состоит в том, что, представляя собой в поле мысли континуальное понятие, оно вместе с тем призвано указать в некотором совокупном множестве на некоторый дискретный объект. Однако смысл этого выражения может быть прояснен, если его рассматривать не как референцию к некоторому множеству объектов, а как выявление значения, которое можно описать словосочетанием «быть существующим, будучи не существующим», в терминологии стоиков — «как бы существующее». Речь идет об особом соглашении, принятом стоиками для описания определенного класса предметов (бестелесных).

Для реконструкции концепции Стои, характера и структуры стоических рассуждений, а также для интерпретации самого понятия «нечто» — в плане решения более широкой задачи о возможности понимания механизма истории мысли как особой реальности — может быть использован прием сравнения. Так, опыт истории синтаксиса показывает, что первоначально слова любого высказывания в значительной мере соответствовали первообразу, не выражая при этом отношений между вещами. Они существовали «как бы в одной плоскости, без перспективы» [96, с.25]. В этом первозданном (первоначальном) опыте языкового общения как будто подчеркивалась самостоятельность вещей, их обособленность от всего внешнего. В них не было еще различия, а если оно и фиксировалось, то требовало присутствия иного (как в понимании Платона). Подобная обособленность вещей выражалась иногда с помощью двух одинаковых падежей. Это — одномерный мир и линейная, сфокусированная на идее подобия структура мысли и языкового выражения. На смену такому линейно-

му примыканию и уподоблению форм пришло иерархическое их исполнение, выразившееся в соподчинении разнообразных форм. Вырисовывалась структура многомерного по существу мира. Сама внутренняя организация высказываний совершенствовалась, а вместе с ней и организация мысли. Мысль, как и язык, становилась структурной, многоуровневой. Появление сложной мысли связано с письменными языками, и даже на ранних этапах развития языка соположение — как особый вид соединения простых предложений в сложные высказывания — было призвано раскрыть их внутреннюю смысловую связь, обнаруживая присутствие нескольких мыслей. Уже соположение, осуществляя связь простых предложений, выражало отношения между вещами окружающего мира. Мир все менее представлялся простым нагромождением вещей, утрачивал плоскостной характер, приобретал структуру и описывался усложненными средствами языка. Если мы обратимся к сочинениям Платона, то заметим, что Бытие — это не что иное, как простое пребывание вещей в мире, прообразы (модели) которых — идеи. Уподобление вещей идеям в учении Платона сравнимо с явлениями уподобления и примыкания как самыми архаичными из существовавших в языке способов выражения связи между словами — связи, подражающей взаимному отношению предметов окружающего мира. Усложненная мысль и формы ее выражения ищут связей между вещами в непонятно устроенном мире. Аристотель предложил первую попытку классификации вещей и системы логического описания вещного мира. Вещи, формы, идеи соположены друг другу. В связи с этим вновь возникает вопрос о соотношении бытия и пространства.

Чарльз Кан, который исходит из постулата о том, что «все мышление определяется некоторым пространством структуры языка, в котором мы выражаем свои мысли» и что «это наиболее свойственно греческой философской мысли», полагает: бытие у древнегреческих философов всегда имеет локативную коннотацию [144, р. 245]. «Если бытие и место и не тождественны, — пишет Ч. Кан, — то во всяком случае они логически эквивалентны». Таковы

представления о бытии от Эмпедокла до Платона и даже у Парменида, «представляющего наиболее метафизическую концепцию досократической мысли» [144, p. 258].

Мысль стоиков опиралась на идею многого как элементов целого, ибо они пытались ответить на вопрос, а что вообще существует. Кроме того, стоики уходят от традиционного понятия «сущность», которое подспудно постулировалось понятием (и термином) τὸ ὄν («то, что есть»), что и отражено в изложении Сенеки. По замечанию Оригена, сущность стоики понимали как первовещество, обладающее качествами изменчивости и делимости [17, SVF II 318]. Вторая особенность подхода стоиков отчетливо выявляется при сопоставлении с позицией Платона, которую представил Сенека. Речь идет об ориентации Платона на «мысль» при определении «наиболее общего» (generaliter est), ибо первый род, по Платону, — это «мыслимое» (cogitabile est). Стоики же наряду с «мыслимым» фиксируют еще и «воображение», а вместе с ним — «воображаемое». Так получилось, что у них появился этот более высокий род «ничто», который они, по словам Секста Эмпирика, называли «самым общим из всего» (Три книги Пирроновых положений II 86). Тогда схема категорий у стоиков приобретает следующий вид:

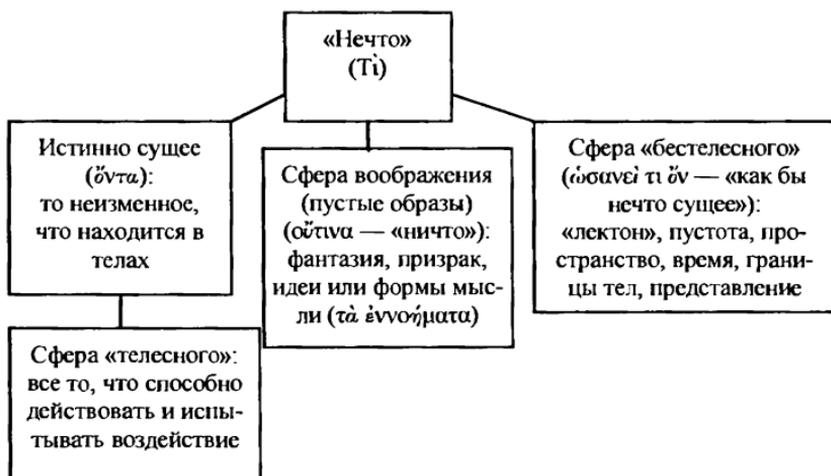


Рис. Стоическая схема категорий

Синтетический подход стоиков обнаруживается уже в учении о превращениях веществ. Так, одно переходит в нечто другое «не только посредством разделения, но и через слияние» [17, SVF II 317]. Концепция стоиков требовала признания ценности полноты восприятия, не разъединения частного (индивидуального) и целостного (общего), а их объединения. Отсюда и выявление уникальности воображения как способности охватить образ в его целостности. Вместе с тем это общее предполагает индивидуальное, поскольку представлено воображением.

Стоики старались не употреблять термин τὸ εἶναι, предпочитая форму множественного числа τὰ ὄντα («сущие» — от τὸ ὄν) при обозначении бытия (сущего). Очевидно, что они не считали τὸ ὄν высшим родом сущего. Понятие «нечто» выходит за рамки «бытия» («сущего») и при этом снимает отрицательную модальность «ничто», ведь сфера воображения и воображаемого — очень странная сфера, которую стоики обозначали словами «существует и то, что не существует». Отметим, что М. Хайдеггер в лекции 1929 г. «Что такое метафизика?» определил последнюю как «вопросание сверх сущего, за его пределы... В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место»². Говоря так, полагаем, М. Хайдеггер прежде всего имел в виду Платона. Поэтому в высшей степени значимо отмеченное нами в 7-м разделе определение Платоном «хоры» как образа, позволяющего представить то, что не имеет измерения. Сам этот образ отличается подвижностью и потому крайне неопределенен. Это и есть то, что выходит за пределы сущего. Сфера воображаемого стоиков имеет явную аналогию с представленной Платоном «хорой» — тем более что и в том и в другом случае речь идет о преодолении границ и выходе в пространство неопределенности.

Модус существования элиминирует «ничто», превращая его в «нечто». Итак, есть три модуса существования:

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 24.

то, что несомненно существует (проявляясь в телах); то, что как бы существует (бестелесное); и то, что, не существуя, как-то все-таки существует (воображение).

Стало быть, «нечто» есть более общее понятие, чем «сущее». В своей критике «нечто» стоиков Александр Афродизийский ориентируется на учение о «бытии» Аристотеля, а именно на положение, что «сущее и единое — одно и то же», и на его фразу «бытие приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания», поскольку у Аристотеля «бытие» сказывается о понятиях (Метафизика IV 2, 1003 b 20; V 7, 1017 a 20]. Довод Александра: «сущее» не есть у стоиков род для всего — например, идеи или формы мысли (τὰ ἐννοήματα) выпадают из сферы «нечто» в стоической схеме, так как о них сказывается и единое. По его утверждению, «нечто» должно быть родом для единого по аналогии с «сущим» Аристотеля [17, SVF II 329]. Однако «нечто» у стоиков не есть «сущее». Более того, стоики различали «сущее» (неизменное) (τὸ ὄν) и «существующее» (текущее) (ὁ ὑφεστός) [17, SVF II 319]. Но «существующее» — это то, что представлено не только в телах, хотя явным образом именно в них: это все модусы, указанные в таблице. О том же свидетельствует и термин ὁ ὑφεστός, производные которого применялись стоиками именно к сферам «бестелесного» и «ничто». Здесь мы вынуждены не согласиться с А.А. Столяровым, полагающим, что термин «ничто» «может обозначать лишь то, что не только не “существует”, но и никоим образом не представимо (“не-нечто”» [112, с. 183]. Оно как раз представимо, будучи воображаемым, но не мыслимо строго логически и не имеет конкретных денотатов. По этому последнему признаку мы и поместили его в сферу «ничто», хотя τὰ ἐννοήματα как конструкты мысли, строго говоря, должны принадлежать сфере «бестелесного». Обозначение Плутархом времени, предикатов, высказываний и др. как «ничто» можно объяснить отсутствием полной ясности в этом вопросе [17, SVF II 335]. Но сам по себе факт отождествления им «не-сущего» с «ничто» любопытен, поскольку свидетельствует о проти-

вопоставлении «ничто» «сущему» и выявляет значение «существования» в концепции Стои.

У ранних стоиков, судя по всему, термин ἡ ὑπόστασις («подпорка», «ипостась») еще не используется в значении «существование». Этот термин встречается в разделе учения, посвященном вопросам устройства мира. Например, Зенон употребляет однокоренное слово ὑποστάσις («осадок», «основа», «устой») для обозначения сущности такого элемента, как земля, который образуется в процессе космогенеза из воды (Хаоса) именно в качестве осадка [17, SVF I 105]. Здесь можно заметить влияние предшественников. Так, Аристотель в «Метеорологике» (Метеорологика II 8, 368 b 10) использует слово ἡ ὑπόστασις для обозначения *напора* воды при наводнениях. Хрисипп, возможно, употреблял данный термин при обозначении «содержания», говоря о понятии «пустота» (так по крайней мере излагает Клеомед) [17, SVF II 541]. Марк Аврелий позже резюмирует основное содержание мыслей ранних стоиков, содержащихся в вопросе «а что, собственно, есть?», следующим образом: «То, что есть, — это творческие потенции (δυνάμεις γυνόμευς) существований (ὑποστάσεων), изменений и чередований» [22, fr. IX 1]. Данный фрагмент показывает, что у Марка Аврелия четко фиксируются понятие и термин «существование» (ἡ ὑπόστασις — «ипостась») [22, p. 11: fr. II 4.2; p. 88: fr. IX 1.25; p. 95: fr. X 5]. То же самое можно сказать о Сексте Эмпирике. Данный термин в значении «существование» употреблял и Иоанн Филопон [26, fr. 63.18, 85.9]. Таким образом, наблюдался постепенный переход в эллинистически-римский период античной философии от понятия «бытие» к понятию «существование». Смысл этого перехода в соотнесении понятия «существование» с понятием «ничто» может быть разъяснен с точки зрения локативной коннотации. Шарль Балли, например, писал о «существовании» следующее: «Понятие существования — это крайняя грань “неопределенной” локализации. Чистое понятие существования противоречит нашему разуму. Выражения, означающие “существование”, восходят к пространственным понятиям в

разных языках: франц. *il y a un Dieu* “(здесь) есть Бог” (*y* = лат. *hic* “здесь”), нем. *das Dasein Gottes* “присутствие Бога” (*da* — “здесь”), *etwas ist vorhanden* “что-то существует” (букв. — “перед руками”), *exister* “существовать” восходит к лат. *ex (s)istere* “показываться, появляться”, *était* = лат. *stabat* “стоял”» [39, с.90]. Добавим сюда и греческое *ἵπστασις* — «стоять под чем-либо». Отличие предиката «существовать» от «быть» обусловлено его динамизмом и проецированием как в прошлое, так и в будущее.

Итак, на место сущности, бытия стойки поставили существование, наиболее пригодное понятие для мира, не отличающегося субстанциальной однородностью: вещество (*ὑποκείμενον*) на разных уровнях имеет различную плотность. Понятие «существование» оказалось наиболее созвучным душе современной философии. Г. Башляр очень точно определяет его сущность: «Существование — не монотонная функция, оно не может всегда и везде звучать на одной ноте» [43, с. 84]. Мир космоса представлен не исходной и конечной точками, а процессом. Схема, существовавшая в древнегреческой онтологии до стоиков и реализованная в виде понятий: Единое (*ἓν*) и Бытие (*τὸ ὄν*), предлагала принимать аксиоматически единство субстанции. Вселенная же стоиков — это множественность состояний вещества. Тело при таком понимании действительности — не сумма свойств вещей, а набор возможных состояний некоего качества, выражаемого с помощью прилагательного «телесное». Поэтому для стоиков важной задачей стало создание такого описания, которое подходило бы для структурно организованного, многоуровневого, множественного и качественно определенного мира.

Стойки решали общелогическую и лингвистическую задачу выработки определения понятия, а значит — раскрытия его содержания. В ходе этих исследований они открыли такое явление, как «смысл» («лектон»), отмечая тот факт, что концепты отвечают неопределенности. Постигая проблему смысла, они прибегали к методу аналогии: «Некоторые понятия мыслятся по переходу — “лектон” (“смысл”) и “хора” (“пространство”)», под переходом по-

нималась способность к изменению, превращению. Как вещи в пространстве, так и понятия в голове человека существуют, некоторым образом скоординированы. И смысл, и пространство были объединены стоиками в один общий класс — бестелесных предметов, поскольку не вещи формируют структуру мира, а телесное и бестелесное.

Одновременно, разрабатывая проблему концептов, они пришли к необходимости исследования высказываний в качестве речевых единиц, различая при этом предложение (единицу языка) и высказывание (единицу речи) как явления двух языковых уровней. Стоики выделяли как особые высказывания неопределенной структуры: неопределенное суждение «некто ходит» или «такой-то движется», неопределенно-отрицательное суждение «никто не ходит». Специфика неопределенной дескрипции «какой-то человек» заключается в том, что она указывает на любого человека из определенного множества людей, а в общем случае — на любой объект из совокупности эмпирических объектов. Главным признаком в этих дескрипциях оказывается отдельное свойство (или ряд свойств), выступающее как предикатная переменная. В современной неопределенной логике с помощью логических дескрипций можно устранить двусмысленность (неопределенность) естественно-языковых дескрипций, используя предикатные термины. Но исследование логических дескрипций показывает, что не существует предикатов, указывающих на один определенный объект. Возможно лишь использование предикатных терминов, обозначающих свойство объекта, при этом перечень свойств не сложно расширить. Стоики не случайно заинтересовались высказываниями неопределенной структуры. Такого широкого спектра высказываний никто до стоиков не рассматривал. Перенос акцента с объекта (вещи) на свойства объекта и их сочетания требовал нахождения такого понятия и термина, который бы адекватно описал реальность, структурированную свойствами. Дать логико-семантическое описание неопределенных местоимений достаточно сложно. «Нечто» Стои — определенное неизвестное, ибо у него всегда есть возможность

принять определенное значение. В данном понятии как будто объединились два понятия: «определенное нечто» Аристотеля и противостоящее ему «иное» (неопределенное) Платона. В греческом языке при указании на конкретный предмет используется определенный артикль. Выбрав в качестве понятия, обозначающего высший род бытия, неопределенное местоимение τὶ, стоики присоединили к нему артикль τὸ, превратив тем самым местоимение в существительное и создав новый философский термин. Неопределенное местоимение τὶ имеет несколько оттенков. Прежде всего в нем содержится значение обобщения, что в прагматических контекстах звучит как «всякое»; кроме того, данное местоимение обычно употребляется не самостоятельно, а с определениями, чем еще более подчеркивается «странный», недостаточный, как бы незавершенный характер этого слова и что означает крайнюю степень неопределенности, но также и содержащуюся здесь возможность дополнительности. Точнее, степень определенности данного местоимения зависит от сочетания с другими словами и может как нарастать, так и убывать. Эксплицитно существует возможность употребления этого местоимения при глаголе-сказуемом в форме будущего времени, что позволяет связывать его с предметом, еще не существующим. Семантические признаки местоимения размыты: речь идет о некотором множестве, но невозможно ничего сказать об объеме данного множества, ясно только, что подразумевается фиксированно-неопределенный элемент (подмножество) множества. Эта специфика семантических тонкостей слова (нечеткость семантики), как мы полагаем, и позволила стоикам использовать его в качестве термина при определении понятия, призванного наиболее полно описать существующее. Категории, представленные в концепции Стои, также можно интерпретировать как дополняющие друг друга. Смысл этой дополнительности — в нарастании определенности.

Согласно стоикам, мы всегда имеем дело с произвольными объектами (фактами и явлениями). Таким образом, субстанция, в понимании Стои, превращается, выражаясь

современным языком, в «семейство случаев». В современной физике признанным фактом является двойственная (корпускулярно-волновая природа) специфика микрообъекта. Основным его признак — неопределенность. Необходимость проявляется не как неизбежная неотвратимость (фатальность), а как возможность и случайность. Сущее при таком понимании мира характеризуется именно неопределенностью. Недаром Хрисипп говорил, что «вещество» сбрасывается в “беспредельное” и “неопределенное” (*ἀόριστον*)» [17, SVF II 485]. Тогда и парадокс множественности миров может решаться с позиций концепции случайного тождества, но это уже крайние логические выводы из предлагаемой схемы интерпретации идей стоиков, требующие текстуального подтверждения. Рождение идеи функциональной зависимости (а не уподобления = отображения) как господствующего мирового принципа в обобщенной форме выразилось в термине *τὸ* и понятии «нечто». Так не-субстанциальный и «не-вещный», но «телесный» характер философии Стои оказывается созвучен современным представлениям о мире.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философский дискурс Стои — это совершенно особый тип мышления, поскольку он соответствует хотя и принадлежащей античной истории, но исключительной в своем роде эпохе. Философский язык, формирующийся в условиях эллинистической культуры, выражал уникальные черты данной культуры, отразившиеся и на семантическом содержании философских терминов, спроецированном впоследствии на научные понятия последующих эпох.

Корни этого ориентированного на функциональность образа мыслей можно обнаружить уже в раннегреческой философии. Родственным ему оказался способ мышления досократиков, не столько ионийцев, сколько Эмпедокла, он и оказал принципиальное влияние на стоиков. Их философия коренным образом отличалась от пифагорейско-платоновской традиции и во многом — от аристотелевской, хотя невозможно отрицать мощное влияние всех предшествовавших эпистем. Уже в пифагореизме мы обнаруживаем статическое представление о функции как соответствии элементов двух множеств (мир вещей при этом выступает отображением мира идей). Представления пифагорейцев и элейцев стали рациональным выражением наиболее раннего типа мышления — мифологического (с его специфическими тяготеющими к статике образа архетипами), проявлявшегося как в рамках философии, так и в новой форме орфизма. Прообраз понятия функции в динамическом смысле присутствовал в учениях ионийцев о превращениях основных элементов. Такое представление о функциональной зависимости можно встретить и в мифах о превращениях богов и героев.

Новый, стоический идеал, хотя он и укоренен в античной традиции, все же принципиально отличается от предшествующего, который был связан прежде всего с признанием наличия проективного соответствия между идеями (образами) и вещами или числами и вещами, сводившегося к идее подражания. Стоической мысли сродни идея проективного отображения (преобразования), что сближает ее с ионийско-гераклитовской традицией. По-видимому, можно говорить о существовании универсальной парадигмы мышления, в соответствии с которой человек мыслит о мире в функциональных категориях и которая имеет разные формы проявления. Следы влияния этого образа мыслей мы встречаем в истоках европейской философии. Если преобладает идея проективного преобразования, как в учении стоиков, то предлагается картина мира как совокупности связей, отношений и свойств разного уровня сложности.

Но, несмотря на общую тенденцию к формализации знания и математизации образа мира, физические воззрения, безусловно, оказывались в концепции Стои определяющими. Хотя гераклитовское выражение «все течет» и было сохранено, оно дополнилось формулой «всё во всем». Это новое миропонимание было обусловлено постижением тайны пространства, представляемого уже не в рамках традиционной схемы «верх–низ», а в соответствии с парадигмой равнонаправленности.

В эллинистическую эпоху в соответствии с новой картиной мира возникает пространственное, перспективное зрение. Оказалось, что миром космоса ничего не заканчивается, за ним — многократная беспредельность. Тесные рамки полиса не могли способствовать появлению нового мировосприятия. Космос в концепциях классической Античности все еще строился по подобию самого полиса. Время, в рамках мифологического мироощущения по-прежнему олицетворявшее хаос и знаменовавшее, говоря словами В.С.Соловьева, «отрицательную беспредельность», теперь — в пространственной перспективе творческой эллинистической эпохи — оказалось содержательно наполненным «положительным» и «должным». Тради-

ционное понятие «место» (τόπος) стоики расширили до понятия «пространство» (χώρα), переводя все в пространственный план существования. Новый способ рассмотрения (в категориях функциональности) не был случаен. Рассуждения о причине существующего разнообразия качеств и о возможности бесконечного деления мельчайших частиц помогли стоикам приблизиться к пониманию сложнейших проблем пространства и времени.

Концептуализация ощущений пространства, фиксируемая термином χώρα, сказалась и на семантике понятия времени. Время определяется с помощью пространственных характеристик (термин стоиков διάστημα — «протяжение»). Мир обрел структурную стройность системы. Так происходил переход от понимания бытия как подчиненного ограниченному в своей цикличности времени к постижению бытия, опосредованного беспредельным пространством.

Вместе с тем история греческой мысли показала, что не существовало прямолинейного ее развития по типу сплошной преемственности. Так, Аристотель, рационализм которого общепризнан, высказывая идею «естественного места», вводит иерархический принцип, демонстрируя при этом не что иное, как причастность мифологическим парадигмам. Сами стоики принадлежали своей эпохе — Античности, а потому, хотя и достигли нового понимания пространства и времени, обусловленного реалиями эпохи, все же не вырвались радикально из рамок цикличности.

Манифестации причинности, обычно принимаемые за доказательство существования жесткой необходимости, на самом деле демонстрируют, как это полагали стоики, присутствие в мире зависимости иного рода, а именно — функциональной. Принцип же функциональности позволил в новом ракурсе посмотреть на мир. Для стоиков мир равным образом имеет как глубину, так и ширину, и задача философа — постичь их единство. В мире равно представлены телесное и бестелесное, и понятие субстанции может обрести определенность только через них. Таким образом, стоики демонстрировали мировоззрение, для

которого характерен взгляд на мир «изнутри». В этом мире все «импозитивно», т. е. отвечает принципу вложения одного в другое.

Утверждение стоиков о том, что «все содержится во всем», выражало оригинальную мысль об особом статусе бытия. Смысл бытия — не в его сущности, а в самом его феномене, в том, что оно есть. Можно говорить и о концептуализации понятия «существование» (термин стоиков *ὑπόστασις*). Связующим принципом этого существования выступала в данной концепции мировая гармония особого рода (симпатия), существенным признаком которой становилась связь, охватывающая все уровни бытия (сродность, сродство — *οἰκείωσις*). Поэтому в учении Стои фиксируется универсальный признак связи «единичное–всеобщее». Стоики создали новую онтологию, онтологию телесности, ориентированную не на идею субстанциальности, а на идею функциональности, не на первичные сущности, а на взаимодействия тел и на целостность существующего. Все вышеизложенное и дает ответ на вопрос, почему так важна была физика для стоиков. Физика выступает здесь в роли теоретического основания, определяющего способ понимания мира. Мир в концепции стоиков предстает в виде обретшей структурную целостность системы.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. *Арат*. Явления. СПб., 2000.
2. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1981.
3. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
4. Древнегреческая элегия. СПб., 1996.
5. *Марк Аврелий*. Наедине с собой. М., 1914.
6. *Марк Аврелий*. Размышления. Магнитогорск, 1994.
7. *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994.
8. *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975.
9. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
11. *Марк Туллий Цицерон*. О судьбе // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
12. *Марк Туллий Цицерон*. О природе богов // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
13. *Alexander von Aphrodisias*. Commentarium in libros topicorum Aristotelis. Hamburg, 1874.
14. *Aristoteles*. Metaphysics. Hamburg, 1995. I. HalbBand.
15. *Aristoteles*. Über die Seele. Hamburg, 1995.
16. *Aristoteles*. Opera // Index Aristotelicus. Т. 5. Berolini, 1961.
17. *Arnim I. ab*. Stoicorum veterum fragmenta. Т. 1–4. Lipsiae, 1903–1924.
18. *Diels H*. Doxographi graeci. Berolini, 1879.
19. *Diogeni Laertii* De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Т. 2. Lipsiae, 1831.
20. *Galen*. De placitis Hippocratis et Platonis libri novem. Т. 1. Lipsiae, 1874.
21. *Lutii Annaei Senecae* Ad Lucilium Epistulae morales. Oxonii, 1978.
22. *Marcus Aurelius*. Ad se ipsum. Libriae 12. Leipzig, 1979.
23. *Origen*. Contra Celsum. Leipzig, 1899.

24. *Pearson A. C.* The fragments of Zeno and Cleanthes. London, 1891.
25. *Philoponus Ioannes.* In Aristotelis Physicorum commentaria Vol. XVI–XVII. Berolini, 1887–1888.
26. *Philoponus Ioannes.* In Aristotelis De generatione et corruptione commentaria. T. 14. Berolini, 1897. Pars. 2.
27. *Plotin.* Enneades II. Paris, 1924.
28. *Plutarchus.* Operum moralium et philosophicorum. Vol. 10. Upsiae, 1778.
29. *Plutarchus.* De communibus notionibus // Plutarchus. Opera. T. 14. Tubingae, 1801.
30. *Plutarchus.* De communibus notionibus // Plutarchus. Opera. T. 13. Tubingae, 1801.
31. *Poseidonios.* De mundo // Cleomedis circularis doctrinae de sublimibus. Libri duo. Lugduni Batavorum, 1820.
32. *Poseidonios.* The Fragments. Vol. 1. Leiden, 1972.
33. *Poseidonios.* Die fragmente. Texte. Bd 1. Berlin, 1982.
34. *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum Librum.* Upsiae, 1873.
35. *Seneca.* Naturales quaestiones. I. 1.
36. *Sextus Empiricus.* Adversus dogmaticos // Sextus Empiricus. Opera. T. 2. Leipzig, 1984.

Исследования

37. *Анисов А. М.* Свойства времени // Логические исследования. М., 2001.
38. *Арутюнова Н. Д.* Язык цели // Логический анализ языка. Модели действия. М., 1992.
39. *Балли Ш.* Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 1955.
40. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе (очерки по исторической поэтике) // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
41. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
42. *Бахтин М. М.* Формальный метод в литературоведении. Нью-Йорк, 1982.
43. *Башляр Г.* Философское отрицание. Харьков, 1995.
44. *Бельчиков Ю. Я.* О культурном коннотативном компоненте лексики // Язык: система и функционирование. М., 1988.
45. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
46. *Богданов К. А.* Арат Солийский в литературно-философской традиции // Арат. Явления. СПб., 2000.
47. *Бондарко А. В.* Принципы функциональной грамматики и вопросы аспектологии. Л., 1983.

48. *Богомолов С. А.* Вопросы обоснования геометрии. Ч. 1. М., 1913.
49. *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.
50. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
51. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
52. *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1898.
53. *Владиславлев М. И.* Философия Плотина // Плотин. Соч. СПб.; М., 1995.
54. *Гаврилова И. П.* О связи детерминизма и пространственно-временных форм // Детерминизм. Причинность. Организация. Л., 1977.
55. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
56. *Гоббс Т.* Избранные произведения. М., 1965.
57. *Дононбаев А.* К вопросу о методе исследования этико-философской мысли древнего Китая // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания. Душанбе, 1983.
58. *Дюкро О.* Неопределенные выражения и высказывания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982.
59. *Запорожец А. В.* Избранные психологические труды. Т. 1. М., 1986.
60. Полное собрание сочинений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913.
61. *Каракулаков В. В.* Возникновение в науке понятия аналогии и его проникновение в область грамматики. Калинин, 1975.
62. *Карнап Р. М.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971.
63. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором [В. Н.] Карповым. 2-е изд. Ч. 2. СПб., 1863.
64. *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912.
65. *Князев Ю. П.* Настоящее время: семантика и прагматика // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.
66. *Кобзев А. И.* Ци // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
67. *Козырев Н. А.* Избранные труды. Л., 1991.
68. *Коире А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985.
69. *Коллингвуд Р.* Идея истории. М., 1980.
70. *Колпинский Ю. Д.* Великое наследие античной Эллады. М., 1988.

71. *Копорская Е. С.* Семантическое развитие слова и функционально-стилистические сферы языка // *Язык: система и функционирование*. М., 1988.
72. *Крипке С.* Тождество и необходимость // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 13. М., 1982.
73. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. История идеи. М., 2001.
74. *Латицкий В. В.* О гносеологических основаниях утопических и футурологических доктрин // *Актуальные проблемы исторического материализма*. Л., 1981.
75. *Левинская О. Л.* История и семантика термина *télos* в языке древнегреческой философии: Автореф. канд. дис. М., 1987.
76. *Лейвен-Турновова Й. Ван.* Панстратические и пантопические аспекты семантизации отклонений от нормы в стандарте и нестандарте европейских языков // *Логический анализ языка. Языки пространств*. М., 2000.
77. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв // *Лотман Ю. М. Семиосфера*. СПб., 2001.
78. *Лотман Ю. М.* О типологическом изучении культуры // *Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы*. Вып. 1. Тарту, 1970.
79. *Лотман Ю. М.* Динамическая модель семиотической системы // *Предварительные публикации проблемной группы по экспериментальной и прикладной лингвистике*. 1974. № 60.
80. *Лурье С. Я.* Предшественники Ньютона в философии бесконечно малых. 1643–1727. М., 1943.
81. *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М., 1947.
82. *Макаров М. Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л., 1982.
83. *Макаров М. Г.* Отражение становления категории цели в развитии языка // *Учен. зап. Тартуского гос. ун-та*. Вып. 324. Тарту, 1974.
84. *Макаров М. Г.* Сложность и вариативность категорий диалектики. Л., 1988.
85. *Мордухай-Болтовской Д. Д.* Начала Евклида: Перевод и комментарии. М.; Л., 1950.
86. *Мордухай-Болтовской Д. Д.* Античные геометрические проблемы // С.-Петербург. филиал Архива РАН. Ф. 821. Оп. 1. Д. 32.
87. *Мордухай-Болтовской Д. Д.* Эволюция понятия функции // С.-Петербург. филиал Архива РАН. Ф. 821. Оп. 1. Д. 39.
88. *Мордухай-Болтовской Д. Д.* Из истории континуума // С.-Петербург. филиал Архива РАН. Ф. 821. Оп. 1. Д. 25.
89. *Нанси Ж.-Л.* *Corpus*. М., 1999.
90. *Новиков И. Д.* Инфляционная модель ранней вселенной // *Вестник Российской Академии наук*. 2001. Т. 71. № 10.

91. *Ньютон И.* Unpublished Scientific Papers / Пер. Я. А. Лятке-ра. Цит. по: *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.
92. *Озюменко В. И.* К вопросу о детерминизме в английском языке (в сопоставлении с русским) // Детерминизм языка и культуры: в поисках лингвокультурных соответствий. Материалы научно-практической конференции, посвященной 40-летию РУДН. М., 2001.
93. *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991.
94. *Петров М. К.* Историко-философские исследования. М., 1996.
95. *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.
96. *Потебня А. А.* Мысль и язык. СПб., 1862.
97. *Пэрна Н. Я.* Жизнь, ритм, творчество. СПб., 1914.
98. *Пятигорский А. М., Лотман Ю. М.* Текст и функция // Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1. Тарту, 1970.
99. *Рассел Б.* Дескрипции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982.
100. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность. М., 1998.
101. *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.
102. *Сахарный Н.* Гомеровский эпос. М., 1976.
103. *Семушкин А. В.* Логическое и мифологическое в философии (Аристотель) // Мировоззрение в развитии: сущность, функции, уровни. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции. Днепропетровск, 1990.
104. *Семушкин А. В.* Эмпедокл. 2-е изд., дораб. и доп. М., 1994.
105. *Семушкин А. В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.
106. *Семушкин А. В.* «Осевое время» в философской культуре Востока и Запада. М., 1997.
107. *Соловьев В. С.* Соч. СПб., 1911.
108. *Спирин В. С.* Геометрические образы в древнекитайской философии // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Материалы Первого всесоюзного координационного совещания. Душанбе, 1983.
109. *Степанов Ю. С.* Безличность и неопределенная референция // Язык: система и функционирование. М., 1988.
110. *Степанов Ю. С.* «Бог есть любовь», «Любовь есть Бог». Отношения тождества — константа мировой культуры // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.

111. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
112. *Столяров А. А.* Фрагменты ранних стоиков: В 2 т. Т. 2. Ч. 1: Логические и физические фрагменты. М., 1999.
113. *Стройк Д. Я.* Краткий очерк истории математики. М., 1978.
114. *Стросон П. Ф.* О референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982.
115. *Тошович Б.* Глаголы каузации положения в пространстве // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000.
116. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. М., 1997.
117. *Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002 (Studia humanitatis. Т. 8).
118. *Ухтомский А. А.* Доминанта. М.; Л., 1966.
119. *Ухтомский А. А.* Доминанта души. Рыбинск, 2000.
120. *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922.
121. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997.
122. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
123. *Чистякова Н. А.* Эллинистическая поэзия. Л., 1988.
124. *Шведова Н. Ю.* Типы контекстов, конструирующих многоаспектное описание слова // Виноградовские чтения. Русский язык: Текст как целое и компоненты текста. М., 1982.
125. *Шохин В. К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации древнеиндийской мысли) // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
126. *Щетников А. И.* Атомы Платона, алгоритм Теона и понятие «семенного логоса» // Математическое образование. 1999. № 1 (8).
127. *Щетников А. И.* Проблема смешения в античном континуализме (к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии) // Историко-философский ежегодник. 2002. М., 2003.
128. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
129. *Яковлева Е. С.* Время и пора в оппозиции линейного и циклического времени // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
130. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
131. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000.
132. *Bloos L.* Probleme der stoischen Physik. Hamburg, 1973.
133. *Boeri M.D.* The Stoics on Bodies and Incorporeals // The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly. 2001. June. Vol. LIV. No. 4.
134. *Diller H.* Opsis adelon ta fainomena // Hermes. 1932. Bd 67.

135. *Droysen I. G.* Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. München; Berlin, 1937.
136. *Edelstein L.* The Meaning of Stoicism // Martin Classical Lectures (Cambridge). 1966. Vol. 21.
137. *Forschner M.* Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.
138. *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. Tübingen, 1965.
139. *Gajda J.* Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości. Wrocław, 1995.
140. *Goldschmidt V.* Le système stoicien et l'idée de temps. Paris, 1977.
141. *Gould J. B.* The Philosophy of Chrisippus. Leiden, 1970.
142. *Graeser A.* Plotinus and the Stoics. Leiden, 1972 (Philosophy Antiqua. A Series of Monographs of an Ancient Philosophy. Vol. 1).
143. *Hahn D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Columbus, 1977.
144. *Kahn C. H.* The Greek Verb To Be and the Concept of Being // International Journal of Language. 1966. Vol. 2. No. 3.
145. *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. Paris, 1964.
146. *Lloyd G. E. R.* Greek Science after Aristotle. New York, 1973.
147. *Luck G.* Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. Baltimore; London, 1985.
148. *Mansfeld J.* Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study // Mnemosyne. 1978. Vol. 31. No. 2.
149. *Nestle W.* Die Nachsokratiker in Auswahlübersetzt und Herausgegeben. Jena, 1923.
150. *Peters F. E.* The Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon. New York, 1967.
151. *Pohlenz P.* Die Stoa. Göttingen, 1959.
152. *Sambursky S.* The Physical World of the Greeks. London, 1987.
153. *Solmsen F.* Cleanthes or Poseidonius? The Basis of Stoic Physics // Mededelingen (Amsterdam). 1961. Deel. 24. Nr. 9.
154. *Traglia A.* Reminiscenze Empedoclee nei Fenomeni di Arato // Miscellanea di studi Allesandrini in memoria de A. Rostagni. Torino, 1963.
155. *White M.* Rezensionen on Malcolm Schofield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1985.
156. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Tübingen, 1852. Tl. 2. Abt. 2.

Научное издание

Анна Сергеевна Степанова

ФИЗИКА СТОИКОВ

Доминирующие принципы онтокосмологической концепции

Директор Издательства СПбГУ

проф. Р. В. Светлов

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *А. Л. Бауман*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 23.12.04. Формат 84×108 1/32.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 8,61. Заказ 244

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
предлагает учебники, учебные пособия, научную
и научно-популярную литературу по

*истории,
экономике,
психологии,
философии,
филологии,
языкознанию,
естественным и точным наукам*

студентам, преподавателям, научным сотрудникам, а
также учителям, школьникам — всем, кому интересен
мир книги.

Книги можно приобрести в магазинах Издательства,
а также через отдел реализации:

199034, С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Книги Издательского дома Санкт-Петербургского государственного университета можно приобрести в магазинах Издательства по адресам:

Магазин № 1 «Vita Nova»:

Университетская наб., 7/9

Тел. 328-96-91; E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

Филиал № 2:

Петродворец, Университетский пр., 28

Тел. 428-45-91

Филиал № 3:

В. О., 1-я линия, 26

Тел. 328-80-40

Филиал № 5:

Петродворец, Ульяновская ул., 1

(физический факультет)

Филиал № 6 «АКМЭ»:

В.О., Менделеевская линия, дом. 5

(здание исторического и философского факультетов)

Филиал № 7:

В. О., наб. Макарова, 6

(факультет психологии)

Филиал № 8:

Университетская наб., 11

(в холле филологического факультета)

В наших магазинах Вы найдете учебную и научную литературу и других издательств по всем отраслям знаний

«КНИГА-ПОЧТОЙ»

Наша служба «Книга—почтой» предлагает широкий ассортимент научной и учебной литературы по всем университетским дисциплинам. Вы можете заказать как вышедшую, так и готовящуюся к изданию литературу более чем 100 издательств Москвы и Санкт-Петербурга. Информацию о новинках этих издательств можно найти в газете «Книжное обозрение» (подписной индекс: 50051).

Мы работаем с частными лицами и организациями.

Условия оплаты — в зависимости от региона по выбору клиента:

- **СНГ, дальнее и ближнее зарубежье** — только предоплата (оправка книг заказной корреспонденцией).
- **Россия** — наложенный платеж или предоплата (по выбору клиента).

В соответствии с заказом комплектуются ценные бандероли весом до 2 кг или посылки (до 10 кг). Стоимость почтовых услуг составляет примерно 30–40% от стоимости заказанных. Отправка книг осуществляется в течение месяца после получения заказа.

E-mail: post@unipress.ru

Подробнее — на нашем сайте
www.unipress.ru

«Внутри всего нет никакой пустоты, а
вне него — всеобщее многообразие и
беспредельность»

Зенон

«Земля, хотя она только точка во
вселенной, может рассеять в
бесконечности свою несказанно
большую энергию и мощь»

Посидоний

«Время — это интервал движения
мира»

Хрисипп

«Не тела содержат в себе души, но
души объемлют тела»

Посидоний

