



Вольф М. Н.

Философский поиск:  
Гераклит и Парменид



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

М. Н. Вольф

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК: ГЕРАКЛИТ И ПАРМЕНИД

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург  
2012

УДК 1  
ББК 87.2+87.3  
В72

Ответственный редактор:  
доктор философских наук, профессор *Е. В. Афонсин*

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор *О. А. Донских*,  
кандидат философских наук *И. В. Берестов*,  
кандидат философских наук *Е. В. Орлов*

**Вольф М. Н.**

**В 72** Философский поиск: Гераклит и Парменид. — СПб.: Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 382 с.

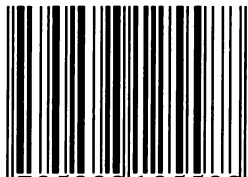
ISBN 978-5-88812-558-8

Исследование посвящено малоработанной проблеме — терминологии и характеру философского (эпистемического) поиска в раннегреческой философии. В центре внимания автора — творчество Гераклита и Парменида, которое рассматривается в широком историко-философском контексте. В основе исследования лежит детальный анализ семантического поля «поиска» — дидзесиса/дзетесиса. Монография отражает современный уровень критики фрагментов раннегреческих философов, подробно обсуждаются последние достижения гераклито- и парменидоведения. Автор обоснованно проводит тезис о рациональном характере философского поиска в учениях раннегреческих мыслителей.

Книга адресована специалистам по эпистемологии и истории античной философии, а также всем интересующимся философией читателям.

УДК 1  
ББК 87.2+87.3

ISBN 978-5-88812-558-8



9 785888 125588 >

© М. Н. Вольф, 2012  
© Издательство РХГА, 2012

## Предисловие

Нельзя не отметить, что Гераклиту и Пармениду посвящена обширная литература. Другое дело, что рассматривать их учения можно по-разному. Весьма часто исследователи, увлекаемые темным, «оракульным» стилем Гераклита и сильными художественными образами Парменида преувеличивают мифологическую сторону их наследия, нередко отказывая раннегреческим философам в привилегии мыслить рационально. В этой книге мне бы хотелось оспорить подобные представления и показать, что раннегреческая философия может рассматриваться с позиций рациональности как то направление в истории мысли, чьи представители с не меньшей силой обосновывали и проблематизировали свои положения, выдвигали аргументы и доводы в пользу тех или иных концепций. Более того, я ставлю своей целью доказать, что они делали это, руководствуясь некоторым универсальным принципом философского исследования, у истоков которого стояли.

В нашем современном словаре понятие научного исследования, или поиска, занимает прочное место и имеет фиксированное значение. Иное положение представлено в древнегреческих текстах. Очень часто в них упоминается поиск, или исследование, нередко встречается словосочетание «путь поиска». Возникает невольный вопрос: что это — простой оборот речи или за ним стоит какое-то дополнительное содержание, выраженное метафорически? Мы сами часто употребляем выражение «философский поиск», но что именно подразумевают эти слова, что отличает философский поиск от любого другого? Можем ли мы проследить историю этого понятия, истоки формирования представлений о философском поиске? Можно ли обнаружить какую-либо преемственность или взаимосвязь между античными представлениями о пути поиска и современными представлениями о научном методе? В предлагаемой читателю книге я попыталась отчасти ответить на эти вопросы, во всяком случае, в той мере, в какой они касаются раннегре-



ческой философии, сосредоточившись на исследовании места и роли в раннегреческих философских текстах (а следовательно, и доктринах) лексемы *дидзесис* (или иначе, *дзетесис*), которой выражается идея философского поиска.

Несмотря на частую встречаемость в текстах, понятие *дидзесиса* (*дзетесиса*) до сих пор ускользало от пристального внимания исследователей. Однако, хочу оговорить, что и эта книга не является исчерпывающим рассмотрением данного вопроса. Ее основная задача — дать введение в историю формирования концепции «философского поиска», представить общий обзор проблемы на материале интерпретаций *дзетесиса*, а также ряда моментов из Платона и Аристотеля, и сформулировать специфицирующие черты философского поиска так, как он проявился в античности. Основной интерес этого исследования смещен в сторону доктрин Гераклита и Парменида, и мне хотелось показать, каким образом в этих учениях была реализована концепция философского поиска, а вернее, рассмотреть эти два учения сквозь призму осуществлявшегося в них «пути поиска».

Эта задача в известной мере повлияла на структуру книги: из оглавления читатель может увидеть, что к фигурам Гераклита и Парменида мы обращаемся дважды. Сначала — в контексте обзора становления в античности представлений о поиске наряду с некоторыми другими культурными феноменами и философскими доктринами, а затем встречаемся с каждым из них в отдельной главе. Мне показалось, что такая структура не будет избыточной, а повтор имени не означает содержательного повтора: прежде чем говорить о том, как реализовывался тот или иной метод, необходимо установить, в чем он состоял и установить его характерные черты на конкретном временном промежутке, что и было сделано в разных главах.

Я также надеялась, что эта книга будет способна привлечь внимание русского читателя к такому варианту трактовок раннегреческой философии, который, по тем или иным причинам, долгое время оставался за пределами отечественной традиции. Я позволила себе назвать его аналитической историей философии, несмотря на возможные ассоциации с аналитической философией, которые, впрочем, будут не случайными. Аналитическая история философии стремится отслеживать в раннегреческих и классических текстах те же самые моменты, на которые, как правило, обращает внимание и аналитическая философия. А именно: реконструкция ясной аргументации в тексте, в задачи которой входит обоснование определенных философских положений; четкое видение проблемы, ее постановки философом или, как минимум, установление исследователем имплицитной проблематики текста; внимание к вопросам соотношения языка и познания.

Мне бы хотелось обратить особое внимание на одно специфическое положение, а именно, на аристотелевский ревизионизм в отношении досократиков, философия которых признается Стагиритом и его последователями несостоятельной. Именно поэтому в книге о доктринах Гераклита и Парменида превалируют оценки и свидетельства Аристотеля, а не Платона. На страницах своей монографии я постаралась по возможности точнее и шире представить интерпретации А. Мурелатоса, П. Керд, Д. Грэхема, Дж. Лешера, разработанные в русле описанной выше методологии. Без учета их достижений немыслима ни одна современная работа по раннегреческой философии в англо-американской традиции, но российскому читателю имена этих исследователей практически не известны. Мне кажется, в отечественной литературе, посвященной античности, имеется некоторый неоправданный перевес в сторону континентальных (в особенности — хайдеггеровских) интерпретаций в ущерб аналитическим. Я не считаю такие интерпретации необоснованными или несостоятельными, но, как говорили древние, во всем должна соблюдаться мера, и своей работой я стремилась уравновесить их, представив иной взгляд на проблемы. Аналитический принцип обсуждения античной философии, находящийся, по моему убеждению, в необоснованном пренебрежении, имеет право на существование и творческое развитие. В этой книге я стремлюсь отстаивать рациональный и аналитический вектор в истории античной философии и хочу надеяться, что после выхода книги, сторонников рациональных интерпретаций учений Гераклита и Парменида, а также аналитической истории философии станет больше.

Работая над этой книгой, я не раз обращалась за советом к своим уважаемым коллегам, получая от них всестороннее содействие и благожелательную критику. Я не могу не выразить слова искренней благодарности Евгению Викторовичу Орлову за многочисленные уточнения и комментарии относительно интерпретации некоторых греческих понятий и в особенности тех мест моего исследования, которые касались Аристотеля. Евгений Викторович в течение многих лет являл мне тот пример историко-философской работы, на который мне хотелось равняться. Я искренне признательна Игорю Владимировичу Берестову за многолетнее и плодотворное сотрудничество, результатом которого стал совместно разработанный и широко используемый в этой книге проблемный подход к античной истории философии, а также за подробное обсуждение и ценные замечания, высказанные о концепции книги и об окончательном варианте текста. Я считаю своим долгом поблагодарить своих коллег, также проявивших интерес и внимание к моей работе: проф. Романа Викторовича Светлова, проф.

Олега Альбертовича Донских, проф. Василия Павловича Горана, проф. Евгения Васильевича Афонасина, а также коллектив Сектора античной и средневековой философии и науки ИФ РАН. По разным причинам не все данные мне замечания я смогла учесть и не все пожелания выполнить, но и вся ответственность за любые неточности полностью лежит на мне. Я не могу выразить всю глубину своих чувств к родным и близким: без их бесконечного терпения, понимания и поддержки эта книга не была бы написана.

*М. Н. Вольф*  
Новосибирск, 2012

## Введение

### О ПОНЯТИИ ПОИСКА (ДИДЗЕСИС ИЛИ ДЗЕТЕСИС) В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос о возникновении научного метода и принципов научного исследования актуален для разных разделов философского знания, прежде всего для истории и философии науки, но также это интересная и важная проблема истории философии. В обсуждениях истории научного метода и развития принципов научного исследования, как они предстают с исторических позиций, нередко точкой отсчета принимают новоевропейскую философию, а именно, индуктивизм Ф. Бэкона и методическое сомнение Р. Декарта как основания для возникновения универсальных принципов гипотетико-дедуктивного метода.

Античность же представляется исследователям тем этапом, на котором задача получения знания, обретения истины, хоть и стояла так же остро, как сегодня, тем не менее, реализовывалась несколько непосредственно. Процесс получения новых знаний о мире в античности с такой точки зрения понимается отнюдь не как совокупность хорошо продуманных способов, а как череда случайных и фрагментарных открытий. И хотя имеется много примеров из истории античной науки, представляющих отдельные стороны научного метода или способы проведения конкретного исследования, ситуация часто видится такой, как было представлено выше. Несмотря на это, первые попытки внедрения и использования универсального научного метода усматриваются, прежде всего, в структуре античной философии, а не медицины или математики, и прежде всего в учении Аристотеля, которое часто трактуют как первый опыт формулировки и применения научного метода, прежде всего эмпирического. Что касается более раннего периода, то даже при самых оптимистических интерпретациях возникновение и установление метода относят к учению Демокрита, а сама возможность метода если и допускается, то его понимание сводится к индукции или дедукции, по аналогии с новоевропейскими принципами научного исследования.

Но даже если исходить из специфического историко-философского интереса и задаться анализом не античной научной литературы *in toto* (медицины, механики, естественнонаучных разделов), но ограничиться собственно философским наследием античности, соответственно, акцентируя применение лишь философского метода (принимая во внимание тот факт, что строгого разделения между античной наукой и античной философией не существовало), то и в этом случае проблема сохраняется. Во-первых, возвращаясь к оценке Аристотеля как создателя первой научной методологии, следует заметить, что Стагирит был великим систематизатором, и создается впечатление, что если он и говорил о методе, то не случайно. Вероятнее всего допустить, что эти представления также явились плодом классификации и обсуждения каких-то положений, бытовавших до него. Но в таком случае встает вопрос о предпосылках возникновения у Аристотеля таких представлений. Аристотель вовлекается в решение проблемы, но был ли он первым, кто ее сформулировал? Во-вторых, хотя само греческое слово *μέθοδος* (путь исследования или познания, «мета-путь») введено Платоном для обозначения диалектики (*ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος*, *Rep.* 533 c)<sup>1</sup>, наряду с диалектикой у Платона (или Сократа) можно найти и множество других методов, таких, как майевтика, дихотомия, эленхос, индукция, дедукция и т. п. И тогда возникает вопрос, не являются ли все они своего рода прикладными методами для решения конкретных задач, за которыми стоит некий универсальный философский методологический принцип, и если таковой есть, то каковы его предпосылки и истоки? И уже в первом приближении понятно, что истоки следует искать именно в раннегреческой философии и предшествующей ей традиции.

Кроме того, если существование в античности универсальной методологической предпосылки является проблемой, то представление об исследовании как процессе получения знания, которое соотносится с определенным набором способов того, как это следует делать, хорошо засвидетельствовано в античности на терминологическом уровне: по-

---

<sup>1</sup> Русские переводы для слова *μέθοδος* расходятся: «наука» в *Rep.* 528 d8, «предмет» (т. е. музыка, геометрия, искусство счета, астрономия) в *Rep.* 531 d1, «путь поиска» 533 a11; буквально «метод» в *Rep.* 596 a6, а также «способ исследования» и «путь исследования» в *Soph.* 218 d5, 219 a1. На наш взгляд, это понятие, и особенно в контексте платоновских высказываний, прекрасно выражает концепцию философского поиска, которую мы намерены раскрыть в этой книге. Мы сознательно даем для слова *μέθοδος* «кальку» «мета-путь» и не вкладываем в префикс «мета-» современные значения, а напротив, желаем подчеркнуть, что тот путь исследования или поиска, о котором идет речь — это в каком-то смысле *последний* путь, после всех остальных путей, тот, на который мы встаем *после* того, как были испробованы все другие способы поиска, не приведшие к желаемому результату; «мета-путь» как последний путь — это путь достижения истины.

нятие ζήτησις, начиная с Аристотеля, надежно закрепилось в античном философском словаре именно в значении исследования как поиска истины. Другие дериваты глагола ζητέω со сходными значениями встречаются у Демокрита, Платона, скептиков и др. Таким образом, вновь правомерно поставить вопрос о предпосылках возникновения понятия «исследование», отодвинув границы его возникновения в досократическую философию.

Задача обнаружения как предпосылок для формирования философского метода исследования, так и самого понятия исследования выводит нас на следующий этап проблематизации. И исследование, и метод исследования как принципы достижения истины, так или иначе, связаны с эпистемологией, но вопрос об эпистемологии в раннегреческой философии или даже просто вопрос о ее (философии) рациональном характере в современных научных работах остается открытым. Более того, имеются точки зрения, согласно которым невозможно не только говорить об эпистемологическом содержании раннегреческих философских доктрин, но и вообще не следует считать некоторые из них, особенно самые ранние (Ксенофана, Гераклита и даже Парменида) — философскими, а рассматривать этих мыслителей предлагается только как поэтов, законодателей, врачей etc. В любом случае, даже если признается онтологическое или космологическое содержание раннегреческих учений, в эпистемологических изысканиях досократикам, как правило, отказывают.

Таким образом, суть проблемы, от которой мы отталкивались в своем исследовании, можно сформулировать следующим образом: имелось ли в раннегреческой философии понятие, аналогичное или близкое понятию, выражаемому аттич. ζήτησις, обозначающему «философский поиск», философский принцип отыскания истины, и, при положительном ответе, какова специфика его содержания, можем ли мы сказать, что это понятие выражает некий универсальный методологический принцип, можно ли проследить его предпосылки и истоки, и наконец, можно ли этому понятию в досократической философии придать значение «исследования». Тем самым, исследование предпосылок формирования эпистемологического или философского поиска в раннегреческих философских доктринах Ксенофана, Гераклита и Парменида позволяет не только ответить на вопрос об эпистемологическом содержании их доктрин, но и решить более общую проблему истоков возникновения философского метода в античности и специфике его понимания в сравнении с античными и современными принципами научного поиска в европейской культуре, затронув как актуальные вопросы, так и практически не известные стороны истории раннегреческой философии.

Насколько нам известно, комплексных и развернутых работ, посвященных содержанию понятия  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ , или  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ , и его места в истории античной мысли и культуры, на сегодняшний день не существует.

Специальных работ на русском языке, в которых обсуждалось бы понятие философского поиска ( $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) в раннегреческой философии, нам не удалось выявить, как нет и работ, рассматривающих этот вопрос на более позднем материале. Однако, ряд неспециальных и редких упоминаний о *поиске* составить можно. Ф. Х. Кессиди в книге «Гераклит» отмечает, что «познание Гераклита есть поиск», но дальше этого не идет, и место и принципы поиска в его учении не анализируются<sup>1</sup>. Там же, со ссылкой на А. Мурелатоса, он замечает, что Парменид к решению гносеологических проблем подошел с позиций вопроса о путях исследования ( $\delta\acute{\iota}\delta\zeta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ), но также ограничивается только этим упоминанием<sup>2</sup>. Л. Я. Жмудь в работе «Зарождение истории науки в античности» несколько раз обращается к понятиям  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  и  $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ : во-первых, в контексте обсуждения жанра геурематографии и традиции «первооткрывателей» ( $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ )<sup>3</sup>; во-вторых, в контексте обсуждения трактата «О древней медицине», фрагментов Архита и речей Исократы, где оценка прогресса в исследованиях и открытиях напрямую связывается с использованием верного метода ( $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ )<sup>4</sup>. Оба эти понятия в перечисленных контекстах оцениваются им относительно вопросов возникновения, развития и передачи знания, а также познавательных возможностей человека, и обсуждаются в рамках развития науки, а не философии. Более широких трактовок этих понятий для доплатоновской традиции на русском языке не имеется.

Что касается более позднего исторического периода, то к понятию эпистемического поиска ( $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) в контексте «Аналитик» Аристотеля и его философского языка обращался Е. В. Орлов<sup>5</sup>. Очень кратко касался вопроса о скептическом поиске и *ищущих* А. Ф. Лосев в комментарии к своим переводам Секста Эмпирика<sup>6</sup>, но специальных исследований

---

<sup>1</sup> Кессиди Ф. Х. Гераклит. М.: Мысль, 1982. С. 144.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 44–59; 60–61.

<sup>4</sup> Там же. С. 87–97.

<sup>5</sup> Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля / Отв. ред. В. П. Горан; СО РАН, Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 272 и далее; Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49.

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Против ученых. Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. С. 47–48, 52.



этого вопроса у него нам найти не удалось. Собственно термин *зететик* использует М. Л. Гаспаров в переводе того места из сочинения Диогена Лаэртского, где говорится о наименованиях пирроновцев «по их догмам»<sup>1</sup>.

В зарубежных изданиях проблемы исследования, или поиска (*δίζησις* / *ζήτησις*) в античности обсуждались шире, но подробных и систематических работ по этому вопросу нам также обнаружить не удалось. Так, Дж. Лешер рассматривал «исследование» и «открытие» у Ксенофана в связи с представлением о прогрессе<sup>2</sup>, А. Мурелатос и П. Керд<sup>3</sup> обсуждали понятие *дидзесис* как «философский поиск» у Парменида в связи с реконструкцией его учения, Э. Фёгелин обращался к реконструкции платоновского понятия *ζήτημα* как жизненного пути философа<sup>4</sup>, Н. Уайт (N. P. White) анализировал поиск (*ζήτησις*) в диалоге «Менон»<sup>5</sup>, О. Эйкеланд (O. Eikeland) затрагивал вопрос о *дзетесисе* у Аристотеля в связи с реконструкцией практического поиска<sup>6</sup>, Э. де Оласо (E. de Olaso) анализировал роль и место понятия *ζήτησις* в скептической философии<sup>7</sup>. Перечисленные работы, но в особенности частота встречаемости понятия в античной литературе разных периодов, позволяют заключить, что исследование, или поиск (*δίζησις* / *ζήτησις*) является сквозной темой для всей античной философии, при этом, к сожалению, вопросы становления самого понятия, его истории в античной философии, его понимания как универсального для античности познавательного принципа в научной литературе не получили глубокого и методичного развития. В настоящей книге мы отчасти постараемся компенсировать это упущение.

---

<sup>1</sup> «[зовутся] Зететиками, то есть искателями, — потому что они всегда ищут истину; скептиками, то есть высматривателями, — потому что всегда высматривают и никогда не находят...» (Diog. Laert. IX. 69.13–70.3) (текст цитируется по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. и автор вступ. ст. А. Ф. Лосев; пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998).

<sup>2</sup> Leshner J. H. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy. 1991. № 11. P. 229–248. На соответствующий фрагмент и контекст ссылается также Л. Я. Жмудь при первом упоминании понятий *ζήτησις* и *εὔρεσις* и единственном в отношении раннегреческой философии (Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности... С. 60.).

<sup>3</sup> Mourelatos, Route; Curd, Legacy.

<sup>4</sup> Voegelin E. Plato and Aristotle // Order and History: Vol. III. The Collected works of Eric Voegelin. Vol. 16 / Ed. with introduction by D. Germino. Columbia, Mo; London.: University of Missouri Press, 2000.

<sup>5</sup> White N. P. Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. Vol. 28. № 2. P. 289–310.

<sup>6</sup> Eikeland O. The ways of Aristotle: Aristotelian *phrónêsis*, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2008.

<sup>7</sup> Olaso E., de. Zêtesis // Skêpsis. 2007. Ano 1. № 2. P. 7–35.

В античной эпистемологии существовали разнообразные варианты понимания знания, зависевшие от философской позиции их авторов. Однако объединяющим все многообразные трактовки элементом практически всегда выступало понятие «исследования». В классической греческой философии и древнегреческом языке это понятие (ζήτησις) восходит к глаголу ζητέω (ζητέω) — «искать», имеющему ряд значений помимо указанного, таких как «разыскивать, разузнавать, исследовать, расследовать», включая все другие синонимы тщательного поиска<sup>1</sup>. Также у этого слова имеются значения сильного желания, вопрошания, настойчивого требования, предмета диспута, юридического расследования.

Мы будем в первую очередь использовать это понятие в наиболее интересующем нас значении *философского* или *эпистемического* *поиска*, близком тому, что сегодня мы охарактеризовали бы как «научное исследование». Разумеется, употребляя слово *наугный*, мы не вкладываем в него современного значения, но как нам кажется, именно это слово способно подчеркнуть тот способ познания или освоения мира, который свойственен *дзетесису* как исследованию. Такой вид познания не опирается на случайные данные, это хорошо просчитанный, обоснованный, претендующий на объективность (в рамках античного противопоставления мнения и истины) способ достижения знания, опирающийся, помимо прочего, на доказательства и в некотором роде гипотезы. Обычно возникновение такого способа познания относят к Новому времени, но мы собираемся показать, что некоторый его аналог можно обнаружить уже у истоков европейской цивилизации, в древнегреческой философии.

Выбор терминологии — *философский* или *эпистемический* *поиск* (часто мы будем использовать эти понятия как синонимы) — обусловлен следующими соображениями. Поскольку такой вид исследования или поиска возникает и характерен в первую очередь для философии, и откуда он, вероятно, переходит в другие разделы античной мысли — математику, медицину и т. д., то и вполне правомерно называть его философским: несмотря на активное использование во многих областях, связанных с разными сферами интеллектуальной жизни, основания для выработки такого способа исследования лежат, прежде всего, в области философии. Есть еще один момент, на который мы хотели бы обратить внимание. Когда говорят о самом раннем этапе развития научных и философских идей в античности, рассматривают либо философские предпосылки естественнонаучных идей, либо, напротив, подчеркивают ключевую

---

<sup>1</sup> О значениях ζητέω (ζητέω) подробнее см. LSJ. P. 756; Chantraine. A-Δ. Paris, 1968. T. I. P. 281; Chantraine. E-K. T. II. P. 400.

роль античной науки в формировании философской проблематики. Мы сознательно стоим на первой позиции и в своей работе также намерены обосновать эту точку зрения. Таким образом, выбор указанного русского термина для передачи значения рассматриваемого понятия обусловлен тем, что он позволяет продемонстрировать возникновение и развитие этого действительно нового в истории античной культуры метода получения знания и оценить его роль в первую очередь для философии.

Что касается другого обозначения термина — *эпистемический поиск*, — то до сих пор это понятие применялось исключительно к философии Аристотеля, различавшего разные виды поиска, в том числе эпистемический. Для Аристотеля именно он был средством достижения неизменного и подлинного знания, или истины, науки — *эпистемы*<sup>1</sup>. Но следует подчеркнуть, что, скажем, другой вид поиска у Аристотеля — практический поиск — хотя и служит этическим, практическим целям, тем не менее, также должен быть включен в поиск истины вообще как его необходимая часть. Поскольку, вводя понятие поиска как средства достижения эпистемы, Аристотель обобщает все наработки предшествующих философских доктрин, что делает понятие эпистемического поиска своеобразным итоговым понятием, подведшим черту под более чем двухвековыми размышлениями в этой области, охватывая всю линию развития и понимания «исследования», «пути к истине», формировавшуюся в античной философии. Именно поэтому мы позволили себе распространить применение этого понятия с аристотелевской аналитики на всю предшествующую традицию формирования философского поиска, подчеркивая его ориентированность на отыскание истины, конечного, неизменного знания, несмотря на то что ни Гераклит, ни Парменид понятие *эпистемы* не использовали. Помимо исторического обоснования, имеется еще одно — предметное. Дело в том, что философский, или эпистемический поиск, на наш взгляд, является ключевым понятием античной эпистемологии, и такое его наименование подчеркивает его роль, прежде всего, для античной теории познания, но вместе с тем указывает на глубокую исходную

---

<sup>1</sup> Греческое слово ἐπιστήμη мы будем транслитерировать как «эпистема», и вкладывать в него сугубо тот смысл, которым оно обладает в философии Платона или Аристотеля. Никаких коннотаций с термином *эпистема* М. Фуко в нашем тексте нет. Окончание «а» (не «е», *эпистеме*) обусловлено уже сложившейся в Новосибирске практикой антиковедческих исследований: именно в таком виде это слово употреблялось в книгах, вышедших в издательстве Сибирского отделения Российской академии наук: Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010; Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011; а также в ряде статей, публиковавшихся в новосибирском журнале «ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция».

связь философии и науки, научный характер такого поиска как сугубо научной и рациональной методологии, и возможность, в свою очередь, активного использования такой методологии в науке.

*Философский, или эпистемический поиск* является одним из основных понятий философского словаря Платона, Аристотеля, скептиков, прежде всего Секста Эмпирика, где помимо общеупотребительных языковых форм глагола  $\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\omega}\varsigma$  ( $\zeta\eta\tau\acute{\epsilon}\omega$ ) имеется и форма отглагольного существительного  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ . Именно слова с окончанием на  $-\sigma\iota\varsigma$  в древнегреческом языке, которое часто использовалось для образования отвлеченных понятий, в рамках того или иного философского учения приобретали статус категорий. В каждом из упомянутых выше учений имеется достаточно жесткая корреляция *дзетесиса*-«исследования» с поиском истины, а в большинстве этих учений поиск различается по видам, в частности практический, диалектический и эпистемический у Аристотеля; у Секста Эмпирика — догматический (Pyrrh. Нур. I 13, 198–200, 208), скептический (Pyrrh. Нур. I, 204 до 205) или философский (Adv. Math. VIII, 372); поиск частного и общего (Pyrrh. Нур. I, 188), а также поиск явного и неявного (Pyrrh. Нур. I, 200, 201, 208; II, 7, 9). Более того, именно у скептиков появляется еще один специальный термин — *зететик* ( $\zeta\eta\tau\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ), или искатель, тот, кто всегда ищет истину, — для обозначения скептика. Но надо сказать, что название скептиков —  $\sigma\kappa\epsilon\lambda\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , обычно переводимое на русский как «сомневающийся», в греческом языке имеет прямое значение «рассматривающий, исследующий», происходящее от гл.  $\sigma\kappa\acute{\epsilon}\lambda\tau\omicron\mu\alpha\iota$ , а его дериваты уже у Аристотеля стали фактически синонимом *дзетесиса* как исследования и поиска.

Очевидно, что понятие *дзетесиса* в философском лексиконе возникло не случайно и должно иметь свою историю. Соответственно, одна из наших задач состоит в том, чтобы в общих чертах проследить основные вехи развития и становления понятия от архаики через раннегреческую философию (Гераклит, Парменид) к классике (Платон, Аристотель). Мы исключили из обзора скептическую философию, руководствуясь следующими соображениями. *Дзетесис* в скептической философии требует специального исследования в силу значимости этого понятия для скептиков, имевших, как мы уже упомянули, сложную градацию видов поиска и существенные расхождения в самом понимании поиска и основных установок философии, в рамках которой, на первый взгляд, научный поиск в принципе невозможен<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Хотя, на наш взгляд, это положение скорее стереотип, нежели реальная оценка скептической философии, не отрицавшей возможность или необходимость самих исследований, но отказывавшейся только от абсолютизации и догматизации полученного знания.

В любом случае, даже поверхностный обзор эпистемического поиска в скептической философии потребовал бы значительно большего числа источников, чем можно позволить себе в рамках заданной темы. Тем не менее, это упущение будет отчасти компенсировано там, где, в рамках методологических установок работы и ориентируясь на требования проблемного подхода, мы будем обращаться к доктринам Секста Эмпирика в качестве исторического контекста бытования учения Гераклита в позднейшие эпохи. Кроме того, логика изложения истории понятия как эпистемического поиска потребует от нас остановиться на концепции Аристотеля.

Особым исследовательским сюжетом представляются факты присвоения древнегреческого культурного наследия более поздними философскими и научными традициями, в частности латиноязычной. Обычно понятие ζήτης («исследование») в античной интеллектуальной парадигме соотносится с понятием εὑρεσις («открытие»), и именно эту связку мы находим в латинских текстах, в частности у Августина — *appetitus quaerendi et inveniendi* (*De Trinitate*, 9.12.18)<sup>1</sup>. У Ф. Бэкона, например, читаем об *inquirendi et inveniendi* (*Novum Organum*, CXXV). Иоахим Юнгиус незадолго до Декарта, как и многие другие его современники, стремился разработать универсальный научный метод на основании логики или математики, во многом критикуя традиционную логику, прибегал к соответствующей терминологии. Его рукописи и труды дают серьезную пищу для размышлений о том, каким мог бы быть новый логический универсальный метод, *zetesis heuretica*, или *zeteticus calculus*. Особенно примечательна работа «*Analytica* (*Analytica etiam praescripta*)», где он вводит такие понятия, как *parazetesis*, *antizetesis*,

---

<sup>1</sup> Вся девятая книга *De Trinitate* (чуть менее показательны в этом отношении другие части трактата) посвящена рассуждению о том, как следует искать (*quaero*) Троицу, и мы намеренно приводим развернутый пассаж из нее, чтобы продемонстрировать совпадение, в сущности, августиновской и античной проблематики поиска с практически единственной поправкой — на объект этого поиска: «Но неверно говорить о любви как о рожденной умом подобно тому, как он рождает свое знание, которым он знает себя, потому что знанием уже обнаружен предмет, который называется рожденным или обретенным, и этому часто предшествует поиск, который должен прекратиться по достижении конца. Ведь поиск — это желание (*appetitus*) что-либо найти или, что есть то же самое, что-либо обрести... Поэтому рождению ума предшествует некоторое желание, благодаря которому через посредство *поиска и обретения* того, что мы желаем познать, рождается дитяще, т. е. само знание. — *Sed ideo non recte dicitur genitus ab ea sicut notitia sui qua se novit quia notitia iam inventum est quod partum vel repertum dicitur, quod saepe praecedat inquisitio eo fine quietura. Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas reperiendi. Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia, ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest*» (пер. А. А. Тащиана) [Аврелий Августин, 2004. С. 219–220].

synthetica zetesis, analytica zetesis<sup>1</sup>. С работами Юнгиуса был знаком Лейбниц и, судя по всему, стремился претворить в жизнь многие его идеи. Разумеется, зететическое исчисление Юнгиуса еще ждет своего исследования, и о том, имеется ли здесь связь с античными парадигмами поиска, говорить пока рано, но устойчивость терминологии «поиска» в латинской традиции и сохранение греческого аналога в трудах немецких авторов говорят сами за себя.

Что касается исторических форм понятия ζήτησις в античности, то они в силу различия диалектов в древнегреческом языке<sup>2</sup> помимо аттической формы представлены его архаической формой на ионийском диалекте, чаще передаваемой в словарной форме глаголом διζῆμαι, практически с теми же значениями. Помимо медиального залога διζῆμαι также встречаются формы διζομαι или διζω, и вопрос о том, какая из форм исторически более ранняя, уже обсуждался в филологической науке<sup>3</sup>. Но для наших целей важно отметить, что этот глагол, характерный в первую очередь для архаической поэзии и исторической прозы, а также для раннегреческой философии, является довольно древним, без сомнения имел исходное значение «поиска», «разыскания» или «исследования»<sup>4</sup>. Ионийская глагольная форма διζῆμαι, в отличие от аттической, имеет один дериват, выражающий отвлеченную категорию, — редко используемый неологизм Парменида διζησις. Несмотря на то что эта специфическая форма встречается в архаических текстах только один раз, само слово приобретает черты философского понятия в значении философского поиска, исследования довольно рано: мы полагаем, что заслуга формирования этого понятия принадлежит если не Ксенофану, то Гераклиту, и уже к классическому периоду греческой философии это понятие становится техническим термином, означающим стремление к подлинному знанию или философское исследование, эпистемический поиск.

В своем исследовании мы не будем унифицировать терминологию и останавливаться на выборе только одного слова для передачи

---

<sup>1</sup> О работах И. Юнгиуса см.: Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Bd. IX. Meinel, Christoph. Der handschriftliche Nachlaß von Joachim Jungius. Stuttgart: Dr. Ernst Hauswedell & Co., 1984; Kango H. Joachim Jungius und Gottfried Wilhelm Leibniz: Ein Beitrag zum geistigen Verhältnis beider Gelehrten // Studia Leibnitiana. Bd. 1. H. 3. 1969. P. 175–207.

<sup>2</sup> Единая форма греческого языка (*койнэ*), в основе которой лежит аттический диалект, вырабатывается только после завоеваний Александра Македонского.

<sup>3</sup> Solmsen F. Διζῆμαι διζομαι und διζω // Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Herausgeben von K. Brugmann, W. Streitberg. Vierzehnter Band. Strassburg Verlag von Karl J. Trübner, 1903. P. 426–438.

<sup>4</sup> Ibid.

понятия «эпистемического поиска», также мы не будем указывать и использовать все возможные встречающиеся в древнегреческом языке словообразовательные формы. Мы остановимся на следующем принципе. В качестве технических терминов для обозначения понятия «философский, или эпистемический поиск» мы будем использовать слова *ζήτησις* и *δίζησις* либо в виде оригинальных греческих слов, либо в транслитерированном виде как *дзетесис* и *дидзесис*, тем более что такая транслитерация позволяет легко видеть о каком историческом отрезке идет речь: *дидзесис* в данном случае будет указывать на архаический, раннегреческий период, несмотря на то что в понятийной форме это слово встречается только в единственном учении; *дзетесис*, соответственно, будет указывать на классический период.

Как мы сказали, процесс становления эпистемического поиска разворачивается в раннегреческой философии. Но поскольку и сама раннегреческая философия — это тоже становление, генезис основных философских идей и принципов, то рассматривать ее отдельно от истоков — образцов архаической культуры и способов мышления — невозможно. Именно поэтому, предпосылки для отыскания вероятных «прототипов», следов возникновения эпистемического поиска следует искать в архаике: в поэзии, культуре, исторических сочинениях и т. п. С другой стороны, в соответствии с требованиями проблемного подхода, чтобы установить суть эпистемического поиска для раннегреческой философии, нам следует обратиться не только к образцам, соотносимым с такого рода поиском или исследованием в архаической Греции, но и с теми его проявлениями, которые фиксируются в более поздние эпохи развития древнегреческой философии. Поэтому мы обратимся к философским учениям классического периода с целью увидеть то, какие изменения претерпевает философский поиск внутри них, что позволит не только зафиксировать единство данной концепции для древнегреческой философии в целом, но и прояснить тенденции развития данной концепции собственно в раннегреческой философии.

Определяя суть эпистемического или философского поиска в раннегреческой философии, следует указать — и это подробно будет продемонстрировано в нижеследующих параграфах, — что это не процесс рассмотрения фактического материала, а, напротив, такой процесс поиска, когда искомое *уже известно*, но утрачено или забыто, или это поиск чего-то в уже известном, уточнение содержания, но такого, которое неявно имплицитно. С гомеровской эпохи *δίζησις* использовался в значении поиска утраченного человека или заблудившегося животного, в значении разузнавания о ком-либо, поиска его среди многих, и важным компонентом такого поиска, подразумеваемым в значении



слова, будет расспрашивание или вопрошание, и кроме того, пространственное перемещение — странствие, путешествие, *путь* в самом общем смысле слова. Это — процесс поиска, т. е. вопрошание, планомерное исследование, такое, которое не полагается на случайность, а напротив рационально, т. е. это некий интеллектуальный путь. Он планомерен и заранее продуман, более того, здесь предполагаются определенные и конкретные шаги для получения искомого. Позже слово приобретает отчетливое значение именно теоретического или интеллектуального поиска, теоретического пути.

Чтобы лучше понять содержание понятия и самого принципа поиска или исследования, представить основания для его возникновения и укоренения в философском процессе, необходимо обратиться к некоторым историческим аспектам представлений о возникновении и получении знания, в том числе размежевания античной философии и науки, понимания человеческого прогресса и научных открытий.

Интерес греков к возникновению и пополнению знания, попытки установить, кто первый открыл то или иное знание, совершил то или иное открытие, вылились в существование специфического литературного жанра и традиции — геурематографии. Эта традиция, восходящая к VI–V вв. до н. э., трактовавшая различные культурные феномены как открытия (εὐρήματα), фактически отражает интерес к истории науки, а более специфически — интерес к первооткрывателям (πρῶτοι εὐρεταί), представляя собой некий «каталог открытий», просуществовавший вплоть до конца античности, и вообще любые упоминания о первооткрывателях<sup>1</sup>. Фактически эта традиция представляет собой своеобразную рационализацию мифа о культурном герое, значимость которого определяется теми благами, которые он приносит людям, обучив их всем премудростям цивилизованной жизни: сельскому хозяйству, искусству, технологиям и т. п., наиболее яркий пример в греческой мифологии — Прометей. В рамках геурематографии не столько оспаривается первенство совершения открытий между богами и людьми, сколько заслуги этих открытий приписываются именно людям<sup>2</sup>, при этом в ранних вариантах традиции демонстрируется интерес не к самим личностям первооткрывателей, которые могут оказываться и богами, и героями, и полубогими фигурами.

---

<sup>1</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 22, 47–48 (см. также всю первую главу). См. также: Kleingünther A. Πρῶτος Εὐρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung / Philologus. Supplementband 26. Heft 1. Leipzig: Dieterich, 1933.

<sup>2</sup> Жмудь Л. Я. ΠΡΩΤΟΙ ΕΥΡΕΤΑΙ — боги или люди? // Hyperboreus. Vol. 6. Fasc. 2. 2000. С. 263–278.

рами, а к открытиям, которые они совершают<sup>1</sup>. Вполне вероятно, что и возникновение, и развитие этого жанра, фактически выступающего первым образцом историографии науки, можно связать со значительными успехами науки и человеческого познания и возникшей на этой основе идеей прогресса в античности<sup>2</sup>. Таким образом, ранняя греческая наука и технология представляются развивающимися как последовательная череда открытий, совершаемых первооткрывателями и способствующих человеческому прогрессу.

К V–IV в. до н. э. в разных текстах, в том числе и касающихся развития науки, начинает стабильно появляться глагол *ζητεῖν* и его дериваты, в том числе и в связке с *εὕρισκω* (находить, обнаруживать), то есть речь идет уже не столько об открытиях, сколько о паре «исследования — открытия», причем ценность открытий самих по себе ставится под сомнение, но вырастает значимость открытий, совершаемых на основании исследований. Наиболее показательным в этом отношении является текст медицинского трактата «О древней медицине»<sup>3</sup>. Л. Я. Жмудь приводит еще пару показательных примеров: фрагменты математика Архита («О математике» или «Об учебных дисциплинах») и выдержки из речей Исократа<sup>4</sup>.

Любопытный материал для понимания и уточнения взаимосвязи этих двух понятий — *δίζησις* и *εὕρεσις* — предлагает пассаж из гиппократовского сочинения «О древней медицине»<sup>5</sup>: «Ведь в медицине уже

---

<sup>1</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 47.

<sup>2</sup> Иногда высказываются сомнения относительно существования в античности идеи прогресса и подчеркивается, что это термин XVIII в., который неправомерно переносить на античность. С этим трудно согласиться. Как показывает Л. Я. Жмудь (Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 34–35), признание представлений о прогрессе утвердилось после выхода в свет книги Л. Эдельштейна (*Edelstein L. The idea of progress in classical Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967*). В дальнейшем эта идея неоднократно обсуждалась; ср.: *Burkert W. Impact and Limits of the Idea of Progress in Antiquity // The idea of progress Berlin; New York: De Gruyter, 1997. P. 19–46*. Различия в новоевропейском представлении о прогрессе и античном заключаются в том, что если первое трактует прогресс как перспективы науки в будущем, то второе скорее оценивает достижения прошлого и настоящего, скептически относясь к тому, что может случиться в будущем (Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 34–35). Жмудь также отмечает, что наиболее частым словом для обозначения идеи прогресса в V–IV вв. до н. э. было *ἐπίδοσις*, в дальнейшем использовалось слово *προκοπή*, латинская калька с которого — *progressus* — и была использована в Новое Время (Там же. С. 35).

<sup>3</sup> О древней медицине // Гиппократ. Сочинения. [Кн.1] Избранные книги / Пер. В. И. Руднева, комм. В. П. Карпова. М.: Биомедгиз. 1936.

<sup>4</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 97–110.

<sup>5</sup> Гиппократовские сочинения, хотя и датируются по большей части V в. до н. э. и написаны преимущественно на новоионийском и аттическом диалектах, содержат достаточно много ионийской лексики и в концептуальном плане широко пересекаются

издавна имеются все (необходимые) средства: в ней найдены (εὕρημένη) и начало, и метод (ὁδός), с помощью которых в продолжение долгого времени сделаны многие прекрасные открытия (εὕρηται), и остальное будет открыто (εὕρεθήσεται), если кто-либо знающий уже открытое (εὕρημένα) возьмет его за отправную точку своего исследования (ζητή). Напротив, тот, кто, отвергнув и отбросив все это, пытается исследовать (ζητεῖν) другим методом (ἐτέρῃ ὁδῷ) или другим образом и утверждает, что он открыл (ἐξευρηκεῖναι) нечто, ошибается с самого начала, ибо это невозможно»<sup>1</sup>.

Этот трактат носит очевидный полемический характер, и направление критики тоже понятно — это прежде всего представители философии, и основная задача автора — противопоставить методы философии и медицины. Автор подчеркивает, что медицина достигла больших результатов, уже имеет собственный метод, многое открыла, но в ней все еще возможны открытия, причем при определенных условиях, и главное из них — опора на исследования при осуществлении дальнейших открытий. Другое дело, уточняет автор трактата, что эти исследования в медицине должны носить сугубо эмпирический характер, тем самым противопоставляя методы медицины таким, которые носили рациональный характер. Именно эта мысль представляется нам ключевой и поворотной при анализе становления концепции поиска. Обращение к тексту «О древней медицине» для нас не случайно: гиппократовская школа всегда была обильным источником для разного рода сравнений с раннегреческими философскими концепциями, в частности для концепции элементов или стихий, которой активно пользовались сами представители гиппократовской медицины, заимствовав их, вероятно, из философии<sup>2</sup>. Такие понятия как «открытие» и «поиск» в этой связи тоже не являются исключением и текст «О древней медицине» дает

---

с доктринами ионийских философов. Цитируемое нами сочинение написано в 450–400 гг. до н. э.

<sup>1</sup> Цит. по: Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 88.

На русском языке доступно издание: *Гиппократ. Сочинения* / Пер. В. И. Руднева, комм. В. П. Карпова. [Кн.1] / Избранные книги. М.: Биомедгиз. 1936, в котором приведенный фрагмент переведен следующим образом: «Но в медицине уже с давнего времени все имеется в наличности; в ней найдены и начало, и метод, при посредстве которых в продолжение долгого промежутка времени многое и прекрасное открыто, и остальное вслед за этим будет открыто, если кто-нибудь, будучи основательно подготовленным и зная уже открытое, устремится, исходя из этого, к исследованию» (Указ. соч. С. 147). Греческий текст приводится по: *Hippocrates. With an English Translation by W. H. S. Jones*. London: Harvard University Press, 1957. Vol. I. P. 14.

<sup>2</sup> Kahn Ch. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960. P. 119–165.

нам поистине богатейший материал для размышлений относительно становления и развития эпистемического поиска<sup>1</sup>.

Любопытен комментарий на этот пассаж из гиппократовского текста, предлагаемый Ж. Наддафом, который обращает внимание на то, что автор трактата «О древней медицине» хочет продемонстрировать, что искусство медицины не основывается на гипотезе, но имеет историческое происхождение; автор трактата прослеживает это происхождение, чтобы показать, что искусство медицины — «плод долгого прогресса и этот прогресс далек от завершения, поскольку есть еще “открытия”, которые будут сделаны»<sup>2</sup>. Ж. Наддаф подсчитал, что производные глагола *εὐρίσκω* в этом тексте встречаются двадцать восемь раз и что *ζητέω* (именно такой, аттический вариант используется в тексте) — шестнадцать<sup>3</sup>. Соответствующий подсчет провел и Л. Я. Жмудь. Он пишет: «Всего в трактате, занимающем около 20 страниц, *εὐρίσκειν* употребляется 23 раза, *ἐξευρίσκειν* 5 раз, и еще 3 раза — существительное *εὕρημα*... для гиппократовского корпуса такая частота уникальна... Ее еще более подчеркивает тот факт, что и глагол *ζητεῖν*, входящий в известную понятийную пару *ζήτησις — εὑρεσις*, встречается в этом сочинении 7 раз наряду с существительным *ζήτημα*, не засвидетельствованным нигде более у гиппократиков»<sup>4</sup>.

Собственно, интерес Ж. Наддафа состоял в том, чтобы показать возможность прогресса в древнегреческой науке и, более того, осознание этой возможности интеллектуалами тех времен. Что особенно важно для нас в приводимом отрывке — он не просто отражает возможный прогресс в медицине, но в нем в явном виде различается роль открытий и исследований для возможного прогресса. Действительно, трудно не согласиться с выводами Ж. Наддафа о прогрессе, но автор трактата указывает не только на возможность прогресса, но и на те условия, которые делают его возможным. Автор трактата говорит, что открытий сделано уже достаточно, и эти открытия действительно полезны, но чтобы наука развивалась, необходимо не просто продолжать соби-

---

<sup>1</sup> Подробный анализ новых образцов эмпирических принципов исследования в медицинской науке, прежде всего изложенных в гиппократовском корпусе и особенно в трактате «О древней медицине», и их роли для становления и развития философских концепций Сократа, Платона и Аристотеля предлагает В. Йегер (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. С. 21–47).

<sup>2</sup> *Naddaf G.* The Greek Concept of Nature. New York: State University of New York Press, Albany, 2005. P. 174, n. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 89.

рать фактический материал, а использовать этот материал как основу своих будущих исследований. Иными словами, ζῆτέω здесь означает указание на иной способ развития науки, отличный от того, который использовался в древней медицине, будущее и прогресс этой науки — за ним. То есть пассаж показывает, что эти два принципа — исследование и открытие — более не являются независимыми процессами, они взаимосвязаны, и что уже открытые факты должны не просто использоваться в медицине, но они должны быть положены в основание будущих исследований. Именно поэтому обычные значения в отношении этого текста — «искать» и «находить» — мало отражают смысл сказанного и лучше уточнить их: смысл трактата раскрывается наиболее полно, если понимать их как «исследовать» и «делать открытия» (или даже «изобретать»), подчеркнув тем самым, что греческая мысль довольно рано становится на путь возникновения науки, прогресса, аналитического поиска и рациональности.

Важно еще раз вернуться к полемическому характеру этого трактата. Суть полемики в трактате сводится к педалированию эмпирических принципов проведения исследования. И тогда возникает вопрос: если автор отстаивает эмпирические методы в проведении *исследований* и совершаемых на их основе *открытий*, а частота понятий показывает, что само слово «исследование», в отличие от «открытия», крайне неспецифично для гиппократовского корпуса, вполне вероятно, что автор трактата имеет в виду какой-то уже хорошо известный и распространенный метод, явно теоретического характера, но адаптирует его к медицинским задачам, вследствие чего метод приобретает эмпирический характер. Не исключено, что объектом полемики была именно философская традиция, ориентированная на теоретические, а лучше сказать, спекулятивные методы получения знания, чем эмпирические.

Крайне любопытным в отношении распространения принципов «исследования» и «открытия» является фрагмент Архита (В 3 DK): «Чтобы узнать то, чего ты не знал, надо либо научиться от другого, либо найти самому. То, чему научился, узнано от другого и с чужой помощью, то, что нашел — сам и своими средствами. Открыть не исследуя — трудно и (случается) редко, исследуя — доступно и легко, не умея исследовать — исследовать невозможно»<sup>1</sup>. В этом фрагменте проводится та же характерная для новой традиции и расходящаяся с традицией первооткрывателей мысль: наиболее перспективный

---

<sup>1</sup> Перевод фрагмента приводится по изданию: Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 103.

способ совершения открытий тот, который осуществляется с опорой на планомерные исследования, в противном случае открытия будут редки. А чтобы проводить само исследование, нужно знать, как это делать, т. е. исследованию должна сопоставляться какая-то определенная методология проведения исследования. Стоит отметить, что последние слова фрагмента «не умея исследовать — исследовать невозможно» могут толковаться в контексте апории Менона: «кто не знает, *что* искать, искать не сможет»<sup>1</sup>. Само по себе идейное пересечение этого фрагмента с текстом Платона не удивительно: Архит был современником и другом Платона и вполне мог если не разделять некоторых его положений, то хорошо знать о них. Проблема поиска, в ее характерной для парадокса Менона форме, у Архита вполне может быть пересказом собственно платоновской идеи, но суть в том, что эта проблема, даже если она и не предвосхищена Архитом, в любом случае становится актуальной и транслируется за пределы философской аудитории.

Подводя итог сказанному, отметим, что в античной научной традиции с VI в. по IV в. происходит своего рода смена парадигм в понимании осуществления научного знания. Если для VI в. важна парадигма «открытий», заложенная в геурематографическом жанре, и акцент ставится на то, что открыто и кем открыто, то к IV в. акценты смещаются в сторону того, как это открытие совершалось — на основании исследования или спонтанно. Вероятно, это смещение акцентов в какой-то мере связано с идеей прогресса: на первом этапе осознание прогресса в человеческих знаниях требует его простой количественной и фактографической фиксации, а на следующем этапе реализуется идея сохранения этого прогресса — как сделать процесс получения знания более эффективным или, как минимум, как сохранить его на прежнем уровне. В качестве ответа предлагается совершать открытия на основании исследований. Таковой видится ситуация изнутри античной науки, в связи с чем возникает ряд вопросов. Прежде всего, важно понять, в какой момент происходит эта смена ключевых парадигм и где именно зарождается «точка перехода» от одной парадигмы к другой — в самой науке или вне ее, сопряжена ли эта смена с задачами только науки или может быть значимой и для развития философского знания. Вместе с тем, нам кажется, что полемика автора трактата «О древней медицине» с при-

---

<sup>1</sup> Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 103. Сн. 100. Парадокс Менона, его предпосылки и следствия из него для понимания эпистемического поиска у Платона будут подробно рассмотрены нами ниже.

верженцами теоретических методов «исследования» и «открытия» отнюдь не случайна, а потому есть основания думать, что развитие этих представлений в равной мере совершается и в философии. И, в связи с этим, необходимо понять, какое значение имеют слова-дериваты ζῆτέω в античности, и какой смысл вкладывается в слово «исследование» античными авторами. Иными словами, в античной науке за два века — от VI к IV в. — происходит существенный пересмотр принципов научного познания и важно понять, происходят ли в этот же временной отрезок какие-либо аналогичные процессы в философии. Далее мы постараемся ответить на эти вопросы.



## Глава I

# ПРОБЛЕМНЫЙ ПОДХОД И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ДОСОКРАТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

### § 1. Проблемный подход как историко-философская методология

Осмысление и изучение наследия Гераклита и Парменида, как, впрочем, и других досократиков, имеет длительную историю. История эта началась буквально вместе со следующим поколением философов, и уже у Сократа можно встретить некоторые положения, интерпретирующие учения его предшественников. Начало современным принципам исследования античных текстов было положено немецкой классической филологией XIX в., которая не только сделала общедоступным существенное количество античных трудов, но и снабдила их подробным научным аппаратом и комментариями. Комплексное и последовательное изучение собственно досократического материала непосредственно связано с именем Германа Дильса (Hermann Alexander Diels), чьи труды “*Doxographi graeci*” (1879) и “*Die Fragmente der Vorsokratiker*” (1903) фактически заложили принцип «идеальной» или объективной реконструкции истории античной философии, особенно дошедшей в виде фрагментов. Этот принцип предполагает, что, восстановив первичный источник передачи свидетельств о раннегреческих философах, мы придем к исходному и неискаженному цепочкой передач материалу. Так возникло слово *доксография*, «изложение мнений», фактически, неологизм Дильса, подразумевающий, что имеется определенная цепочка текстов, принадлежащих различным авторам, но исторически и хронологически она восходит к одному единственному сочинению — сохранившемуся в виде отдельных фрагментов труду Теофраста «Мнения физиков» (Φυσικῶν δόξαι).

Теофраст не был первым, кто взялся за изложение мнений предшественников философов, важно, в каком ключе он это делал. Работа Теофраста была частью крупного историографического замысла, осу-

ществлявшегося в Ликее и призванного разносторонне представить в развитии точки зрения различных «профессиональных групп»: теологов, физиков, математиков и врачей, а кроме того и в первую очередь это касалось изложения мнений физиков, с позиций «правильного» физического учения, оформленного в Ликее и изложенного непосредственно в трудах Аристотеля и того же Теофраста<sup>1</sup>. И в этом отношении доксографический труд Теофраста — это не просто собрание воззрений физиков, а своего рода «история уже решенных [в Ликее] проблем», описание этапа пробных, ошибочных решений, который необходимо должен был предшествовать формулировке теорий Аристотеля<sup>2</sup>. Такое видение ситуации с необходимостью влечет тенденциозность изложения, в котором предшественники Аристотеля вынуждены отвечать на вопросы, которые они могли перед собой и не ставить<sup>3</sup>, а подробно освещаются только те проблемы, которые интересовали Ликей, при этом за скобками остаются вероятные «оригинальные» проблемы предшествующих поколений философов. Подобная тенденциозность имеет в качестве одного из своих следствий не критичность изложения (критика позиций предшественников представлена исключительно в специальных работах, в частности у Аристотеля, при формулировке решения соответствующей проблемы); но, с другой стороны, такое изложение проблематизирует и систематизирует те наработки, которые имелись в доликейской философии, фактически формируя первую проблемную историю философии.

Впоследствии в эллинистический период труд Теофраста неоднократно редактировался, и в расширенном или, наоборот, в сокращенном виде излагался различными авторами, так что большинство известных нам эллинистических или позднеантичных авторов широко используют в своих работах именно это сочинение, среди них поздние эпикурейцы, Цицерон, Варрон, Энесидем, ставший главным источником Секста

---

<sup>1</sup> Жмудь Л. Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник. 2002 / Ин-т философии. М.: Наука, 2003. С. 13; Zhmud L. Die doxographische Tradition // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Vorsokratiker. Hrsg. H. Flashar, G. Rechenauer. Basel, 2012, 150–174. S. 161. Подробнее об историографическом проекте Ликей см.: Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002. Глава IV.

<sup>2</sup> Zhmud L. Die doxographische Tradition // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Vorsokratiker. Hrsg. H. Flashar, G. Rechenauer. Basel, 2012, 150–174. S. 157, 161.

<sup>3</sup> Zhmud L. Die doxographische Tradition // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Vorsokratiker. Hrsg. H. Flashar, G. Rechenauer. Basel, 2012, 150–174. S. 157.

Эмпирика, Тертуллиан; все эти и многие другие авторы были названы Дильсом *Vetusta Placita*, «Старейшие мнения»<sup>1</sup>. Затем, в I в. н. э. эту работу исправил и снова дополнил один неизвестный автор, названный Дильсом Аэцием. Как пишет Мансфельд, Дильсу удалось сделать три значительных уточнения: (1) сочинение *Placita*, приписываемое псевдо-Плутарху, является сокращением труда Аэция, а *Historia philosopha*, приписываемая Галену — в сущности, сокращенная версия псевдо-Плутарха; (2) автор V в. Иоанн Стобей в первую книгу своей антологии *Eclogae physicae* включил большую часть труда Аэция, тем самым сохранив недостающую у псевдо-Плутарха часть; (3) отец церкви V в. Теодорет в «Излечении эллинских недугов», трижды упоминая имя Аэция, также в значительной мере использует его труд<sup>2</sup>. Таким образом, по мнению Дильса, можно установить связь труда Аэция с Теофрастом, и тем самым проследить исторически надежные свидетельства о досократиках. Более того, это дает возможность установить, что такие позднеантичные тексты, включающие свидетельства о досократиках, как «Опровержение всех ересей» Ипполита, «Строматы» псевдо-Плутарха, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, также восходят к указанному первоисточнику, что повышает степень их надежности<sup>3</sup>. Полагаясь на такую реконструкцию вторичной традиции, Дильс в 1903 г. издает «Фрагменты досократиков», неоднократно исправляя и уточняя их в течение жизни. На последующие более чем полстолетия издание Дильса оставалось основным источником по философии досократиков, не утрачивая своей значимости. До сих пор многими исследователями используется привычный порядок расположения и нумерация фрагментов (т. н. цитирование по «Дильсу-Кранцу» (DK) — по изданию, дополненному и отредактированному Вальтером Кранцем (W. Kranz)). До сих пор приняты и не подвергаются сомнению многие конъектуры и интерпретации трудных мест. Вклад Дильса в изучение досократиков трудно переоценить. Тем не менее, начиная с 1984 г., можно говорить о «массированном наступлении на доксографическую теорию Дильса»: А. В. Лебедев, П. Кингсли, Я. Мансфельд, Д. Руниа и др. — каждый со своей позиции — обрушиваются на концепцию Дильса с критикой, и требуют ее пересмотра<sup>4</sup>. Основные положения критики Дильса тщательно проанализированы и последовательно изложены Л. Я. Жмудем

<sup>1</sup> Mansfeld J. Sources // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. P. 23.

<sup>2</sup> Ibid. P. 23–24.

<sup>3</sup> Ibid. P. 24.

<sup>4</sup> Жмудь Л. Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник. 2002 / Ин-т философии. М.: Наука, 2003. С. 6–7.

в упомянутой выше блестящей статье, где он, выступив адвокатом Дильса, большую часть из этих положений опроверг или поставил под сомнение. Мы остановимся на двухдискуссионных моментах, которые имеют важные следствия для нас.

Прежде всего, это положение об ущербности термина «доксография», которое, по мнению критиков, оказывается либо ошибочным, либо слишком узким, либо слишком широко употребляется в литературе, обозначая любые свидетельства о ранней античной традиции<sup>1</sup>. Когда Дильс вводил термин «доксография», он подразумевал очень узкое его значение: «доксографы — это авторы тех книг, основное содержание которых может быть возведено к  $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$  Феофраста. Дильс верил в существование доксографического жанра...»<sup>2</sup>. Иными словами, несмотря на то что «термин “доксография” получил расширенное (а иногда и пейоративное значение... и стал обозначать всякое сжатое систематическое изложение философских учений прошлого»<sup>3</sup>, доксографию следует понимать как отдельный жанр античной историографии философии, которая имеет ряд специфических признаков. Л. Я. Жмудь называет следующие: «[доксография] 1) была не единственным жанром античной историографии, систематически излагавшим философские доктрины, 2) касалась лишь физических учений и 3) отличалась рядом других характерных признаков, которые позволяют идентифицировать доксографические пассажи даже в тех случаях, когда они находятся в сочинениях, имеющих другую жанровую природу»<sup>4</sup>. Фактически, очерчивая очень узкое значение доксографии и стремясь свести наиболее известные свидетельства к одному историческому источнику, Дильс оставляет в стороне многие другие тексты и труды, относящиеся к другим жанрам, четко их разграничивая и не смешивая. Л. Я. Жмудь перечисляет известные жанры — «биографию, доксографию, преемства философов ( $\delta\iota\alpha\delta\omicron\chi\alpha\acute{\iota}$ ) и литературу о философских толках (школах)» — и замечает, что между ними, «однако, не везде удастся провести четкие границы»<sup>5</sup>. На существование аналогичных жанров указывает и Я. Мансфельд, однако, он дополняет их несколькими типами свидетельств о ранних философах, исходя из того, что гипотеза Дильса должна быть пересмотрена (вернее, уже пересмотрена) и что конечный результат превзойдет

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7–9.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

<sup>3</sup> *Zhmud L. Die doxographische Tradition // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Vorsokratiker. Hrsg. H. Flashar, G. Rechenauer. Basel, 2012. 150–174. S. 154.*

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. S. 150.

Дильса<sup>1</sup>. Мансфельд предлагает включить в «новую доксографию» также труды софистов Гиппия и Горгия, к которым, вероятнее всего, восходят ранние собрания мнений<sup>2</sup>, Платона, в особенности, его оценки сочинений Гераклита и Парменида<sup>3</sup>, и, наконец, учесть методологические принципы Аристотеля, изложенные в «Топике», и ту роль, которую они сыграли для формирования собственной методологии Теофраста<sup>4</sup>.

Другая сторона критики — спор о названии труда Теофраста «Φυσικῶν δόξαι», а вернее, о корректном его переводе — «Мнения физиков» или «Физические мнения». В первом случае мы имеем дело с историческим по характеру трудом, излагающим теории отдельных мыслителей по конкретным проблемам, а не с систематическим изложением безличных физических (и только физических!) положений. Из последнего видения доксографии (на каком настаивает, например, Мансфельд) никак не следует написание идеальной истории досократической философии, более того, история раннегреческой философии, ориентированная на такой источник, в принципе не может претендовать на объективность, поскольку за пределами интересов «физических мнений», или «физических положений» остается значительный пласт других разделов философии, подразумеваемых Аристотелем, а именно логика и этика. Тогда как «мнения физиков», по умолчанию, подразумевают рассмотрение всех актуальных для Ликия философских вопросов, и именно рассмотрение точки зрения физиков (фюсиологов), но исключают из собрания проблемы геометрии, медицины, теологии, астрономии и других дисциплин, не являющихся в понимании Аристотеля философскими или изложенными не физиками, а, скажем, врачами или математиками<sup>5</sup>.

Подводя итог современной критике вклада Дильса в развитие досократической истории философии, можно сказать, что историки раннегреческой философии оказываются заложниками той ситуации, когда никакие объективные реконструкции досократических представлений не возможны в силу ряда причин. Это, с одной стороны, слишком узкое или слишком широкое понятие доксографии, которое либо ограничивает нас только жанром физических мнений, не учитывая и не принимая во внимание ни предшествующей исторической традиции

---

<sup>1</sup> Mansfeld J. Source. P. 26.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. P. 27.

<sup>4</sup> Ibid. 28–32.

<sup>5</sup> Подробное изложение вопроса см.: Жмудь Л. Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник. 2002 / Ин-т философии. М.: Наука, 2003. С. 14–21.

изложения мнений раннегреческих философов, ни сведений, содержащихся в источниках иной жанровой природы, либо, напротив, задает настолько широкий источниковедческий и текстологический контекст, что исключает всякое представление об объективности и достоверности свидетельств о досократических учениях. Фактически, ситуацию может исправить отыскание некоего исходного первоисточника, к которому восходят все имеющиеся у нас свидетельства и цитаты из учений древних философов (а желательно, сразу отыскание оригиналов раннегреческих философских текстов), которое избавит нас от всех вопросов и проблем, позволив дать идеальную, подлинную картину того, что действительно думали раннегреческие философы. А до тех пор история философии в таком ее выражении вынуждена ходить по замкнутому кругу перфекционизма, сосредоточившись на критическом пересмотре или перепроверке наследия Дильса, фактически отождествляясь с историографией, или с текстологией, кропотливо анализируя и заново пересматривая переводы и интерпретации тех фрагментов, которые включил в свои издания Дильс.

В действительности, ситуация в истории раннегреческой философии выглядит совсем не так плачевно, как может показаться с позиций критиков Дильса. Его труд сформировал целую когорту последователей и продолжателей. Они, в свою очередь, перевели практику издания фрагментов отдельных философов, широко распространенную в XIX в., на новую ступень. К примеру, известное собрание фрагментов Гераклита Ф. Шлеермахера *“Herakleitos der Dunkle”* (1807) содержит 73 фрагмента, тогда как в издании М. Марковича их число достигает 125, и это относится не только к изданиям Гераклита. Количество фрагментов увеличивается не только благодаря работе, проделанной Дильсом, но и вопреки ему: ряд отрывков отсутствует у Дильса, но по тем или иным соображениям включается в новые издания. Все это — свидетельства того, что труд Дильса ознаменовал вовсе не кризис досократических исследований, который мог бы повлечь за собой крах объективного идеала истории философии, а напротив, доказательство того, что история раннегреческой философии может быть вполне успешным предприятием, несмотря как на отсутствие искомого наукой XIX в. объективного идеала, так и на отсутствие первоисточника, излагающего относительно достоверные, не искаженные еще более поздней традицией «мнения физиков».

Сегодня уже очевидно, что опыт Дильса — это только один из различных способов написания истории раннегреческой философии. В настоящей же книге мы предпримем попытку использовать подход, который можно отнести к сфере аналитической истории философии.

Этот подход можно рассматривать как альтернативный по отношению к двум доминирующим, во всяком случае, в отечественной истории философии, подходам. Первый может быть назван филологическим, или текстологическим. Он ориентирован на воссоздание контекста сохранившихся фрагментов, содержания или структуры исходного источника, на тщательный (нередко литературный) перевод фрагментов. Другой — философский — подразумевает прочтение досократических текстов *через* идеи современной философии, их интерпретацию изнутри современного контекста; этот подход мыслится как диалог с древними философами, но это диалог на темы, которые беспокоят современные умы, и древние философы включаются в него, чтобы обсуждать с нами наши проблемы, а не свои. Вероятно, эта схема может показаться грубой и упрощенной, но она, на мой взгляд, вполне отражает сложившуюся ситуацию. Тот подход, который мы постараемся реализовать на страницах этой книги — назовем его проблемным подходом — примыкает к традиции исследований досократической философии, которую мы бы назвали аналитической историей философии. Слово «аналитическая» может вызвать ассоциации с аналитической философией, и они не будут случайными, поскольку такая история философии стремится отслеживать в раннегреческих текстах те моменты, на которые, как правило, обращает внимание и современная аналитическая философия. Это усмотрение или реконструкция ясной аргументации в тексте, в задачи которой входит обоснование определенных философских положений; это четкое видение проблемы, признание ее постановки философом или, как минимум, имплицитная проблемность текста; внимание к вопросам соотносительности языка и познания. В качестве отдельного и специфического положения отметим ревизионизм в отношении интерпретации досократиков Аристотелем и его последователями, точка зрения которых чаще всего этим направлением признается ложной.

Проблемный подход к истории философии не является новым. В рамках такого подхода работали многие исследователи. В частности, описанию основных концепций философии — соотношению материализма и идеализма, рационализма и эмпирицизма, универсалий и партикулярий, истинности и ложности — посвящена книга Б. Рассела «Проблемы философии»<sup>1</sup>. Специальное исследование проблем античной философии предпринято О. Гигоном<sup>2</sup>. Ряд работ посвящен

---

<sup>1</sup> Russel B. The Problems of Philosophy. New York: Oxford University Press, 1959. (First edition 1912). Издание доступно на русском языке: Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001.

<sup>2</sup> Gigon O. Grundprobleme der Antiken Philosophie. Bern: A. Francke AG Verlag, 1959.



анализу конкретных философских проблем, в том числе в античности, например, книга М. Стокса, посвященная проблеме единого и многого в досократической философии<sup>1</sup>. Список можно продолжать. В отечественной научной литературе также имеются труды, трактующие о проблемном подходе, в частности написанная в советский период статья Б. В. Богданова «История философии как история философских проблем и их решений»<sup>2</sup>, посвященная развитию истории философии во всемирно-историческом контексте; в статье подчеркиваются недостатки изучения отдельных философских систем и необходимость обобщающего историко-философского исследования. Действительно, именно проблемное видение философского процесса позволяет представить его без упрощений и задать определенные принципы взаимосвязи в философских учениях, школах и направлениях.

Еще одним важным моментом этого подхода является тема плюрализма философских систем — один из серьезных вопросов современной философии и истории философии<sup>3</sup>. Следует ли рассматривать множественность философских взглядов и концепций, нередко противоречивых и несовместимых, их несогласованность, как слабость философии как науки или самостоятельной дисциплины, или это — необходимый элемент философии, ее специфическая черта? Должны ли мы считать философские идеи прошлого (или многие современные концепции, с которыми не согласуются наши мировоззренческие или философские позиции) заблуждениями, которые следует «преодолеть», «перерасти» или просто элиминировать из философии, или следует признать их как необходимые этапы развития философии или как неповторимый, самодостаточный и ценный способ видения мира? Мы относим себя к сторонникам идеи плюрализма философских систем (разумеется, в отношении данной работы речь идет только об античной философии) по той причине, что отрицать значимость или признавать ложность одних концепций по отношению к другим значит сознательно обеднять свое исследовательское поле, а кроме того, анализ проблем требует, широкой, по возможности, выборки философских учений.

Кроме того, помимо плюрализма философских идей, мы также являемся сторонниками плюрализма философских реконструкций,

---

<sup>1</sup> *Stokes M. One and Many in Presocratic Philosophy* / Published by the Center for Hellenic Studies, Washington, D. C. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

<sup>2</sup> *Богданов Б. В. История философии как история философских проблем и их решений* // Философские науки. 1965. № 6. С. 54–61.

<sup>3</sup> Эта концепция выдвинута и обоснована в книге: *Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки* / 2-е изд. М.: Мысль, 1982.

примыкая к тому типу «толерантного плюрализма», защитником которого в лагере эмпирицистов можно назвать П. Фейерабенда. Его позиция — задействовать как можно большее число альтернатив в добавление к той концепции, которая стоит в центре дискуссии<sup>1</sup>. Аналогия в данном случае простая: если хорошего эмпирициста определяет количество опытного содержания, то хорошего историка философии — количество историко-философского содержания. Речь идет не только о хронологическом содержании (имена философов, следующих один за другим), а в первую очередь об основных концепциях, проблемах и интерпретациях, связанных с различными учениями, как дошедших от современников философа, так и более поздних. На наш взгляд, подбор как можно большего количества альтернативных проблем и интерпретаций помогает сформировать проблемное поле, адекватное исследуемой концепции: если его невозможно реконструировать из самих фрагментов текстов раннегреческих философов, то это, очевидно, помогут сделать свидетельства и пересказы их учений, принадлежащих более поздним эпохам. Свидетельства могут неверно передавать решения отдельных проблем, но суть самих проблем должны отражать вполне достоверно.

Проблемный подход, каким он нам видится, является альтернативным по отношению к ряду распространенных принципов или методов написания истории философии<sup>2</sup>. Мы ни в коей мере не отрицаем эвристичность и успешность этих методов, они, разумеется, имеют свои преимущества и достоинства и не должны устраниваться из традиции историко-философских исследований, но, как и любые другие, содержат определенные недостатки. Ниже мы хотели бы остановиться на тех моментах, на основании которых мы не видим для себя возможности в полной мере применять их к раннегреческой и отчасти к античной философии вообще, особенно в тех случаях, когда речь идет о ее имманентном содержании.

В первую очередь речь пойдет о принципах, которые можно квалифицировать как хронологический и телеологический. Историки

---

<sup>1</sup> *Feyerabend P. K. How to be a Good Empiricist — A Plea for Tolerance in Matters Epistemological // Philosophy of Science. The Delaware Seminar. Vol. 2. New York, 1962–1963. P. 25.*

<sup>2</sup> Проблемный подход начинал разрабатываться совместно с И. В. Берестовым, и первые стратегии реализации такого подхода были намечены в статьях: *Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии как способ выявления специфики ее рациональности // Вестник Самарского госуниверситета. 2004. № 3 (33). С. 29–36; Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОЛН. 2007. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 1. Вып. 2. С. 203–246.*

греческой философии и философии вообще, исследуя свой предмет, часто оказываются в двусмысленной ситуации: они, безусловно, имеют дело с текстами соответствующей эпохи и тем самым исследуют саму древнегреческую философию, но при этом, как правило, обращаются к интерпретациям или создают их сами. Сама по себе эта ситуация обычна и нормальна, но опасность кроется там, где эти интерпретации сознательно мировоззренчески или идеологически нагружены, поскольку это ведет к искажению исходных идей исследуемого философа. Разумеется, вероятно, что мы установим сегодня, какой была позиция древнего философа *на самом деле*, крайне ничтожна; но идеологическая или догматическая подоплека интерпретации делает ее нулевой. Если речь идет о хронологическом принципе, методологические установки в этом случае достаточно просты. Историко-философский процесс соотносится здесь с датами жизни или творчества отдельных философов, и история философии тогда представляется как галерея героев, идущих друг за другом, при этом их теории или доктрины приводятся как простой пересказ фрагментов. И даже если этот пересказ покажется бессодержательным или противоречивым, — что не исключено в силу специфики исходного материала, — вердикт будет однозначным: что ж, это детство философии, эти доктрины и *должны* быть сырыми, непродуманными, наивными и в чем-то примитивными. В рамках же телеологического принципа в отношении такого процесса подразумевается некая цель, к которой исследователь стремится, или задается результат, который призвана проиллюстрировать вся совокупность историко-философских идей. Такой подход, очевидно, также ориентирован на хронологический порядок, но поскольку предлагается цель и конечная идея, ради которой пишется вся история философии и к которой, по мнению автора, эта философия стремится, то хронология здесь уходит на второй план. Общий смысл такого телеологического подхода можно выразить так: древние философы оцениваются в зависимости от того, насколько реконструируемые современными интерпретаторами решения совпадают с идеалом самого интерпретатора.

Попытки написать «новую» телеологическую историю философии предпринимались всякий раз, как только изменялись мировоззренческие основания философии (или, если говорить с позиций проблемного подхода, предпринималась попытка с новых оснований взглянуть на исходные проблемы), и первым в этой череде был, пожалуй, Аристотель с его трактовкой учений досократиков. Представления Аристотеля об истории наук и истории философии в целом Л. Я. Жмудь, например, называет телеологическим прогрессизмом, и, по его мнению, это учение признает, что «в природе, в обществе и в культуре все развивается

от примитивного состояния к совершенству»<sup>1</sup>. Важно подчеркнуть, что это состояние, как считает Л. Я. Жмудь, представлялось уже практически достигнутым, и учение Аристотеля и вклад Ликея в развитие наук мыслились как достижения цивилизации, нашедшие свою конечную и совершенную точку развития, или практически приблизившиеся к ней. На фоне убежденности Аристотеля и его последователей в периодичности катастроф и вследствие этого гибели наук и искусств<sup>2</sup>, и взгляда на прогресс не с точки зрения будущих открытий, а в контексте уже приобретенного опыта, такая позиция не выглядит предвзятой. Более того, Л. Я. Жмудь отмечает, что выражение подобного прогрессизма было характерно и для многих современников Аристотеля, не только для него одного. И именно телеологический прогрессизм закрепился как один из самых распространенных подходов написания истории философии, тот, который мы выше противопоставили филологическому как философский.

Аристотель ориентировался в первую очередь на нужды собственной концепции и для нее конструировал основания, интерпретируя необходимым образом учения предшественников. Как мы показали выше, он был заинтересован в собственных решениях некоторых известных проблем, прежние решения казались ему несовершенными или неудовлетворительными, и говорил Аристотель о своих предшественниках отнюдь не беспристрастно. Более того, у нас нет никакой гарантии, что Аристотель вообще корректно понял эти концепции. Согласно современной точке зрения, выраженной, прежде всего, Г. Черниссом, Г. Оуэном, Д. Грехемом и другими, Аристотель не был историком философии в полном смысле этого слова, хотя его труды и донесли до нас значительный пласт свидетельств и фрагментов о раннегреческих доктринах<sup>3</sup>. Здесь мы согласимся с позицией Г. Чернисса, характеризующего подход Аристотеля к предшествующим доктринам: «Близкий по времени — не значит близкий по духу»<sup>4</sup>. Именно отсюда и вытекает требование ревизионизма аристотелевских представлений о философии досократиков.

---

<sup>1</sup> Жмудь Л. Я. *Зарождение истории науки в античности*. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 297.

<sup>2</sup> Там же. С. 301.

<sup>3</sup> Cherniss H. *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon books, Inc., 1976. 418 p. (First edition 1935 by The Johns Hopkins Press); Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944; Owen G. E. L. *Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. By M. Nussbaum*. Cornell University Press, 1986. P. 3; Graham D. W. *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006. P. 18 et seq.

<sup>4</sup> Cherniss H. *Op. cit.* P. X.

Есть и другие яркие и показательные примеры телеологической истории философии, гораздо более близкие к нашему времени. Гегель в «Лекциях по истории философии»<sup>1</sup> и последующие представители немецкого идеализма, например Э. Целлер<sup>2</sup>, ставили акценты в истории философии на метафизические системы, а среди философов — на тех, чья философия так или иначе могла содержать спекулятивное постижение сущности (или природы, бога, духа и т. п.), видя во всем логическое следствие предшествовавшего, развитие, совершающееся с «диалектической необходимостью». С развитием позитивизма, историки древнегреческой философии на первый план стали выдвигать эмпирические результаты философствования, а история философии представлялась им сходной с историей науки<sup>3</sup>. Не лишена внутреннего стремления к конечной цели интерпретация античной истории философии М. Хайдеггером<sup>4</sup> — и таких примеров множество. Сущность философии раскрывалась при этом через две условные точки: точку «результата» историко-философского процесса (например, система Гегеля) и точку начала философии, где возникает историко-философский процесс. Такой начальной точкой неизменно служила философия досократиков. Стремление актуализировать античную философию через осовременивание ее идей, распознать в архаической форме мысли, созвучные нашей эпохе концепции, позволяют, как кажется, придать значимость и современным концепциям. М. Хайдеггер, сказав «повторить вопрос Платона не значит вернуться к ответам греков»<sup>5</sup>, хорошо показал и основной курс этого подхода к истории философии и его главную трудность. Греческая философия понимается в данном случае всего лишь как инструмент или вспомогательный материал для создания или обоснования современных концепций. Философия досократиков представляет собой весьма удобный материал для такого рода упражнений хотя бы в силу отсутствия полных текстов и невозможности собственными глазами усмотреть исходную концепцию того

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2001.

<sup>2</sup> Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1923. Т. I. Русское издание: Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; перевод с девятого немецкого издания под ред. Ф. Лорцинга; пер. С. Л. Франка. СПб.: Алетея, 1996.

<sup>3</sup> Gomperz Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Bd. I. Leipzig, 1896; Burnet E. Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato. London, 1914.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993; Heidegger M. Early Greek Thinking / Translated by D. F. Krell and F. A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row Publishers, Inc., 1984.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Семинар // Фауст и Заратустра: сборник; пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 130–141.

или иного досократического философа, что оставляет достаточно места для разного рода фантазий, идеологизаций и догматизаций исходного материала, крайне пластичного в силу крайней фрагментарности.

Еще один момент, также, вероятно, доставшийся в наследство от Аристотеля и подкрепленный его авторитетом, характеризует телеологические истории философии: философские построения досократиков излагаются как процесс последовательного «снятия», «отрицания», абсолютной замены учения одного философа другим. Считается, что если предыдущий философ защищал какое-либо положение, то последующий видел его парадоксальность, неправоту и исправлял «неверное» в концепции своего предшественника. Нередко среди реконструкций раннегреческих систем встречаются такие высказывания, как, например, у Г. Арнима: «[В V столетии] мы опять встречаем двух значительных философов (Парменида и Гераклита. — М. В.), связанных резкою противоположностью основных точек зрения... У... философов последующего поколения... проявляется общее стремление примирить эти крайние и неудовлетворительные по своей односторонней парадоксальности учения»<sup>1</sup>. Что мы должны понимать здесь под «односторонней парадоксальностью» этих учений? Если признать, что парадоксальность была объективной, что оба философа стремились и преуспели в создании именно парадоксальных доктрин, то сразу возникает вопрос, неужели у Гераклита и Парменида была необходимость создавать именно парадоксальные учения, неужели им недостаточно было изложить свои возражения против учений предшественников, подведя их учения под парадоксы, и включить свои аргументы гармоничным образом в собственную цельную и законченную систему?<sup>2</sup> Если же это только оценка Арнимом указанных учений как парадоксальных, тогда понятно, что автор исходит в своей оценке из других, отличных от критикуемого философа позиций, и нужно четко проговаривать, исходя из каких убеждений или оснований автор считает эту доктрину парадоксальной.

Если некто, создав философскую систему, сохранил свое имя в веках и остался актуален для потомков, для нас это означает только

---

<sup>1</sup> Арним Г., фон. История античной философии: Пер. с нем. / Предисл. С. И. Поварина. 2-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. (Первое издание 1910 г.).

<sup>2</sup> Опыт представления доктрины Гераклита как той, в основе которой лежит намеренно сформулированный парадокс, который и должен натолкнуть «вдумчивого читателя» на верный путь его истолкования, предпринимает Д. Грехэм в статье: *Graham D. W. Heraclitus' criticism of Ionian philosophy* // *OSAPh. Vol. XV / Ed. by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 1–50.* К обсуждению этой идеи мы обратимся в главе, посвященной доктрине Гераклита.

одно — он действительно предложил значимый ответ на некоторый весьма важный философский вопрос, и ответ этот по разным причинам также мог показаться как исчерпывающим, так и неудовлетворительным и для его современников, и спустя века. В любом случае, оценить философскую систему как парадоксальную, если она намеренно не создавалась такой (что трудно представить, во всяком случае, в отношении систем Гераклита и Парменида), можно только в том случае, если игнорировать аутентичную проблематику рассматриваемых доктрин. Проблемное видение призвано, тем самым, не отбрасывать уже состоявшиеся концепции, заменив их на новые, нередко трактуемые как *абсолютно* новые, а дает более полную картину взаимовключенности концепций в единое проблемное поле, где каждый из философов участвует в создании общей и универсальной для всех философской картины.

Исходная направленность на телеологичное изложение истории философии чувствуется также в различных дидактических ситуациях, когда рано или поздно поднимается вопрос: «Кто из этих философов прав? Кто открыл истину?», исключающий саму возможность плюрализма философских систем. Именно так, с позиций критики прежних философских систем как во многом ошибочных, подает историко-философский процесс Б. Рассел<sup>1</sup>, ему вторит Р. Рорти<sup>2</sup>, обсуждая историко-философские жанры. И возникает вопрос: зачем вообще излагать и помнить эту череду ошибок, если уже созданы «единственно верные» учения, скажем Гегеля или Маркса, а на них построены обществознание, история и т. п. Необходимость в истории философии как таковой отпадает. Но даже в этом случае, на наш взгляд, отменима именно дескриптивная история философии, построенная по принципу набора ложных учений, но не проблемно изложенная, где история решений философских проблем выступает как объединяющий фактор для любых философских доктрин, сводя их через единство и универсальность самой философской проблематики. Здесь любопытно сослаться на Б. Рассела, который в «Истории западной философии» как раз прибегает к хронологическому и телеологическому изложению материала, выстраивая череду ошибок и путаниц в философских учениях с точки зрения современных концепций и современного состояния мысли, и в то же время в «Проблемах философии», с позиции

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. [В 2 т.: Перевод] / Научн. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994.

<sup>2</sup> Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. [В 2 т.: Перевод] / Научн. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. Т. 2. С. 331–391.

рассмотрения *вечных* проблем философии, пишет, что «философия должна изучаться не ради определенных ответов на свои вопросы, поскольку, как правило, неизвестны такие истинные ответы, но ради самих вопросов. А эти вопросы расширяют наше понимание того, что, возможно, обогащает наше интеллектуальное воображение и убавляет догматическую уверенность, которая служит преградой уму в его размышлениях»<sup>1</sup>.

Итак, если нас интересует реконструкция проблемного содержания философских концепций, понимание недостатков и достоинств их учений и аргументации, на которой они построены, это требует, прежде всего, выявления и учета специфики тех проблем, которые занимали их авторов. Сознательная нацеленность на выполнение такой задачи составляет основу подхода, который мы квалифицировали как проблемный. Задача проблемного подхода, в нашей трактовке, состоит в том, чтобы представить историю раннегреческой философии через те проблемы, которые были поставлены философами, — не важно, были ли эти проблемы в явном виде сформулированы ими и сохранились во фрагментах или присутствовали в текстах или устных учениях имплицитно. В последнем случае эти проблемы могли быть сформулированы последователями, а если нет, то так или иначе в текстах могут быть прослежены некоторые решения этих проблем, на основании которых может быть реконструирована сама проблематика. Можно выделить две составляющие проблемного подхода: историческую и логическую. Исторический компонент историко-философского исследования не обходится без таких стандартных методов исследования, как реконструкция и интерпретация. Но, на наш взгляд, качественное понимание текстов также невозможно без логического компонента, то есть анализа представленной в них аргументации с учетом ее достоинств и недостатков с целью определения места данной аргументации среди многих логически возможных ходов. Однако очевидно, что и логический компонент невозможен без исторического, ибо проблемы и аргументацию в пользу их решения мы берем из тех же текстов. Более широкий контекст логического компонента дает возможность увидеть в текстах то, что до этого момента могло оказаться незамеченным, что в свою очередь ведет к выявлению новых проблем и новых способов аргументации, а новая аргументация порождает стремление поместить ее в более широкий контекст логически возможных аргументов. Иначе говоря, два основных компонента проблемного подхода пребывают

---

<sup>1</sup> Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001. С. 107.



в «челночной» зависимости, и без учета их взаимодействия рассмотрение той или иной философской концепции представляется неполным<sup>1</sup>.

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

Стандартное видение (хронологическое, телеологическое) историко-философского процесса предполагает многоэтапность философии, в том числе многоэтапность и древнегреческой философии. Довольно часто эти этапы понимаются в рамках марксистской формационной теории<sup>2</sup>. С одной стороны, разумеется, периодизация необходима. Она дает привязку к конкретной исторической хронологии, систематизирует видение историко-философского процесса, иными словами, играет дидактически-положительную роль. Мы согласны с представлением, что этап в истории философии — это момент принципиальной смены мировоззренческих установок. Но важно помнить, что набор философских проблем от этапа к этапу сохраняется, но тем или иным образом уточняется в формулировках с привлечением новой аргументации, источником для которой служит новое мировоззрение (например, не языческое, а христианское). Как в период смены этапов, так и на протяжении той или иной стадии развития общества, структура

---

<sup>1</sup> В данном исследовании мы придерживаемся преимущественно исторической составляющей проблемного подхода с элементами логической. В качестве работы, выполненной на основании логической составляющей проблемного подхода см.: *Берестов И. В.* Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 386 с. Гл. III. С. 120–186; *Берестов И. В.* *Regressus ad infinitum* в обосновании Зеноном Элейским немножественности сущего // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 131–145.

<sup>2</sup> *Горан В. П.* Переломные этапы истории европейской философии: теоретико-методологические проблемы исследования // Философия науки. 1999. № 1 (5). С. 3–19; № 2 (6). С. 3–28.

философии, вернее философских проблем, и содержание ее разделов коренным образом не меняются, меняются акценты, переходящие с одной проблемы и с одного набора решений на другие. Это значит, что для проблемного подхода исследование условий — мировоззренческих, социальных, культурных и др., — повлекших смену одного этапа другим, не принципиально. Знание социальных условий поможет нам понять, почему в тот или иной исторический период на политической сцене доминировало христианское или мусульманское мировоззрение, но никак не повлияет на базовый набор онтологических или гносеологических проблем или оценку значимости используемой аргументации в рамках философской концепции, будь то концепция, принадлежащая перу язычника, христианина или мусульманина, демократа или аристократа. А вот для исследования социальных явлений совершенно необходима логическая оценка состоятельности аргументов, используемых в той или иной доктрине.

Таким образом, в рамках проблемного подхода рассмотрение исторических этапов и условий их смены не принципиально. Принципиально наличие проблемы, которую можно увидеть в доктрине (тексте) или реконструировать. Более того, любая философская проблема существует всегда внутри определенного проблемного поля, а это значит, что при нечеткой формулировке или при указании на возможность реконструкции в том или ином учении конкретной проблемы, единое проблемное поле позволяет уточнить формулировку и содержание проблемы. В частности, проблема «явного — скрытого» может быть развернута до проблемы «критериев истины», что позволяет двигаться в проблемном поле от ранней греческой философии к античному скептицизму, а оттуда, например, к средневековой арабской философии, и содержание философской проблемы, на которой будет сосредоточено наше внимание, принципиально не изменится, ведь вопрос о критериях истины — действительно вечный и универсальный вопрос, и, разумеется, кардинально различными будут решения этой проблемы. Несмотря на то что при этом выпадает из поля зрения масса этапов, нарушается хронология, происходит дивергенция конечных целей философии (если ставить себе задачей их уточнять), исследование все же остается в рамках единого проблемного поля без потери содержательности.

Еще одну характерную черту проблемного подхода можно было бы назвать «обратной реконструкцией», которая является следствием работы с проблемными полями. То или иное проблемное поле, как мы сказали, имеет определенное число включенных в него проблем. По текстам, свидетельствам или отсылкам к тем или иным авторам

более или менее успешно можно проследить источник исходной формулировки решения и соответствующей проблемы, это возможно даже в том случае если терминология в исходных формулировках проблем и решений различается. Речь идет о том, что более поздние авторы оставили нам значительное количество свидетельств о своих предшественниках, изложив известные им концепции более близким, но отличным от первоисточника языком, притом хорошо представляя себе собственно проблему. Пошаговый возврат назад, от свидетельства к свидетельству может привести нас и к искомой проблеме. Как мы уже отмечали, проблемная методология не является новой, и если говорить о ближайших аналогах проблемных исследований, особенно в отношении «обратной реконструкции», то хорошей иллюстрацией может послужить, к примеру, статья Г. Оуэна "Plato and Parmenides on the Timeless Present"<sup>1</sup>, где Оуэн проследил идею *достаточного основания* от Лейбница к Мелиссу и Пармениду, далее к Анаксимандру. Теми же проблемными принципами руководствуется, в частности, Д. Уиггинс, объясняя свой подход к реконструкции учения Гераклита о потоке: «Гераклит унаследовал эти вопросы от милетцев, а также задал другие, свои собственные... Я утверждаю, что новые проблемы Гераклит увидел такими, что они требовали от него безусловной готовности с его стороны, дать лучший, чем простой символический, ответ милетцам»<sup>2</sup>.

Несколько раз при обсуждении проблемного подхода к раннегреческой философии нам довелось столкнуться с таким замечанием, что этот подход разработан Р. Коллингвудом<sup>3</sup>, и что мы никаким образом в своих статьях этот подход не упоминаем. Хотелось бы подробнее остановиться на этом моменте, тем более что подходы Коллингвуда и наш принципиально расходятся, несмотря на употребление оборота «проблемы и их решения», и надо сказать, что на этом сходство подходов заканчивается. В частности, В. П. Горан, обсуждая проблемную реконструкцию как один из способов историко-философской работы, отмечает, что усилия историка философии должны быть сосредоточены не на движении мысли от проблемы к решению, а «напротив, на воссоздание на основе содержания его (философа. — М. В.) учения

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Plato and Parmenides on the Timeless Present // Logic, Science, and Dialectic. P. 27–44.

<sup>2</sup> Wiggins D. Heraclitus' conceptions of flux, fire and material persistence // Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen / Ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 1–32. P. 2.

<sup>3</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. и комм. Ю. А. Асеева. Статья М. А. Кисселя. М.: Наука, 1980.

стоящей за ним проблемы», и приписывает этот взгляд Р. Коллингвуду<sup>1</sup>, а ниже приводит и собственную точку зрения Коллингвуда: «мы идем от решения к проблеме»<sup>2</sup>. Здесь, вероятно, следует уточнить, что имел в виду Коллингвуд под «проблемным подходом», если вообще таковой признавал. Прежде всего, нужно помнить, что Коллингвуд противопоставляет себя оксфордскому реализму или т. н. оксфордской философии (С. Александер, Дж. Кук Уилсон, Г. Причард, Б. Рассел), фактически принимая участие в споре старой идеалистической школы с новым реалистическим направлением. В «Автобиографии», характеризуя взгляды реалистов и описывая личный негативный опыт от общения с Г. Причардом, Коллингвуд полагает, что фактически позицию его оппонентов можно понять как отрицание существования истории философии, если понимать «историю» именно так, как делали они<sup>3</sup>. Во-первых, реалисты склонялись к тому, что «проблемы, которыми занимается философия, не меняются. Они думали, что Платон, Аристотель, эпикурейцы, стоики, схоласты, картезианцы и т. д. задавали себе одни и те же вопросы, но по-разному отвечали на них. Например, они полагали, что проблемы современной этики те же самые, что и этические проблемы платоновского “Государства” или аристотелевской “Никомаховой этики”»<sup>4</sup>. Иными словами, реалисты настаивали на вечности и универсальности философских проблем, и Коллингвуд делает вывод, что такой подход принципиально не историчен. Вывод этот, вероятно, связан с пониманием истории через идею развития или как минимум последовательной смены проблем, которая отсутствует у реалистов. В грубом приближении, желание Коллингвуда свести историю философии к идее развития или смены проблем запирает ее в рамках хронологического подхода. Реалисты же, признавая, что различные философы давали различные ответы на вечные вопросы философии, полагали, что именно смена решений и может составить основу историчности: известна последовательность ответов на конкретную проблему и конкретное время, когда давался такой ответ. Кроме того, реалисты

---

<sup>1</sup> Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. С. 156. Василий Павлович Горан, после выхода книги, разъяснил, что под проблемной реконструкцией имел в виду и проблемный подход к истории философии, который я и И. В. Берестов многократно с ним обсуждали, но еще раз подчеркнул, что различий между нашим подходом и подходом Коллингвуда он не видит.

<sup>2</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. и комм. Ю. А. Асеева. Статья М. А. Кисселя. М.: Наука, 1980. С. 362.

<sup>3</sup> Там же. С. 356.

<sup>4</sup> Там же. С. 356.

различали и *философскую сторону* оценки той или иной доктрины: любая доктрина, понимаемая как совокупность ответов на некоторые универсальные проблемы, должна быть оценена на истинность или ложность. Здесь Коллингвуд снова возражает: прежде чем установить, истинна или ложна конкретная теория, нужно установить, в чем она заключается<sup>1</sup>. Это требование кажется странным, поскольку вся совокупность решений конкретной проблемы и дает нам содержание доктрины или теории, каким оно представлялось конкретному философу. Но для Коллингвуда этого недостаточно, поскольку, с его точки зрения, сами по себе решения проблем, а тем более взятые в контексте универсальных проблем, еще не указывают на *конкретную* доктрину.

В чем же состоит «проблемный подход» Коллингвуда, а вернее сказать, критика им этого подхода? Во-первых, по Коллингвуду, признание «вечных» проблем философии является «просто вульгарной ошибкой, плодом своего рода исторической близорукости», обманутой поверхностным сходством<sup>2</sup>. Но тут мы фактически находим очередной пример спора о словах: Коллингвуд полагает, что «проблема» не может пониматься крайне широко, в самом общем значении, и вопрос, например, о возникновении и существовании человеческого общества сам по себе неправилен. Напротив дискурс становится легитимным только тогда, когда подчеркивается, что государство у Гоббса и у Платона понимается и используется в различных смыслах. Но, на наш взгляд и вероятно, этой же точки зрения придерживались и оксфордские реалисты, эти уточнения уже следует отнести к области решений проблемы, а сама проблема «природы государства», очевидно, остается универсальной для разных эпох. Но Коллингвуд делает другой вывод: «история политических теорий — не история различных ответов на один и тот же вопрос, а история проблемы, более или менее постоянно меняющейся, и решение ее меняется вместе с изменением самой проблемы»<sup>3</sup>. Кроме того, обсуждая тезис реалистов о вечности проблем, Коллингвуд не только отбрасывает этот тезис как неисторичный, но и подчеркивает, что само понятие «вечный» в данном контексте может употребляться только в скорректированном значении «вечный, потому что он происходит раз и навсегда», и точно так же проблема может называться вечной в этом значении как та, что «возникает раз и навсегда и раз и навсегда решается»<sup>4</sup>. И тогда позиция Коллингвуда представляется

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 357.

<sup>3</sup> Там же. С. 358.

<sup>4</sup> Там же. С. 367.

более чем сомнительной: любая философская проблема станет «раз и навсегда» решенной, только если она рассматривается в контексте телеологического или догматического подхода, только если какое-либо философское учение мы принимаем как единственно верное. Например, с позиций телеологического прогрессизма Аристотеля проблема первоначально была «раз и навсегда» решена, но с позиций истории философии, из «сегодня», мы можем увидеть все новые и новые решения *этой же самой* проблемы первоначально и у Фомы Аквинского, и у Гегеля, и во многих других философских доктринах. Коллингвуд сам предлагает различать некоторый набор проблем  $P_1, P_2, P_3$ , каждая из которых имеет некоторые специфические особенности, и только в силу исторической близорукости все они могут считаться вечной проблемой  $P^1$ , но ведь если все эти частные проблемы сводимы к некоторой универсальной  $P$ , значит, корректно признать ее существование и дать ее наиболее общую формулировку.

Во-вторых, историчность Коллингвуд понимает не в значении «истории проблем» — от такого видения он как раз отказывается в пользу «проникновения в душевный мир других людей, взгляд на ситуацию... их глазами», фактически сводя ее к «истории людей», а тем самым опять-таки отстаивая хронологический подход, но отнюдь не проблемный. Он пишет: «Единственный метод решения любой исторической проблемы... — это уяснить, что пытались делать те или иные люди, связанные с историческим событием». Таково его понимание истории, и его же он приписывает истории философии, не замечая или забывая, что история философии — это не изложение фактов и событий из жизни людей, а концепции, их внутренняя логика и аргументы, которые философ предъясняет в защиту этих определенных концепций. А уяснение этого момента как раз не требует «сживания» или слияния с историческим философским персонажем, а требует внимательного анализа проблематики, с которой он работал. В противном случае история философии либо сводится к биографии, либо к социальной истории.

На наш взгляд, сопоставление предлагаемого в этой книге проблемного подхода с позицией Коллингвуда не корректно. Мы скорее следуем точке зрения оксфордских реалистов (для нас это в первую очередь Б. Рассел и его изложение вопроса в «Проблемах философии»), с которыми в лице Г. Причарда Коллингвуд ведет ожесточенную полемику, и центром проблемного подхода вопреки позиции Коллингвуда для нас является признание вечности философских проблем и целого веера

---

<sup>1</sup> Там же. С. 361–362.

их разнообразных решений, из которых собственно и складывается историчность философии. А это, в свою очередь, дает нам дополнительные основания соотносить свой подход с аналитической историей философии. Единственное, с чем мы можем согласиться в доктрине Коллингвуда, так это с тем, что нам, как и ему, не близка та составляющая проблемного подхода у реалистов, которую они называли *философской*, а именно: оценка философских концепций на истинность и ложность. Такая оценка, по нашему мнению, возможна опять-таки только в контексте телеологического прогрессизма, и только если философия придет к своему завершению и будет найден абсолютный ответ на каждый конкретный вопрос, либо одна единственная концепция будет догматически признана единственно правильной, а остальные будут оцениваться с ее позиций.

## **§ 2. Проблемный подход и раннегреческая философия**

Вероятно, проблемный подход может быть применен к любому этапу развития философии, но нас интересует в первую очередь раннегреческая философия, и поэтому следует остановиться на том, почему именно этот подход мы выбрали для обсуждения именно этого этапа развития философии.

Мы не рассматриваем период раннегреческой философии как период детства, наивности и беспомощности философии, в противном случае еще в античности его представителей называли бы иначе. И на наш взгляд, это эпоха, в течение которой уже были сформулированы или поставлены вечные философские проблемы (пусть не все, но некоторые) и предложены определенные их решения. Причем, нужно думать, что эти решения не были случайными или безыскусными, напротив, они хорошо продуманы и серьезно аргументированы, иначе мы не знали бы милетскую школу как образец первой философской дискуссии, а имена представителей этой школы не выдержали бы проверки временем. Другое дело, что весь известный нам от этого периода философский материал — это либо фрагменты текстов, либо позднейшие свидетельства о них, более или менее развернутые, но всегда доступные только в виде цитат из более поздних источников. Причем не следует забывать еще об одном затруднении — контексте комментаторов, которые цитируют раннегреческих авторов.

То, что в философии досократиков был очерчен круг тех проблем, которые затем волновали и более поздние поколения философов, —

очевидно, и этот момент мы уже обсуждали в связи с интерпретациями досократиков Аристотелем, который и обозначил часть интересующих нас проблем. Но главная проблема истории философии этого периода заключается не столько в том, чтобы сформулировать проблемы раннегреческой философии, — это сделали за историков философии поздние современники досократиков; и даже не в том, чтобы подобрать к ним или реконструировать адекватные решения, — это тоже возможно, и различные существующие на сегодняшний день интерпретации раннегреческих доктрин хорошо это доказывают; проблема скорее в сложности осмысления всей совокупности этих проблем в условиях дефицита и неполноты наших источников.

Отсутствие оригинальных текстов вынуждает исследователей судить о философии первого периода по свидетельствам поздних комментаторов, следовательно, нередко приходится экстраполировать их выводы и соображения непосредственно на философию досократиков. Следует помнить, что большинство комментаторов относятся к еще более поздней эпохе, например к раннехристианскому периоду, и им, вероятно, были известны как те решения изначальных философских проблем, которые принадлежали самим досократикам, так и те решения, которые предлагались их современниками. Решения проблем досократиками неизменно рассматривались через призму решений «современных» комментаторам, выдвигаемых в совершенно иных условиях, совершенно не близких тем, в которых они действительно формировались, поэтому их свидетельства о досократиках далеко не всегда объективны. В отношении некоторых фрагментов можно обнаружить последовательную цепь цитат из источника, восходящих к какому-либо исходному документу, в отношении других — нет. При таком варианте цитирования, видимо, невозможно избежать некоторых искажений. Сложность интерпретаторской работы историка философии в таком случае заключается в том, что сохранившиеся свидетельства могут не только предлагать неаутентичные способы решения проблем досократиками и самого видения проблемы, но и существенно изменять даже исходные формулировки стоящих перед ними проблем: здесь мы в гораздо большей мере зависим от конкретного автора, сохранившего на страницах своих текстов те или иные упоминания о древних философах, и часто не можем вычленить адекватную интерпретацию решений досократиками поставленных ими проблем на основании таких комментариев. Речь идет не столько о различении вечных или частных, содержательных проблем конкретного философского учения, сколько даже о перенесении акцентов со значимой для философа-досократика проблемы на проблему, значимую для комментатора или транслятора. Например, используя



тексты «Метафизики» Аристотеля, можно подумать, что досократики ставили перед собой исключительно проблему первоначала или первоэлементов, а другие аспекты философии были им чужды или вовсе не знакомы, что войдет в явное противоречие с содержанием других фрагментов и поставит исследователя перед нелегким выбором: всецело довериться авторитету Аристотеля или отнестись к нему критически и принять во внимание весь комплекс свидетельств.

Имеется и другая сторона доксографического цитирования. Трудности, описанные выше, в большей мере соответствуют свидетельствам раннехристианских авторов в силу того, что их задачей в первую очередь является критическое рассмотрение языческой философской традиции; тем не менее, и они сохраняют проблемный контекст. Несколько иначе дела обстоят с теми свидетельствами, которые принадлежат к одной культурной традиции с цитируемыми ими авторами и, в сущности, решают ту же проблему в том же отношении. Например, таким автором представляется нам Секст Эмпирик, на которого, как нам кажется, вполне можно полагаться при реконструкции содержательной части учений досократиков. В силу вышесказанного для воссоздания проблемного поля необходимо анализировать различные источники и только таким образом выделять типичные способы постановки проблем и варианты их решений досократиками.

Вместе с тем, тексты, содержащие цитаты досократиков, оказываются нагружены, помимо прочего, «решениями» нескольких традиций: как минимум это собственные решения цитирующих трансляторов, принадлежащих уже к эллинистической традиции, затем — версия классической традиции (Платон, Аристотель), поскольку ее авторитет был общепризнан, и, кроме того, если комментатор принадлежал к раннехристианской традиции, то не исключено и христианское влияние. Даже если комментатору и было известно решение проблемы, предложенное, например, раннегреческим философом, но с собственных мировоззренческих позиций комментатора вариант решения цитируемого автора не представлялся убедительным, то он мог и не быть зафиксирован. Большинство наших доксографов владели несколькими вариантами решения поставленных досократиками проблем, и весьма трудно определить, какое из предложенных решений относится к собственной версии того или иного раннегреческого философа, если вообще таковая сохранилась.

Проблемы, поставленные в первые века существования философии, очевидно, находили решения в ту же эпоху. Однако меняющиеся со временем условия — мировоззренческие, социальные, культурные и т. д. — требовали новых ответов на давно возникшие проблемы. Именно

поэтому мы должны еще раз вернуться к точке зрения Коллингвуда, отрицавшего существование универсальных и вечных философских проблем ( $P$ ), и признававшего только существование проблем в контексте принципа историчности, когда каждый философ формулирует всякий раз частную *ad hoc* проблему, которую и решает вне зависимости от предыдущих поколений и поставленных вопросов ( $P_1, P_2, P_3...P_n$ ). Такое различие проблем может оказаться полезным в следующей ситуации. Допустим, имеется проблема «что именно существует?» ( $P$ ), однозначное решение которой затруднено в силу разных причин, среди которых недостаточное число обнаруженных объектов, сомнения в принципе существования умопостигаемых объектов, вопрос о множественности миров и их числе и т. п. Универсальная проблема ( $P$ ) тогда сохраняется, но однозначное ее решение, если оно вообще возможно, предполагает решение всех перечисленных и других возможных частных вариантов ее формулировки ( $P_1, P_2, P_3...P_n$ ). При этом философ, руководствуясь личными интересами или интересами той школы, к которой он принадлежит, выбирает для себя, сознательно или нет, конкретную частную проблему, например «существует ли то, что невозможно помыслить», и ее решение в любом случае будет вкладом в общее здание проблемы «что существует» ( $P$ ). В таком случае, данная конкретная частная проблема с позиций именно этого философа действительно получает решение, причем это решение может быть дано раз и навсегда, и последующие поколения к ней уже не вернутся (вспомним, например, что Аристотель в случае некоторых затруднений вообще предлагал переформулировать ту или иную проблему так, чтобы она получила однозначное решение). Такие проблемы  $P_1, P_2, P_3...P_n$  следует называть «техническими», подразумевая, что вся совокупность их решений нацелена на разрешение более общей, универсальной задачи ( $P$ ), которая, в отличие от технической проблемы, не теряя своей значимости, будет актуализироваться снова и снова, более того, само развитие философии, ее шаги вперед и обеспечиваются как раз наличием такой универсальной проблемы ( $P$ ), которая постоянно актуальна и век за веком продолжает требовать новых решений. Кроме того, в текстах философов могут встречаться и вполне тривиальные проблемы, а лучше сказать, рабочие затруднения, например какой метод выбрать для данного конкретного случая, и которые мы в принципе не должны относить ни к вечным, ни даже к техническим *проблемам философии*.

Нам сложно судить, насколько близкими к истинному положению вещей могли быть приписываемые досократикам в конкретных интерпретациях (как прошлых, так и современных) решения поставленных проблем, выраженные в конкретных концепциях, поскольку решение

философской проблемы должно сопровождаться обоснованием; но, к сожалению, многие наши доксографы не утруждали себя добросовестным воспроизведением аутентичной логики автора. В таком случае, гораздо легче представить и понять, какова была суть самих проблем, как универсальных, так и технических. Конечно, сам по себе перебор логически возможных вариантов решений (многие из которых были реализованы философами последующих эпох) также не способен дать удовлетворительных результатов, поскольку к некоторым проблемам решение так или иначе придется подбирать произвольно, — часто тексты не содержат никаких указаний на окончательное решение. С другой стороны, решения, предложенные в последующие этапы развития, могут быть полезны для реконструкции предшествовавшего периода, поскольку могут содержать в себе указания (хотя бы в форме критики) на соответствующие решения. Это позволит если не представить направление развития досократической философии, то, во всяком случае, предложить правдоподобную трактовку собственного пути развития древнегреческой философии в целом. Суммируем вышесказанное: мы утверждаем, что ядром всей греческой философии являются проблемы, уже намеченные и поставленные в досократической философии. Раннегреческие философы наметили (можно сказать сильнее — утвердили) значительное число возможных философских проблем, тем самым заложив базис для всякой дальнейшей философской деятельности.

Мы полагаем, что единство философских построений досократиков и связность поднятых ими проблем обеспечиваются тем, что их подход к решению этих проблем является рационалистическим по преимуществу, и тогда одной из задач проблемного подхода является выявление специфики рациональности философствования на этапе древнегреческой философии. Поскольку одной из целей нашей работы является реконструкция раннегреческой философии как рациональной деятельности, мы должны объяснить, что мы под этим пониманием.

Рациональной концепций, или доктриной мы будем считать такую, которая содержит обоснование, а обоснованием будем считать не апелляцию к сверхъестественным силам, мистическому (непередаваемому) опыту и т. п., а доводы и аргументы, базирующиеся на логических или эмпирических основаниях, за исключением аргументов от жизненного опыта и т. п. Иными словами, рациональность понимается нами как характеристика познавательной деятельности, связанная с обоснованием, доказательством или логическими средствами, и тем самым постановка проблемы всегда является рациональным актом, поскольку требует для своей формулировки определенных логических процедур. Решение проблемы может осуществляться через построение как рацио-

налистической, так и иррационалистической философской концепции. По нашему мнению, склонность досократиков к построению именно рациональной философии (или рационализм их подхода к решению проблем) заключается в том, что большая часть этих концепций допускает по преимуществу рационалистическую интерпретацию, хотя бы и гипотетическую. Поскольку любой иррациональный (экстатический, мистический и проч.) опыт не подразумевает обоснованности его шагов или результатов, то его познавательная ценность крайне мала, а поэтому значимость такого опыта в рамках философской концепции, понимаемой как рациональная, отрицается. Вместе с тем в рационалистической философской концепции может иметь место «непознаваемое», но только в случае рациональной абсолютизации проблемности, как агностицизм Ксенофана или апории Зенона, т. е. когда оно используется не как конечная цель такой концепции, а как обоснование каких-либо сопутствующих задач.

В отечественной истории философии сложилась традиция рассматривать раннегреческую философию в свете преобладания онтологической проблематики. В рамках проблемного подхода мы на первое место будем выносить гносеологические проблемы. Поясним, почему. Чаше всего под онтологией понимают любые утверждения о существовании чего-либо или любые определения сущего, независимо от того, насколько эти утверждения аргументированы или обоснованы, стоит за ними какая-либо «теория сущего» или нет. На наш взгляд, утверждение о существовании чего-либо, не подкрепленное какой-либо теорией или аргументацией, еще не является онтологией в полном смысле слова. Мы понимаем утверждения такого рода как «нулевой», дорефлексивный или дофилософский уровень представлений о существовании предметов окружающего мира или умопостигаемых сущностей, который не говорит ничего конкретного о вещи, за исключением только того, что «имеется нечто», не объясняет принципов или способов ее существования и т. п., и называем такое видение экзистенциальным требованием. Одно лишь признание того, что познаваемый объект существует, не означает наличия онтологии (а значит, и ее первичности). Простая фиксация существования объекта не объясняет, что значит существовать, и поэтому онтологией не является. Иными словами, нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Онтологический статус обсуждаемого предмета в данном случае не важен. По всей видимости, это стандартный ход для любого рассуждения, и потому делать его основанием для построения какой-либо философской концепции именно в таком виде невозможно. Иными словами, экзистенциальное требование носит пропедевтический, вводный характер для постро-

ения концепции. В частности, даже скептикам, прежде чем выразить сомнение относительно чего-либо, приходится исходить из признания существования того, относительно чего будет высказано это сомнение. Подчеркнем еще раз, существование в данном случае не подразумевает какого-либо онтологического статуса (на этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования и т. п., есть только уверенность в том, что наличествуют предметы дискуссии).

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

Таким образом, порядок значимости проблем в отношении раннегреческой философии (в первую очередь, ионийской и элейской философии) будет выглядеть следующим образом:

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

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

(2) Онтология. То, что существует (*τὰ ὄντα*) теперь может быть не только описано, но типизировано и изучено в отношениях между его элементами, которые могут быть иерархизированы. Далее следует установление «благодаря чему все это существует». Мы вольны рассматривать этот шаг как частный случай онтологии, а не аксиологии, поскольку на вопрос «благодаря чему» может отвечать «начало» (ср. Благо у Платона).

Поэтому онтология в досократических конструкциях включает в себя схему иерархизации сущего по следующим шагам. Мир чувственно воспринимаемого изучает физика, умопостижаемого — метафизика

с ее онтологическим (или рассудочным, дискурсивным) содержанием (умопопостигаемые объекты, универсалии), «небесный мир» — космология, происхождение мира — космогония, сюда же включается аксиология, согласно вышеуказанной схеме. Иными словами, гносеологические и онтологические проблемы на данном этапе отвечают всем нуждам философствования. Так называемые социальные проблемы (т. к. нередко, наряду с онтологизацией, досократическую философию выводят из социальной практики) также включены в онтологическую структуру. На этом этапе развития человек мало интересуется философией как объектом знания, скорее он представляет интерес как рефлексивный субъект или субъект познания. Человек включен в множество всех остальных вещей в мире, как сущее он един, то есть не может быть разделен на функциональные самодостаточные части, и отношения между такими единичными сущими описываются как нормативные (законы как условия регулируемых отношений). Иными словами, человек — пока не социальный объект, он принадлежит миру наравне с другими сущими мира и, как и прочий мир, подчиняется и описывается стандартными взаимосвязями, например в рамках схемы холодное — влажное, теплое — сухое, возникновение — уничтожение и т. п.

Подведем краткий итог. В исходных тезисах проблемного подхода утверждается, что постановка любой философской проблемы всегда является рациональным актом, философские концепции древнегреческих философов понимаются нами как рационалистические по преимуществу, и рациональность является специфической чертой построения досократиками своих философских концепций. В основании реконструкции досократических проблем и их решений лежит признание их первоначальной гносеологической ориентированности.

Несколько слов следует сказать о том, что мы понимаем под проблемами в рамках своего подхода. Под проблемой понимается ряд вопросов, поставленных в ходе познавательной деятельности, чье решение практически или теоретически актуально, а также ментальное затруднение, не имеющее однозначного решения.

Следующее положение, на котором мы остановимся, может показаться тривиальным, но на деле оно либо упускается из виду интерпретаторами, либо не кажется им важным. Следует различать проблемы, сформулированные исследователем античной философии и проблемы, поставленные и решаемые тем или иным греческим философом. То есть, говоря о проблемах «единое — многое» или «покой — движение», мы должны ясно понимать, что они сформулированы интерпретатором в качестве структурной базы исследования греческой философии. Таким способом легко задать некое центральное ядро, вокруг которого

располагались бы античные учения (и это своего рода альтернатива хронологическому видению греческой философии)<sup>1</sup>.

Однако если мы попытаемся воссоздать формулировки проблем, как они присутствовали в концепциях античных философов, у нас начнут возникать трудности. Дело в том, что, как правило, — и здесь снова сказывается особенность источниковой базы — отыскать или реконструировать то положение, которое принимал тот или иной философ античности в качестве исходной проблемы, мы очень часто не в состоянии. И не потому, что проблема не сохранилась, а потому, что ее отшлифованной, конкретной формулировки на данном этапе развития философии не существовало.

Сразу отметим, что этот факт является характерной особенностью досократической философии. С другой стороны, нам известны ответы древних авторов, и на основании этих ответов можно попытаться реконструировать саму исходную задачу. На этом этапе весьма важно помнить вышеупомянутую разницу и не смешивать проблемы, которые могут быть сформулированы интерпретаторами, и те, которые мог бы сформулировать античный философ.

Второе положение вытекает из первого. Приоритет отдается не реконструкции или уточнению исходной постановки или формулировки проблемы, а ее решению, к которым следует подходить на основании общего видения проблемы, учитывая при этом решения, предложенные современниками (в том числе и поздними современниками) философа, на основании которых условно можно сделать заключение о том, какова была проблема. Только так можно ясно очертить проблемное поле, не размывая границы проблем, но, напротив, уточняя их содержание.

Третье положение. Из соотношения формулировок проблем и их решений складываются две структурные составляющие проблемного подхода, которые задают принципиально различное отношение как к тем или иным концепциям с позиций их интерпретации, так и к результатам, к которым они приводят. Это, мы уже обращали на это внимание, историческая и логическая составляющие проблемного подхода. Если историческая отдает приоритет указанию на проблему, не стремясь облечь ее в форму четкой и аутентичной формулировки, работая преимущественно с комплексом исторических решений этой проблемы, то логическая составляющая, напротив, отдает приоритет отысканию либо заданию формулировок, обеспечивая исходный фундамент, набор

---

<sup>1</sup> Именно таково видение проблем в статье *Горан В. П.* Ионийская философия: опыт проблемного анализа // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2003. Т. 1. Вып. 1. С. 122–133.

проблем философии. Для реконструкции содержания доктрин досократиков более подходит историческая составляющая подхода.

Подведем итог. Если раннегреческая философия рассматривается, как правило, в свете преобладания онтологической проблематики, в рамках проблемного подхода мы на первое место выносим гносеологические проблемы и полагаем, что в основании концепций досократиков находится базовый познавательный метод и его обоснование, иными словами некоторое эпистемологическое содержание. Эта эпистемология может определяться как связь позиций «как познавать», и ответом на это вопрос будет конкретный познавательный метод, и «что вообще может быть познано таким образом», что, как правило, подразумевает познание вещей (сущего).

### **§ 3. Принципы аргументации в раннегреческой философии как обоснование рациональности их доктрин**

В предыдущем параграфе мы указали, что одной из наших целей является реконструкция раннегреческой философии как рациональной деятельности, и концепции раннегреческих философов мы понимаем как рациональные в своих основаниях. Под рациональностью, в свою очередь, мы пониманием не апеллируем к сверхъестественным силам, мистическому (непередаваемому) опыту, а доводы и аргументы, базирующиеся преимущественно на логических или эмпирических основаниях. Кроме того, речь далее пойдет о философском поиске или методе (*δίῳξις*), который также является рациональным в своей основе и также полагающимся на аргументы или доказательства. В таком случае, мы должны более содержательно пояснить основания, позволяющие считать концепции раннегреческих философов рациональными, поскольку такой рациональный характер досократических учений, и в целом их философский характер, часто ставится исследователями под сомнение. Эта позиция понятна: философия в этот период только начинает свою историю, и как таковые принципы философской деятельности и философский язык еще не сформированы и не сформулированы, философию в этот период действительно трудно точно отделить от других областей человеческой деятельности и культуры: искусства, религии и т. п. Все это влечет за собой разные оценки этого периода.

Досократическая философия часто понимается как иррациональная или даже иррациональная деятельность. В частности, Г. Парке и Д. Уормел полагают, что Парменид и Эмпедокл, но в первую очередь Гераклит,



используют «оракульный», мистический стиль изложения, чтобы выразить полученное ими откровение<sup>1</sup>. Также Ф. Корнфорд в ряде своих работ отмечает мистические тенденции в досократических учениях, особенно у Гераклита<sup>2</sup>. Сходной позиции придерживался В. Йегер<sup>3</sup>. Самым настойчивым сторонником иррационалистической трактовки досократической философии является П. Кингсли<sup>4</sup>. Он и ряд других исследователей стоят на той точке зрения, что не только мистические настроения у ранних греков, но и вся раннегреческая философия своими корнями уходит в восточные культуры и культы, что и определяет ее иррациональную природу<sup>5</sup>.

Что касается рациональных подходов к оценке деятельности досократиков, то следует отметить два главных подхода — *гипер*-критицистский и *гипо*-критицистский<sup>6</sup>. Первый можно сформулировать следующим образом: поскольку никто из досократиков, равно как никто из классических греческих философов, не ставил вопрос о подлинно научном методе, то и считать их философами нельзя, и вообще о подлинной философии можно говорить только в отношении доктрин, возникающих после научной революции XVI–XVII вв.<sup>7</sup> В рамках этого подхода досократики не считаются философами, на крайний случай обозначаются как прото-философы, и в любом случае их деятельность не может рассматриваться как подлинно философская. В целом эта позиция —

---

<sup>1</sup> Parke H. W., Wormell D. E. W. The Delphic Oracle. 2 vols. Vol. i: The History; Vol. ii: The Oracular Responses. Oxford: Blackwell, 1956. Vol. ii, p. xxxiv.

<sup>2</sup> См. например: Cornford F. M. From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation. New York, 1957. P. 184;

<sup>3</sup> Jeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures, 1936 / Transl. for The Gifford Lectures from the German manuscript by E. S. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1947. P. 121.

<sup>4</sup> Kingsey P. Ancient philosophy, mystery and magic: Empedocles and Pythagorean tradition. Oxford, 1997; Kingsey P. In the dark places of wisdom. Inverness, 1999.

<sup>5</sup> Возможности такой интерпретации и обоснования в пользу рациональности и автотонности раннегреческой философии по отношению к древнеиранской традиции подробно обсуждались нами в книге: Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетея, 2007.

<sup>6</sup> Здесь мы опираемся на точку зрения, изложенную П. Керд: Curd P. The Presocratics as Philosophers // Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? / Eds. André Laks, Claire Louguet. Cahiers de Philologie. Vol. 20 Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002. P. 116–120. Автор обозначает эти подходы соответственно как *гипер*-рациональный и *гипо*-рациональный, но мы отказались от такой терминологии в пользу приведенной выше, поскольку иначе создается впечатление, что речь идет о гипер- и гипо-рациональности самих досократиков, а это не так, и словом «рациональный» здесь обозначена исследовательская оценка досократического наследия. Наш вариант позволяет избежать смешивания досократического наследия и его критических оценок.

<sup>7</sup> Ibid. P. 118.

явный анахронизм. Другая — *гипо*-критицистская — опирается на тот факт, что классические греческие философы (например, Аристотель) полагали досократиков своими предшественниками, сходным образом оценивавшими философскую деятельность и решавшими те же философские проблемы (хотя и не слишком успешно)<sup>1</sup>. Этот подход ведет к «максимально рациональным и минимально поэтическим, мистическим и религиозным интеллектуальным проектам»<sup>2</sup>.

В дальнейшем мы будем придерживаться именно этой, *гипо*-критицистской, позиции, поскольку нас досократическая философия интересует не столько как культурный феномен, сколько как прототип или предшественница систематической философии, направленной на решение научных, эпистемологических и метафизических проблем. И хотя П. Керд справедливо полагает, что оба рациональных (а вернее критических) подхода представляют собой крайности (несмотря на смягченные установки последнего) и приемлемый способ рациональной оценки досократического наследия только должен быть выработан, мы все-таки считаем, что для наших целей и особенно в рамках проблемного похода *гипо*-критицистская позиция оказывается вполне приемлемой.

Итак, поскольку оценки досократической философии как рациональной не являются общепринятыми, представляется необходимым дать дополнительное обоснование этой точке зрения. На наш взгляд, нет лучшего способа сделать это, чем оценить степень рациональности самих досократических философов, для чего требуется проследить присутствие аргументации в раннегреческих доктринах, тем более что новый способ философского мышления, поиска, о котором мы намерены говорить, непосредственно связан именно с аргументацией исходных установок учения.

Вопрос доказательности и аргументированности тех или иных тезисов в текстах досократиков на сегодняшний день также остается открытым, в первую очередь, в силу специфики как самих досократических текстов, так свойственного им типа аргументации. Аргументированность предполагает развернутый стиль изложения, тогда как досократические фрагменты представляют собой скорее краткие, вырванные из контекста тезисы. Казалось бы, при таком положении дел продуктивнее было бы остановиться на анализе социальных предпосылок и мировоззренческих оснований, лежащих в основе того или иного философского учения, помещая на первый план его биографи-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 119.

<sup>2</sup> Ibid.

ческий и исторический контекст, как нередко и поступают историки философии. Но, с другой стороны, при таком подходе ускользает очень важный момент: неотъемлемой, главной и специфицирующей частью философского текста является аргументация, доказательность утверждений. Поэтому принципиальной задачей представляется и анализ аргументов, выдвигавшихся той или иной исторической эпохой в процессе решения той или иной проблемы, их структуры и теоретического контекста. А поскольку это так, то и анализ аргументов является именно философской задачей, задачей, которая не требует ничего, кроме философского же инструментария. Следовательно, вопросы, которыми историки философии неизбежно должны задаваться, анализируя философские работы, таковы: в обсуждение какой проблемы включился философ? достоверны ли его аргументы? связаны ли они с другими аргументами, выдвинутыми им самим или иными авторами? способствует аргументация нашему пониманию проблемы, ее решения или, напротив, затемняет ход рассуждения? не прибегает ли автор текста к софистическим уловкам? какие именно аргументы использует философ — прибегает к известным или формулирует собственные? Эти вопросы легко разрешимы, когда речь идет о полноценном трактате времен, например развитой схоластики или немецкой классической философии. Но когда речь заходит о периоде становления философии, ее первых шагах, то прежде всего мы вынуждены ответить на самый первый вопрос: прибегали ли вообще раннегреческие философы к аргументации, была ли свойственна их стилю философствования доказательность, использование рассуждений или, скажем, приемов дедукции или индукции?

Практически никогда в сохранившихся текстах (особенно это касается дозлеатовского периода) невозможно проследить все аргументационные шаги, а нередко и просто обнаружить какие-либо из них, особенно при беглом просмотре фрагментарных текстов. Отсюда и проистекают две точки зрения в освещении этого вопроса: сторонников наличия аргументации в раннегреческой философии, которых среди исследователей меньшинство, и ее противников, либо совершенно отвергающих аргументацию, сводя все к мистике или путанице в мыслях философа, либо признавая ее в крайне слабой, несостоятельной форме.

Первые, чью позицию мы разделяем, настаивают на том, что досократики действительно выдвигали аргументы, хотя и не всегда их можно текстуально проследить четко и последовательно. Аргументы, пусть даже они не зафиксированы текстуально, могут быть искусственно реконструированы из собрания фрагментов, а настаивать на существовании этих аргументов можно даже на том основании, что философ,

выдвигая ту или иную концепцию, теоретически мог защитить тем или иным способом свою точку зрения и основания для этого, пусть и не сами аргументы, в тексте присутствуют. При этом не важно, к каким именно аргументам он прибегал: к логическому рассуждению, доказательству от противного или даже аргументу от авторитета. Хотя, на наш взгляд, этот последний аргумент в наименьшей степени носит философский характер и вряд ли должен учитываться сторонниками первой позиции.

Другая точка зрения отрицает наличие аргументации в досократической философии, из чего следует, что досократики, выдвигая тезисы о том, каким, например, мир или человек должны быть, каковы должны быть моральные предпочтения философа или нормы поведения в обществе и т. п., высказывались догматически, фантазировали, попросту предъявляли свою точку зрения. Для такого способа выражения своей позиции наиболее подходит форма афоризмов, апофтегм, гном (наподобие изречений «семи мудрецов»), которые по определению не нуждаются в аргументации. Не нуждались они в аргументации и потому, что высказывали эти мысли «от себя», опираясь на собственный авторитет мудреца, для которого достаточно только установить, зафиксировать то или иное положение, при этом его авторитет уже сам по себе должен быть достаточным аргументом для принятия этой позиции. Но насколько такая позиция может называться подлинно философской? С обозначенной точкой зрения нам трудно согласиться хотя бы в силу того, что, во-первых, уже сами раннегреческие философы различали мнение и истину и выдвигали критерий для их различения — обоснованность, т. е. убедительность, а понятие *πειθώ* в значении убеждения или предъявления доводов занимает важное место уже в ряде досократических доктрин (ср. Парменид в В 2.4 DK); во-вторых, если бы философ не выдвигал никакой аргументации, то и назвать его философом мы не имеем права, ведь задача философии состоит в первую очередь в обосновании собственных позиций.

Чтобы прояснить свою точку зрения, обратимся к одной из схем Аристотеля, классифицирующих раннюю философию и предфилософию. Хотя и не все классификационные схемы Аристотеля, на наш взгляд, одинаково удачны и беспристрастны, эта, пусть и содержит одну из ловушек схематизации, присущих некоторым аристотелевским построениям, представляется привлекательной и полезной. Повсюду в своих сочинениях (в качестве примера можно обратиться к *Met.* 992b4; 1000a9, но это не единственные случаи) он различал два способа размышлений, т. е. делил всех философов на «теологов» и «фюсиологов». К первым принадлежали те (Аристотель называет их *θεολόγοι*), кто,

«облекая свои мудрствования в форму мифов» (*Met.* 1000a17–18), «писал о божественном», и они «размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились» (*Met.* 1000a9–10)<sup>1</sup>. Иными словами, их размышления, в сущности, выражают только личное мнение, лишенное приемлемого обоснования. Именно поэтому аргумент от авторитета — а характеристика, предлагаемая Аристотелем, вполне отвечает этому аргументу, который мы упоминали выше, — не следует относить к состоятельным философским аргументам. Ко второй группе, на первый взгляд, исходя из понятия, принадлежат размышляющие о природе (φυσιολόγοι), но это те, — по разъясняющему комментарию Аристотеля, — «кто, рассуждает, прибегая к доказательствам» (τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων) (*Met.* 1000a19).

Схема, на первый взгляд, проста и понятна, но ловушка здесь кроется в том, что, как, например, и в случае поиска Аристотелем первоначала в каждой досократической доктрине, схематизм в отношении объекта философских доктрин, обозначенных в названиях двух направлений, начинает пониматься исследователями буквально, исходя только из названий этих двух типов размышлений. При таком понимании все известные нам мыслители ранних времен, — и философы, и не только они<sup>2</sup>, — объектом своих доктрин должны полагать либо природу (в случае с φυσιολόγοι), либо божественное (θεολόγοι). Тогда дополнительное содержание в определениях, данных самим автором схемы, в расчет уже не принимается, о нем попросту забывают, стремясь уложить в прокрустово ложе учений «о природе» доктрины о богах и наоборот. При таком подходе к различению Аристотеля становится понятным, что Гераклит, будучи *фюсиологом*, своим основным объектом исследования должен был бы сделать природу, космос и все то, что у Аристотеля подпадает под интересы физики. Тем не менее, только редкий исследователь доктрины Гераклита не отмечает его несостоятельности в вопросах космологии и физики: например, его утверждение о том, что Солнце по ширине равно человеческой ступне, давно воспринимается как забав-

---

<sup>1</sup> Текст Аристотеля цитируется по изданию: *Аристотель*. Соч. в 4 т. / Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. Т. 1.

<sup>2</sup> Здесь подразумевается такое направление в греческой культуре как «предфилософия». Чтобы избежать споров, связанных с этим термином, скажем, что помимо философских, существовало множество других направлений — не только «до» философии (что в первую очередь слышится в слове «предфилософия»), но также «наряду», «помимо» и т. п., что также входит в объем данного понятия. Именно в таком, широком контексте мы и понимаем этот термин. Надо еще раз сказать, что терминология, различающая только «теологов» и «фюсиологов», понятая буквально, так же как и слово «предфилософия», сильно упрощает ситуацию, потому что имелись и другие объекты исследования «наряду» и «помимо» указанных.

ный анекдот, а не как серьезная натурфилософская концепция<sup>1</sup>. Те же самые затруднения вызывает и текст *фюсиолога* Парменида: попытки, отдавая дань стереотипам, отыскать в его обсуждении условий и возможностей мышления «философию природы» приводят к усмотрению самопротиворечивости в его доктрине. Иными словами, ценность этой аристотелевской схемы не в том, что она приписывает части досократиков интерес к природе, а другой части — к богам. Ясно, что акценты в этой схеме нужно смещать на комментирующие части, на содержание определения: либо позиция излагается в форме мифа, мнения, бездоказательно — таковы *теологи*, либо она доказательно обосновывается — таковы *фюсиологи*. Именно в этом и заключается ценность этой схемы: Аристотель безукоризненно распознал и указал главную отличительную черту становящейся философии — доказательность.

Рациональный характер досократических доктрин признается многими исследователями и нередко связывается с аргументацией. В частности, такова позиция Дж. Барнса, автора одного из немногих трудов по досократической аргументации. Он пишет: «Таким образом, говоря, что досократики были рациональными людьми, я имею в виду не более чем следующее: широкие и смелые теории, которые они выдвинули, были представлены не как заявление *ex cathedra*, в которое одни верят, а безбожники игнорируют, но как выводы из аргументов, как обоснованные предложения для разумных людей, чтобы над ними размышлять и их обсуждать»<sup>2</sup>. Барнс справедливо называет досократиков «отцами рациональной мысли», подчинившими «утверждение аргументу и догму логике», хотя он соглашается, что это, по-видимому, слабая форма рациональности. Звучат эти слова, при всей их положительной для раннегреческой аргументации оценке, в унисон с частным утверждением Я. Мансфельда, высказанным в отношении Гераклита, что у последнего нет ни серьезной аргументации, ни логики<sup>3</sup>. В целом, с этим утверждением нельзя не согласиться: вплоть до Парменида или даже Зенона Элейского мы вряд ли найдем *серьезную*, т. е. развернутую

---

<sup>1</sup> Мы не будем приводить массу авторитетных цитат по этому поводу, ограничимся только одной фразой, принадлежащей И. Д. Рожанскому: «То, что Гераклит не был ученым в духе Фалеса и Пифагора, явствует из его замечания, что ширина Солнца равно человеческой ступне. Естественнаучная (и математическая) проблематика была ему глубоко чужда» (Рожанский И. Д. Ранняя греческая философия // ФРГФ. С. 22).

<sup>2</sup> Barnes J. The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers. Ed. by Ted Honderich. London; New York: Routledge, 1982. First published in two volumes in 1979. P. 3.

<sup>3</sup> Mansfeld J. Myth, Science, Philosophy: a question of origins // Hypatia: Essays in Classics, Comparative, literature and philosophy presented to Hazel E. Barnes on her Seventieth Birthday (Boulder, Colo, 1985). W. M. Calder III, U. K. Goldsmith, and P. B. Kenevan (eds.). P. 64.

и обстоятельную аргументацию, ее просто не может быть в предшествующих текстах в силу отсутствия как широкого исторического, так и теоретического основания. Но отсутствие «серьезной аргументации» не означает отсутствие аргументации вообще, и без этих первых пробных шагов в этой области вряд ли бы мы когда-либо получили и серьезную теорию аргументации. Именно поэтому формы, в которых проявляет себя досократическая аргументация, ее историческое начало, и получают специальный интерес в рамках историко-философского анализа.

Исследование досократической аргументации имеет и еще один — частный — историко-философский интерес. Прежде мы говорили о том, что рациональный характер рассуждений влечет за собой и наличие аргументации в нем. Но и напротив, особенности стиля и характера аргументации в состоянии подтвердить рациональный характер учения того или иного мыслителя. Вообще, рациональность и аргументированность — понятия, в каком-то смысле неразрывные и взаимосвязанные, одно, как правило, подразумевается и другое: признав рациональный характер текстов, мы должны признать и их обоснованность, т. е. наличие в них аргументирующего содержания; и наоборот, аргументированное содержание однозначно указывает на рациональный характер рассуждения. Уместно заметить, что Гераклиту среди создателей досократических доктрин чаще всего отказывают в доказательности, хотя, разумеется, есть и сторонники того, что у Гераклита присутствует аргументация<sup>1</sup>. Но часто его персону у исследователей попадает в разряд тех, кто широко и активно использует только один аргумент — к собственному авторитету. Эта точка зрения представляется нам несостоятельной. Насколько можно судить по текстам Аристотеля, довольно бедных в отношении упоминающихся в них имен, Гераклит Эфесский принадлежал к тем, кто прибегал к доказательствам в своих рассуждениях, а это значит, что Аристотеля ни в коей мере не смутил знаменитый гераклитовский «стиль оракула», который часто играет злую шутку с Гераклитом. Именно благодаря «темности» стиля, присущего, по мнению многих, ряду его фрагментов, Гераклит в некоторых современных интерпретациях становится пророком, мистиком, сотером и т. п., а на этом основании, как правило, отрицается рациональный характер его философского учения. Для Аристотеля вопроса здесь не было: Гераклит принадлежал к тем, кто рассуждал доказательно, τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων. При этом, для

---

<sup>1</sup> Вопрос о рациональной аргументации у Гераклита обсуждался в статье: Камельзук Е. Н. Гераклит как рационалист: способ аргументации // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 1. С. 34–38 и более подробно в монографии: Barnes J. Op. Cit. и статье Granger H. Argumentation and Heraclitus' Book // OSAPh. 2004. № 26. P. 1–17.

нас важно, что в сохранившихся фрагментах Гераклита присутствуют обоснования и аргументы, или как минимум слова-связки логической структуры аргумента, и что одни положения выводимы из других.

Логическая связь предложений в рамках хода аргументации является характерной особенностью досократических текстов. Эта связь помимо прочего задается словами-связками, задающими либо посылку, либо следствие. Можно отметить следующие слова, присутствующие во фрагментах раннегреческих философов: γάρ и ὅτε, передающее смысл обоснования или пояснения («ведь», «так как», «ибо», «же»), τοίνυν, указывающее на вывод или противопоставление («итак», «поэтому», «но», «однако»), οὖν со смыслом уверенности в выводе, следствия («конечно», «действительно», «так вот», «итак», «следовательно»), χρῆν («необходимо»), νῦν δέ («в самом деле», «к тому же»)<sup>1</sup>. Особенностью раннегреческих текстов оказывается то, что не обязательно компоненты рассуждения могут быть составлены в цельное последовательное рассуждение; часто о том, что то или иное высказывание является частью рассуждения, позволяют судить только приведенные выше слова, выполняющие роль индикаторов логической зависимости не только внутри одного предложения, но и между разными высказываниями. Тем самым, не имея в наличии полного текста, а только предложения со словами-указателями логической связи, можно судить о том, что аргументация имела место в исходном тексте, а имея такие индикаторы, вполне можно реконструировать и саму аргументацию. В частности, слово γάρ во фрагментах Парменида встречается тридцать два раза, что может свидетельствовать не столько о том, что это художественная поэма, а скорее о том, что мы имеем дело с развернутым в некоторой мере рассуждением, аргументирующим ту или иную позицию. На этих же основаниях можно утверждать, что у Гераклита имелась определенная концепция, которую он отстаивал не догматически или авторитарно, и не мистическими средствами, а посредством аргументации.

Итак, мы видим, что имеются определенные исторические основания для признания того факта, что аргументация имела место в раннегреческих философских доктринах. Следовательно, необходимо понять, в каком виде мы можем отыскать и представить принципы аргументации в досократических текстах, в общих чертах постараться определить, как идет формирование оснований для будущей теории аргумента-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Granger H. Argumentation and Heraclitus' Book* // OSAPh. 2004. № 26. P. 1–17; Mourelatos, *Route*; *Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Bristol Classical Press, 1987. P. 421 ff.



ции, обнаружить зачатки которой в трудах Платона и Аристотеля уже не представляет труда.

Отыскать базовые, лежащие в основе любых положений или рассуждений, принципы в раннегреческой спекулятивной мысли, представленной как в литературе, так и в исторических или философских фрагментах, не так сложно, — они очевидны. Очевидны они, поскольку таковы принципы человеческого мышления вообще: то, что мы видим, наблюдаем, анализируем либо удивительно похоже, либо удивительно не похоже одно на другое. Раннегреческая мысль, разумеется, не исключение, и поэтому, формулируя теории или давая какие-либо объяснения событиям, фактам, отношениям, греки прибегали к тем же самым принципам. Так, в основе большинства рассуждений будут лежать либо классификация или объяснение объекта по его принадлежности к одному из противоположных принципов, и такой логический тип можно назвать полярностью<sup>1</sup>, либо объект задается или объясняется через связь или сходство с чем-нибудь еще, и такой принцип именуется аналогией. Несмотря на внешнюю очевидность такого деления, впервые его типологизировал и обратил внимание на его значимость для формулировки научных теорий и возникновения научного мышления Дж. Ллойд в работе "Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought"<sup>2</sup>, изданной в 1922 г. в Бристоле и многократно переиздававшейся, что только подтверждает ее значимость для современных исследований аргументации. Согласно точке зрения Ллойда, эти два принципа — полярность и аналогия — берут на себя роль неформальной логики в примитивном или архаическом мышлении вообще, а конкретно в Греции — вплоть до Аристотеля, предложившего принципиально иную логическую систему, которая, тем не менее, базируется также на различении этих принципов и обобщении способов их использования в рассуждениях или аргументации<sup>3</sup>.

Мы не будем здесь подробно рассматривать методологию и текстовую базу для выделения именно этих двух типов, думается, что Дж. Ллойд прекрасно проделал эту работу и не согласиться с ним в его выводах

---

<sup>1</sup> Мы сохраняем терминологию Ллойда для обозначения этого типа аргументации. Термин «полярность» представляется нам крайне удачным и эффективным в силу своей многозначности, поскольку включает в себя и методы, подразумевающие разбиение надвое, как, например, в диалексисе, контражность или конрадикторность, разнесенность по различным полюсам, разнознаковость утверждений, анализ противоположных ходов мысли и т. п.

<sup>2</sup> *Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought.* Bristol Classical Press, 1987.

<sup>3</sup> *Lloyd G. E. R. Op. Cit.* P. 6–7.

трудно. Свою же задачу мы видим в том, чтобы, вполне соглашаясь с выделением этих двух исторических типов, рассмотреть прежде всего полярность как тип аргументации, в какой мере она может иметь отношение к аргументации, т. е. какие из видов и способов аргументации можно отнести именно к этому типу, не претендуя на создание полного списка, и кроме того, показать, что наиболее яркие образцы использования полярности в аргументации Платоном или Аристотелем уже встречаются в раннегреческой философии. Мы останавливаемся в первую очередь на полярности, поскольку в дальнейшем именно примеры рассуждений, в основании которых лежит полярность, станут главным объектом нашего внимания.

Первый тип древнегреческой аргументации — полярность — понятен и очевиден любому, кто пусть даже бегло знаком с греческой мыслью. Она проявляет себя и в парном делении богов у Гесиода, и в теории элементов или стихий (огонь, воздух, вода, земля или горячее, холодное, влажное, сухое; в философии с таким делением мы впервые сталкиваемся в доктрине Анаксимандра). Эта же теория стихий положена в основу греческой медицины школой Гиппократов. Еще один пример полярности — знаменитая таблица противоположностей у пифагорейцев и учение о противоположностях у Гераклита. Это и космологический принцип в различении верха и низа, центра и периферии; «путь есть» и «путь не-есть» Парменида<sup>1</sup>; мир бытия и мир становления у Платона. Список этих примеров можно расширить. По нашему мнению, сам принцип полярности восходит к бинарным отношениям как в логике архаического мышления, так и в логике социальных отношений<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Пути Парменида мы понимаем как два способа познания — правомерный и недопустимый, а не как соответствующие разделы его поэмы (особенно это касается противопоставления «Пути Истины» и «Пути Мнения»). Обозначенные способы познания будут рассматриваться нами специально и подробно в соответствующих разделах книги. В целом путь поиска сущего у Парменида мы охарактеризуем в § 4 Главы II, а вопрос о соотношении этих путей и возможностей познания посвящена IV глава книги.

<sup>2</sup> Бинарные принципы, лежащие в основе человеческого мышления и социального существования многократно описаны в научной литературе, в первую очередь при анализе структур первобытного мифологического мышления. Среди западных исследователей в первую очередь следует назвать К. Леви-Стросса, во многих своих трудах подробно анализировавшего бинарные отношения (прежде всего, это «Структурная антропология» (*Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*, P., 1958) и четыре тома «Мифологик» (*Леви-Стросс К. Мифологик* / В 4 т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999–2000 (1964–1971)). Среди отечественных исследователей пионером этого вопроса можно назвать А. М. Золотарева (*Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология*. М.: Наука, 1964; основную идею этой книги он вынашивал еще до Великой Отечественной войны). Также следует упомянуть труды Вяч. Вс. Иванова (например, *Иванов Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических кос-*

В греческом спекулятивном мышлении, по мнению Ллойда (разумеется, он не единственный, кто придерживается этой позиции), существует множество различных теорий противоположностей, которые типологически восходят либо к физическим доктринам, таким, как теории соотношения физических элементов, либо к дофилософским мифам и раннефилософским космологиям, т. е. существует некая, как он говорит, «символическая дуалистическая классификация феноменов, которая полностью описывает весь спектр реальности»<sup>1</sup>. Основания же для такой дуалистической доктрины находили объяснение уже у самих греков: Ллойд цитирует Аристотеля, который приписывает это объяснение Алкмеону, что «части человеческого тела преимущественно парные»<sup>2</sup>.

Что стоит за фразой «символическая дуалистическая классификация феноменов»? Как нам кажется, использование языка противоположностей весьма эффективно для предфилософского мышления и в том случае, если он описывает не абстрактные понятия, а сами вещи, когда каждое слово соответствует именно этой вещи и никакой другой, и когда каждая вещь является именно этой вещью и никакой другой. Такой порядок характерен для мифологического сознания, этим же можно объяснить персонификацию определенных качеств, событий или фактов, так, чтобы конкретный набор характеристик указывал на конкретную вещь. Все вещи, силы, персонажи при таком взгляде на мир действуют в конкретном физическом пространстве, а мир, который описывается, — это конкретный мир, мир вещей, а не универсалий. Согласно концепции А. Мурелатоса, мир, который знаем мы, — это мир качеств, классов и отношений, т. е. таких сущностей, которые не указывают на мир прямо; это своего рода мир, оформленный через отвлеченные понятия, «*логос*-оформленный мир»<sup>3</sup>. Такое понимание мира формирует философия, и переход к нему был своего рода революцией, инициированной Гераклитом и Парменидом и реализованной Платоном и Аристотелем: именно они совершили перевод интереса с конкретных вещей на *логос* — структуры мышления и отношения, реализуемые в речи. Что же касается дофилософского видения мира, в нем все вещи будут действовать в одном физическом плане, при этом часть вещей

---

могоний // Советская археология. 1968. № 4. С. 276–287; Иванов Вяз. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. 1971. М., 1972. С. 206–236) и труды советской семиотической школы в целом.

<sup>1</sup> Lloyd G. E. R. Op. Cit. P. 85.

<sup>2</sup> Ibid. P. 16.

<sup>3</sup> Mourelatos A. Heraclitus, Parmenides, And Naïve Metaphysics of Things // The Route of Parmenides. P. 299.

нейтральна одна к другой, а часть — несовместима, не взаимозаменяема, противоположна. При этом они могут последовательно сменять друг друга, находясь в каких-либо отношениях одна к другой, например суша и вода, день и ночь. Такую картину мира А. Мурелатос описывает концепцией «наивной метафизики вещей»<sup>1</sup>. На феноменальном уровне мы не испытываем проблем с описанием противоположностей: там где суша, — там не вода, там, где ночь, — там не день. Точное описание этой ситуации находим у Гесиода:

750      Сын Иапета пред ними бескрайне широкое небо  
На голове и на дланях, не зная усталости, держит  
В месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая  
Медный порог, меж собою они перебросятся словом —  
И разойдутся; один поспешает наружу, другой же  
Внутрь в это время нисходит: совместно обоих не видит  
Дом никогда их под кровлей своею, но вечно вне дома  
Землю обходит один, а другой остается в жилище  
И ожидает прихода его, чтоб в дорогу пуститься<sup>2</sup>.

Трудности в отношении полярных качеств начинаются, если мы переводим дискурс о противоположностях с дескриптивных задач феноменального (от *грек.* τὸ φαίνμενον — кажущееся, чувственно данное) мира в область мышления или слов. Например, у Гераклита противоположности не описывают конкретные факты мира, для него это слова, или даже понятия, имеющие как явные, так и скрытые значения. Т. е., если для наивной метафизики вещей каждое одно слово характеризует только одно, именно это конкретное явление, то для Гераклита одно слово влечет за собой часто произвольный набор значений. Гераклит запускает некую языковую игру, основанную на неоднозначности слов и эквивоках. Например, изречение «путь вверх-вниз один и тот же» (3 Mch)<sup>3</sup>: для феноменального мира различия очевидны и потому приведенное выше утверждение производит впечатление парадоксального, но как только мы переходим из феноменального мира в умопостижимый, то становится понятно, что в мире слов, понятий, мышления мы в качестве пути будем иметь дело с отрезком АВ, тождественном самому себе, это будет путь сам по себе, лишенный каких-либо различий. Или еще один фрагмент (43 Mch), имеющий прямое отношение к процитированному выше отрывку из Гесиода: «Учитель большинства — Гесиод:

<sup>1</sup> Mourelatos A. Op. Cit. P. 301, 303.

<sup>2</sup> Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. ст. В. Н. Ярхо; комм. О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 43.

<sup>3</sup> В этом параграфе все фрагменты раннегреческих философов, если не оговорено специально, цитируются по ФРГФ.

про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал [даже] дня и ночи! Ведь они суть одно». Опять-таки, в феноменальном мире различия между ними очевидны, но вот в мире общих понятий и день и ночь — это часть суток, и различия между этими частями немыслимы. Аналогичный пример дает фрагмент 59 Мсh: «Один день равен всякому». В отношении к нему наиболее интересен комментарий Сенеки, который и цитирует данный фрагмент. Сенека, ссылаясь на различных толкователей, показывает, что Гераклит прав, поскольку любой день — это время, равное двадцати часам<sup>1</sup>, поэтому, если мы проживаем день как феноменальное явление, он отличается от любого другого, если же понимаем день как понятие, то различия между понятиями «день» и «день» невозможны, — эти понятия тождественны.

Парменид, в отличие от Гераклита, не пытался говорить загадками: вся область сущего разделена на уже знакомый нам мир вещей (где царит мнение) и абсолютно новый в концептуальном плане мир ума (истинный мир). Если идти путем мнения, по Пармениду мы, подчиняясь логике наивной метафизики вещей, остаемся в рамках привычной картины мира вещей, где «все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью, обоими поровну» (В 9 DK), а в мире ума мы можем оперировать только одним понятием, максимально общим для всех имеющихся вещей, максимально обобщенно описывающим весь феноменальный мир, это — сущее, «то, что есть». При такой постановке вопроса мы не только не в состоянии помыслить какую-либо противоположность, у нас нет даже права сформулировать отрицательные суждения.

Таким образом, становится понятно, что отношения полярности — это не только специфическая черта древнегреческого дофилософского мышления, но это и предмет философских споров, и являясь таковым, полярность активно используется в качестве познавательного метода и метода аргументации в том числе.

В аргументации полярность может представляться разными средствами. Рассмотрим некоторые из них. В современных терминах, восходящих к теории Аристотеля, отношение полярности может быть сведено к контрдикторным, контрарным и субконтрарным отношениям, которые сам Аристотель называл видами противолежашего, которые формулируются им в соответствии с законом противоречия и законом исключенного третьего.

Надо сказать, что эти отношения (разумеется, вне какой бы то ни было логической теории и терминологии) усматривались и не смешивались уже некоторыми раннегреческими философами в рамках их аргументации.

---

<sup>1</sup> ФРГФ. С. 226.

В частности, различие этих отношений наиболее интересным образом проявляется в доктрине противоположностей Гераклита. Например, во фрагменте 25 Mch Гераклит прибегает к демонстрации контрадикторных отношений. Чтобы показать всю множественность типов взаимосвязи всего существующего, он завершает пассаж примером контрарных отношений: «сочетаются целые и нецелые, собирающееся вместе и расходящееся в разные стороны, созвучное и несозвучное, из всего — одно, и из одного — все» (συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾱίδον διᾱίδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα)<sup>1</sup>.

Не все фрагменты Гераклита, связанные с доктриной противоположностей, содержат в себе загадку, которую следует решать читателям. В ряде случаев фрагменты донесли до нас и соответствующие аргументы, которые философ использует, чтобы подтвердить свою мысль. В частности, 35 Mch: «Море — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — не годная для питья и губительная», содержит обоснование, почему (или по отношению к чему) морская вода может быть чистейшей и грязнейшей, и данная аргументация сразу снимает все вопросы к посылке. В качестве примера приведем еще один, довольно трудный для интерпретации фрагмент, но который также содержит аргументирующую часть в посылке, 47 Mch: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают». Не исключено, что большая часть высказываний Гераклита относительно взаимоотношения противоположностей, в которых при желании можно усмотреть противоречие или путаницу, точно так же, как и приведенные фрагменты, имели продолжение в виде аргументации, проясняющей исходную мысль.

Перечень противоположностей, к которым прибегает Гераклит, достаточно обширный, но нам здесь интересен, главным образом, вопрос об их отношении к закону противоречия. Дело в том, что Аристотель часто обращает внимание на те положения Гераклита, в которых он якобы нарушает закон противоречия, хотя абсолютной уверенности у Аристотеля на этот счет, как правило, нет, чаще он делает предположение, чем настаивает на такой точке зрения<sup>2</sup>.

По мнению Ллойда, Гераклит в тех фрагментах, где он обращается к контрарным противоположностям, берет эти противоположности

---

<sup>1</sup> Греческий текст фрагментов Гераклита приводится по изданию: Marcovich, *Heraclitus*. Перевод на русский сделан с учетом перевода М. Марковича.

<sup>2</sup> См. *Met.* 1005b 20–30, 1011b 30–35, 1062a 30–1062b 15; *Phys.* 185b 19–27; *De caelo* 279b 14–17; *Top.* 159b 29–32. Содержательное обсуждение точки зрения Аристотеля по вопросу нарушения закона противоречия Гераклитом см.: Barnes J. *Op. Cit.* P. 52–54; Graham D. W. *Heraclitus' criticism of Ionian philosophy* // *OSAPh.* Vol. XV. 1997. P. 1–50.

всегда в разных отношениях, а не в одном и том же, как кажется Аристотелю, и той же точки зрения придерживается Грэхем<sup>1</sup>. Вернемся к фрагменту 33 Mch: «Путь вверх-вниз один и тот же». На первый взгляд, здесь утверждается, что одна и та же дорога ведет в противоположных направлениях, из чего будет следовать вывод о нарушении закона противоречия. Есть наиболее простой способ вывести Гераклита из-под огня критики: устранить буквальную трактовку и сказать, что Гераклит в такого рода фрагментах выражается метафорически, сознательно нарушая логику. Но даже при буквальном прочтении (а нам такой способ все-таки ближе), развернув смысл высказывания, видно, что имеется в виду: дорога «вверх» ведет в одном направлении, дорога «вниз» ведет в другом направлении, пусть даже под этими дорогами подразумевается «один и тот же» отрезок пути из пункта А в пункт В, т. е. закон противоречия не нарушен. Таким образом, видно, что пусть не на теоретическом уровне, но ряд проблем, связанных с вопросом о соотношении противоположностей, выявлен, и говорить о доктрине тождества противоположностей, т. е. о сознательном и концептуальном нарушении Гераклитом закона противоречия, представляется затруднительным. Важно отметить один момент в этой связи: законы мышления или логики — закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего — играют не последнюю роль в аргументации, а если нарушаются, то все рассуждение становится несостоятельным. Приведенный пример наглядно демонстрирует соотнесенность рассуждений с упомянутыми законами, хотя на исследуемом этапе развития философии они скорее представляют собой требования здравого смысла, чем четко оформленные требования логики.

Другим распространенным случаем использования полярности как способа аргументации можно назвать дихотомию или *διαίρεσις* (διαίρεσις), которая в качестве одного из методов диалектики активно применялась Платоном, например, в диалогах «Софист» и «Политик». Действительно, дихотомия чаще всего понимается как метод исследования. «Главная черта такого (дихотомического. — М. В.) деления заключается в *последовательном нарастании конкретности* искомого понятия»<sup>2</sup>. Но как исследовательский метод, по мнению А. Ф. Лосева, дихотомия перегружена и неудобна: «В сущности, нам неизвестно, почему в данном роде выделяется именно данный вид, а не какой-нибудь другой... Очевидно, уже на стадии использования самого первого вида

<sup>1</sup> Lloyd G. E. R. Op. Cit. P. 100–102; Graham D. W. Op. cit. P. 8–10.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Примечания к диалогу «Софист» // Платон. Собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. II. С. 487.

мы должны ясно себе представлять то конечное определение, к которому мы должны прийти. И поэтому дихотомия в “Софисте” является не столько методом исследования, сколько *методом изложения*»<sup>1</sup>. Т. е. дихотомия сводится к аргументационному приему, убеждающему собеседника в верности принятого определения и тем самым как способ аргументации она оказывается более действенной и плодотворной, чем как самостоятельный метод исследования.

Дихотомия также может быть сведена к контрадикторным и контрарным отношениям, поскольку в радикальной форме может либо подчеркивать несовместимость полюсов или выделение предпочтительных полюсов, т. е. подчеркивая логическое противоречие, либо в слабой форме, которая исключает логическое противоречие, но допускает тем самым наличие промежуточных вариантов, которые будут работать как альтернативные для того или другого полюса (и в таком случае не будет являться и дихотомией).

Надо сказать, что как прием в рассуждении (в отличие от метода) дихотомия начинает использоваться достаточно рано. Тот же прием, который можно свести к дихотомии, обнаруживается в следующих фрагментах Гераклита: 90 Mch: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает», 91 Mch: «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым», 60 Mch: «Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь». Но наиболее успешно гераклитовская дихотомия реализуется в рамках аналогии, а не полярности, как, например, во фрагменте 36 Mch: «сви- ньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой», 37 Mch: «ослы солому предпочли бы золоту», и особенно в тех случаях, когда Гераклит прибегает к отношениям пропорции, например, 92 Mch: «взрослый муж слышит глупым у бога, как ребенок — у взрослого мужа».

Оригинальность и удачность как самого приема, так и используемого примера позволили этому фрагменту сохраниться в традиции. Упоминая Гераклита, пишет Платон: «И разве Гераклит, на которого ты ссылаешься, не говорит то же самое, что-де мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной и в мудрости, и в красоте, и во всем прочем? Не признать ли нам, Гиппий, что прекраснейшая девушка безобразна по сравнению с родом богов?» (*Hipp. Maj.* 289 b<sup>3</sup>); эту же мысль передает Плотин: «Прекраснейшая из обезьян, — говорит [Платон], — безобразна в сравнении с другим родом» (VI, 3 [44], 11, 22 H.-S.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 487–488.

<sup>2</sup> Оба пассажа цитируются по ФРГФ.



Классический же случай использования дихотомии в ранней греческой философии мы находим в формулировках апорий. Например, одна из апорий Зенона даже озаглавлена как «Дихотомия». Поскольку речь зашла об апориях и элеатах, то нельзя обойти стороной еще один способ использования полярности: в форме доказательства «от противного». Вообще теория аргументации признает только четыре способа доказательства: индуктивное, дедуктивное, прямое и косвенное. В целом доказательство — это такой способ аргументации, когда используется демонстративное рассуждение (например, дедуктивные умозаключения, аналогии), но направление этого рассуждения может быть прямым и косвенным. Специально подчеркнем, что все эти способы используются в философском поиске или методе  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  /  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ , рассмотрению становления которого посвящена настоящая работа.

Итак, Зенон использовал косвенный метод рассуждения. Вопрос о том, кто изобрел этот способ доказательства, на сегодняшний день открыт. Имеются гипотезы относительно использования этого способа пифагорейцами, греческими математиками вообще и элеатами. Имеется позиция, что доказательство «от противного» сначала возникло в философии и только затем стало использоваться в математике. Впервые строго описывает принцип такого доказательства Аристотель во «Второй Аналитике», причем для него не только это, но и остальные, обсуждаемые в книге, виды доказательств берутся в первую очередь в философском (логическом) отношении, а не математическом.

Наверное, наиболее сильный резонанс в этой области получила концепция А. Сабо, который полагает, что не только доказательство «от противного», но и вся «чистая» математика берет начало от элейской философии, которой он приписывает поистине революционное значение в греческом мышлении<sup>1</sup>. А. Сабо полагает, что любые доказательства изначально носили характер наглядной демонстрации, и только в том случае, если этот способ был невозможен или по каким-то причинам его не желали использовать, то прибегали к непрямым, косвенным доказательствам. Разумеется, у концепции Сабо имеются и сторонни-

---

<sup>1</sup> Szabó Á. Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest, Akadémiai Kiadó — München-Wien, Oldenbourg Verlag. 1969. Имеется издание книги на английском языке: The Beginnings of Greek Mathematics. Budapest, Akadémiai Kiadó — Dordrecht, Reidel Publishing Company. 1978. Обсуждение концепции Сабо см. в: Гайденко П. П. История греческой философии в ее связи с наукой / Учеб. пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000; Kutrovátz G. Philosophical Origins in Mathematics? Árpád Szabó Revisited [Электронный документ] // 13th Novembertagung on the History of Mathematics. Frankfurt, 31.10–3.11.2002. URL: <http://hps.elte.hu/~kutrovatz/frankfurt.pdf> (дата обращения 22.07.2011).

ки, и критики<sup>1</sup>, тем не менее, мы на стороне Сабо в том, что касается косвенных доказательств, если рассматривать их как доказательства в философии: надежно текстуально зафиксировать не прямое доказательство, или доказательство через сведение к абсурду, можно в первую очередь во фрагментах Зенона Элейского. Кроме того, с учетом некоторых реконструкций хода доказательства, такой тип демонстративного рассуждения можно найти у Парменида. Первые пятьдесят строк фрагмента В 8 DK, по сути дела, представляют собой доказательство (по выражению самого Парменида — ἔλεγχον или πίστις ἀληθής), в ходе которого он использует два типа аргументации: не прямое доказательство (сведение к абсурду) и демонстрацию регресса в бесконечность<sup>2</sup>, т. е. те самые способы, которые не только возникли в элейской школе, как доказывает Сабо, но и активно там применялись.

Таким образом, мы рассмотрели один из двух типов аргументации, которые встречаются в раннегреческой философии, — полярность<sup>3</sup>. В рамках этого типа объекты классифицируются по принадлежности к одному из противоположных принципов. Сам этот тип исторически связан как с основаниями человеческого мышления, так и со структурой архаических обществ. Полярность была характерной чертой в первую очередь дофилософских представлений и играла главную роль в дескрипциях мира, свойственных мифологическому сознанию. Философия, совершая свои первые шаги, не отказывается от полярности. Напротив, первые философы активно прибегают к ней, причем не только как к структуре, описывающей организацию космоса, но как к методологическому основанию для построения философских спекуляций и аргументации. Так, проблемы контрарных и контрадикторных отношений, эксплицитно заявленные Аристотелем, просматриваются уже в доктрине Гераклита о противоположностях, и, вопреки распро-

---

<sup>1</sup> В частности, Л. Я. Жмудь полагает, что заимствование доказательства от противного шло в другом направлении: из математики, где оно было более успешным в плане неопровержимости и убедительности, — в философию, где имело весьма скромные успехи (Жмудь Л. Я. Почему античная философия так (не) любила науку, а наука была к ней так холодна? // Мысль: Журнал Петербург. философ. общества. Т. 10. Вып. 2. 2010. С. 29).

<sup>2</sup> Mourelatos, *Route*. P. 99.

<sup>3</sup> Другой тип — аналогия — остался за пределами нашего рассмотрения, поскольку своей целью мы ставили не уточнение содержания типов аргументации, а демонстрацию наличия аргументации в раннегреческих доктринах, для чего, по нашему мнению, вполне достаточно одного примера. Кроме того, именно приемам и концепциям, базирующимся — как у Гераклита, так и у Парменида — на полярности, мы намерены уделить значительное внимание. За уточнением содержания аналогии как типа аргументации можно обратиться к книге Lloyd G. E. R. Op. cit.

страненному мнению, эфесец не нарушает закон противоречия, что заставляет признать его аргументацию корректной. В качестве принципа и метода рассуждения раннегреческая философия активно прибегает к дихотомии, которая используется Парменидом и Зеноном в косвенном доказательстве (с применением в качестве аргументов сведения к абсурду и демонстрации регресса в бесконечность), изобретение которого приписывается элеатам.

Итак, определив методологические принципы и обосновав, что исходная для раннегреческой философии проблема носит не онтологический, а эпистемологический характер с главным вопросом «как познавать», ответом на который будет конкретный познавательный метод — метод философского или эпистемического поиска. Перейдем теперь непосредственно к его исторической реконструкции.

## Глава II

### СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА: АРХАИЧЕСКАЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЦИЯ

#### § 1. Интерпретация знаков в архаической культуре Древней Греции и ее роль в становлении δῖζησις

Концепция поиска или исследования, как мы могли видеть, возникает в научных текстах IV в. до н. э. Но очевидно, что само слово существовало в греческом языке и прежде. Поэтому необходимо установить его историческое и понятийное окружение, что помогло бы нам понять, когда понятие «поиска» начинает приобретать свои значения. Для этих целей нужно обратиться к свидетельствам об употреблении этого понятия в архаическую эпоху.

Для архаического или мифологического мышления поиск — это своего рода символический образ охоты, выслеживания, и элементарными знаками оказываются следы, что отражено и в русском слове «исследование». Такие следы, оставленные дикими зверями или потерявшимися домашними животными, в тех информационных условиях были практически единственным средством отыскать желаемое. Вероятно, отсюда и универсализация опоры на знаки в любом поиске, «охоте» не только на дичь, но и на знания. Отсюда и мифологические сюжеты о том, что единственный возможный способ поставить в тупик героя — задать ему такую задачу, с которой невозможно справиться. Именно так, например, реализуется известный сказочный сюжет «Пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю, что», призванный лишить героя любых возможных ориентиров, знаков, что делает выполнение задания невозможным, во всяком случае, без вмешательства сверхъестественных сил.

Очевидно, тот же принцип поиска информации о мире, о судьбе, о будущем реализуется и в культуре архаической Греции. В данном параграфе мы намерены сказать о том, какова роль знаков в архаической культуре, что выступает в качестве таких знаков, как в архаике трансформируется представление о знаках с развитием δῖζησις.

В древнегреческом языке «знак» или «сигнал» передается словом σῆμα. Его этимология, как и некоторых других архаичных слов на -μα, остается неясной, но его часто возводят к индоевропейским аналогам, которые обнаруживаются в санскрите, например dhyā-man «мышление, мысль, способность мыслить», восходящее к глаголу dhyati «мыслить»<sup>1</sup>. Наиболее известный современный аналог — слово, восходящее к тому же корню -dhyā- — dhyāna, «дхьяна», «сосредоточенное размышление». При этом хотя и имеется морфологическое сходство между этими двумя формами, восходящими к единому образцу в праязыке, указывающее на единый смысловой контекст «внутреннего видения», то на уровне значений этих слов появляются существенные затруднения: внутреннее видение или ментальное видение не столь очевидно в слове «знак», как в слове «мышление». В классический период философии значение «мышления», «ума» берет на себя слово νοῦς, но ему трудно приписать такое значение в период архаики вплоть до становления доктрины Парменида. Тем не менее, именно нус и является тем опосредующим звеном, которое способно связать знаки и мышление.

Если на уровне морфологии данных слов в древнегреческом языке эта связь не видна, то семантическое поле хорошо ее демонстрирует. Реализация этой связи осуществляется через νόος<sup>2</sup>, как он понимался и в архаической культуре, и в архаической философии. Любой знак — если он воспринимается *как знак* — мгновенно запускает ментальную активность, поскольку он либо замечается, отмечается, схватывается чувствами и т. п. — а это и есть те функции, которые специфически осуществляет νόος, либо требует понимания или распознавания (ἀναγινώσκω — от γινώσκω, «узнавать, познавать»)<sup>3</sup>. Связь семантики σῆμα и семантики мышления как νόος в греческой архаической поэзии подробно рассматривает Г. Надь<sup>4</sup>. На примере «Одиссеи», «Гомеровых гимнов» и других текстов он показывает, что оба значения — и *схватывание* знаков, и их *распознавание* — могут быть выражены одним глаголом νοέω. Это дает повод предположить, что уже в архаический период данный глагол принимает значение не только чувственного схватывания, созерцательного и интуитивного познания, но и включает те элементы, которые позже позволяют говорить об узнавании, понима-

<sup>1</sup> Chantraine. P-Y. T. IV-1. P. 998.

<sup>2</sup> Здесь νοῦς и νόος также различаются в зависимости от диалектов — аттический и ионийский вариант, в зависимости от исторического периода.

<sup>3</sup> О связи νοέω и γινώσκω см. Leshy J. H. Perceiving and Knowing in the «Iliad» and «Odyssey» // Phronesis, 1981. Vol. 26, No. 1, pp. 2–24. P. 12.

<sup>4</sup> Nagy G. Greek Mythology and Poetics. Cornell University Press, 1990. P. 202–222.

нии, закладывая основания для представления о *ноэтическом* знании как логическом и умозрительном.

Имеется еще одно специфическое значение слова  $\sigma\eta\mu\alpha$ , на первый взгляд неожиданное, — «могильный камень», «памятник на могиле», «гробница» или «могила». Но такое значение также вполне понятно:  $\sigma\eta\mu\alpha$  призван помочь вспомнить умершего, который покоится в могиле (царя, героя), обозначая его или указывая на него. В этом значении  $\sigma\eta\mu\alpha$  тоже имеет определенную связь с ментальной активностью, но теперь эта связь выступает как память ( $\mu\epsilon\mu\eta\sigma\kappa\omega$ ). Что любопытно, сам умерший, согласно греческим мифологическим представлениям, попав в Аид и напившись из реки забвения, свою память о себе и своих деяниях теряет и единственной связью его с миром живых и заместителем его памяти — памяти о его жизни и деяниях — остается знак на могиле.

Замещение дериватами  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  слов со значением понимания или распознавания можно было бы попытаться объяснить через родственные индоевропейские корни в этих словах, и ряд авторов действительно признает, что оба слова могут быть возведены к единому корню, но этот вопрос по-прежнему остается открытым, и кроме того, ни один из двух наиболее известных этимологических словарей греческого языка — Х. Фриска и П. Шантрена<sup>1</sup> — не дают никаких указаний на этот счет. Что касается связи  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  и  $\sigma\eta\mu\alpha$ , то хотя ее и невозможно проследить на уровне морфологии, весьма оригинальную трактовку семантики  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  в архаической традиции предлагает Д. Фрейм<sup>2</sup>, чья концепция позволяет увязать в единую систему  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  и  $\sigma\eta\mu\alpha$  посредством связи между ментальными способностями и возвращением из мертвых. По мнению Фрейма,  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  восходит к индоевропейскому корню \*nes-, «возвращение к свету и жизни», к тому же корню относится  $\nu\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$ , «отправляться, идти» и  $\nu\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ , «возвращение», более того, Фрейм подчеркивает, что  $\nu\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$  Одиссея был возможен только благодаря его  $\nu\omicron\omicron\varsigma$ <sup>3</sup>.

Этот же момент комментирует А. Мурелатос, указывая, что в «Одиссее» «возвращение» ( $\nu\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ ) и «возвращаться на родину» ( $\nu\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$ ) достаточно часто упоминаются. Но для того, чтобы вернуться, нужно пройти «квест»<sup>4</sup>, осуществить некий поиск, и эта идея выражается глаго-

---

<sup>1</sup> Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Band II: Κρ-Ω. Heidelberg, 1960; Chantraine. Λ-Π. Т. III. P. 756–757.

<sup>2</sup> Frame D. The Myth of Return in Early Greek Epic. New Haven: Yale University Press, 1978.

<sup>3</sup> Frame D. Op. cit. P. 81–152.

<sup>4</sup> Именно так, как «когнитивный квест», переводит  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  А. Мурелатос (Mourelatos, Route. P. 67–70). Для русского языка слово «квест» вероятно, еще не стало привычным, но оно занимает прочное место в лексиконе компьютерных игроков. При этом сохра-

лом δίζηται, например: «Царь Одиссей, возвращения (νόστον) сладкого в дом свой ты жаждешь (δίζηται)» (Hom. *Od.* XI.100) или «Сведать, настанет ли мне и спутникам день возвращения (νόστον δίζήμενος)» (Hom. *Od.* XXIII.253)<sup>1</sup>. Иными словами, у Гомера путь домой зависит, прежде всего, от поиска этого пути.

Помимо прочего, при такой трактовке мы получаем еще более четкое видение взаимосвязи между δίζησις и νόος через мотив «пути»: это значит, что соотнесенность с мотивом пути свойственна не только *дидзесису* как способу или методу познания, но и самому *нусу* как познавательной способности. Если в раннегреческой философии *дидзесис* как поиск преимущественно отождествлялся с путем, с некоторым (ментальным) отрезком, который нужно пройти (т. е. проделать определенный набор ментальных же операций), посредством *нуса*, с опорой на знаки, то теперь видно, что основания для этого содержатся в самом семантическом поле понятия νόος: его семантика уже включает в себя на уровне этимологии значение пути.

В «Одиссее» мы сталкиваемся с двумя аспектами νόστος: возвращение царя Итаки домой, и возвращение его из мира мертвых<sup>2</sup>, т. е. из тьмы к свету (что, согласно Фрейму, было заложено в индоевропейской семантике слова). Тогда и σῆμα, как знак на могиле, позволяет нам, вспомнив усопшего, словно бы возвратить его на какое-то время из мира мертвых, из тьмы к свету. Еще одна из популярных индоевропейских дистинкций — различие света и тьмы как знания и незнания: достаточно вспомнить, что в ведийской религии асуры связаны с тьмой, а Индра, царь дэвов, возглавляющий борьбу против них, символизирует свет, добро и мудрость. Древнеиранская традиция оказывается инверсной по отношению к древнеиндийской — здесь дэвы, которыми управляет Ангро-Майнью, представляют собой силы зла и тьмы, а ахуры — божества, выступающие против хаоса и зла, высшим из которых является Ахура-Мазда. Несмотря на инверсию функций божеств специфика соотношения приписываемых им качеств остается прежней:

---

няется исходное английское значение слова “quest”. Это — своего рода «приключение», и этот смысл исторически берет свое начало в рыцарских романах. Суть такого приключения в том, что рыцарь *ищет* возможности для совершения подвгов, получает задание, последовательно выполняет его и в итоге обретает награду. Именно это слово как нельзя лучше указывает на смысл «планомерно отыскивать что-то по предложенным знакам или указаниям, с целью получить награду», тем самым выражает и суть философского поиска. В силу этого мы сочли возможным воспользоваться этим словом.

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 19. Русский текст «Одиссеи» цит. по: Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. М.: Наука, 2000.

<sup>2</sup> Nagy G. Op. cit. P. 218.

свет соотносится со знанием и характеризует Ахура-Мазду, творца мира, а тьма, неведение и разрушение — злое начало, Ангро-Майнью. Наверное, самый яркий пример тому из греческой мифологии — это Аполлон (Феб), связанный с солнечным светом и даром предвидения (а значит и знанием всего, будущего и прошлого).

Таким образом,  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  и  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  оказываются связанными в архаических представлениях через концепцию «возвращения» ( $\nu\acute{o}\sigma\tau\omicron\varsigma$ ) так, что *дидзесис* понимается как *обратный путь* к тому, что мы хорошо знаем, в то место, которое нам уже хорошо известно, что можно отметить как неотъемлемую и специфическую черту *дидзесиса*. Этот «обратный путь» к уже хорошо известному, но, например, забытому или утраченному, осуществляется *нусом*, который, в свою очередь, в этом пути должен ориентироваться по знакам.

Вся архаическая культура Греции, так или иначе, связана со знаками, как, впрочем, любая культура, опирающаяся на мифологическое сознание. Вся информация о мире, о будущих событиях, о том, как следует действовать в тех или иных обстоятельствах, сообщается человеку богами, но особенность этих сообщений в том, что боги не передают информацию непосредственно, поскольку прямая коммуникация между смертными и богами невозможна, — они посылают людям знаки. Таким знаком может быть все, что угодно: направление полета птицы, вид печени животного, радуга в небе, клубы дыма, рисунок облаков, формы, которое принимает масло, наливаемое в сосуд с водой и проч. Иначе говоря, весь мир — это своего рода система знаков, подлежащих расшифровке, интерпретации и пониманию, и необходимая людям информация фактически передается в закодированном виде, а этот код требуется расшифровать. Искусство читать и интерпретировать знаки также передано людям богами<sup>1</sup>, но сам процесс распознавания знаков

---

<sup>1</sup> Cp. Aesch. *Prometh.* 480–500:

Я ввел разнообразные гадания  
И первый распознал, какие сбудутся  
Сны и какие — нет. И темных знамений,  
Да и примет дорожных объяснил я смысл.  
Полет когтистых птиц я людям тщательно  
Растолковал: какие предвещают зло,  
Какие — благо, каковы обычаи  
У каждой, как враждуют меж собой они,  
Как любят птицы, как летают стаями,  
Какого цвета, гладкости какой богам  
Угодны потроха и виды разные  
И печени и желчи — все открыл я им.  
Огузки в туке и огромный окорок  
Я сжег, чтоб смертных труднопостижимому



и их расшифровки осуществлялся с переменным успехом. Продолжая нашу аналогию с кодом, боги научили людей читать шифр, но не дали ключа. Именно поэтому не все предсказания, не все знаки равно успешно прочитываются и несут достоверную информацию, а само истолкование того или иного знака зависит от многих факторов.

В Древней Греции существовал ряд социальных институтов, специализирующихся на получении божественных знаков и их истолковании. В частности, следуя за тройной дифференциацией у Г. Надь<sup>1</sup> на μάντις, προφήτης и θεωρός, попробуем понять, какова роль представителей этих социальных групп в получении и интерпретации знаков. В первую очередь это предсказатели или предсказательницы (μάντις), способные входить в такое состояние, которое позволяет им вступать в коммуникацию с богами, а вернее — богу занимать тело/сознание человека и через человека сообщать искомую информацию. Наиболее известный пример, демонстрирующий такую способность — дельфийская Пифия, но более яркий — это сам Аполлон. Г. Надь<sup>2</sup> приводит следующий фрагмент из гимна, иллюстрирующий эту способность Аполлона:

«Он заметил [ποῖο] длиннокрылую птицу и он мгновенно узнал  
[gignōskō]

Что вором было дитя Зевса, сына Крона»<sup>3</sup>.

*Гимн Гермесу, 213–214.*

Помимо указанных способностей, в область компетенции предсказателей входили также такие практики, как гадание (по печени и проч.), целительство и очищения, например, после болезней, после контакта с покойником и так называемое «очищение от крови», ритуальное очищение за совершенное убийство. Особенностью пророчеств являлось то, что предсказатель не говорит прямо и ясно, т. к. через него вещает бог, а бог смертным передает только знаки, указывает на нечто. Значит, необходимо, чтобы кто-то был в состоянии эти знаки истолковать. Этим целям и служит προφήτης как истолкователь или выразитель воли богов. В его задачу входит не только изложение предсказанного богами ясным и поэтически оформленным языком, но еще и истолкование полученных

---

Искусству вразумить, и знаков огненных

Смысл, непонятный прежде, объяснить сумел (Пер. С. Апта).

(Цит. по: Эсхил. Прометей прикованный. Трагедии. М.: Художественная литература, 1971).

<sup>1</sup> Nagy G. Early Greek views of poets and poetry // The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1. Classical Criticism. Cambridge University Press, 1989.

<sup>2</sup> Nagy G. Greek Mythology and Poetics. P. 206.

<sup>3</sup> Цит. по: Nagy G. Op. cit. P. 206.

знаков. На наш взгляд, провести различия между этими двумя группами крайне сложно — задачи демонстрации и сообщения божественных знаков и их истолкование, как правило, совмещались. Меламп, Мопс, Сибилла, Тиресий, Кассандра, Амфиарай, Калхонт, Эпименид — это только небольшая часть имен знаменитых предсказателей и толкователей, которые упоминает традиция, причем именуя их то *μάντις*, то *προφήτης*. Почти все они обладают и даром и предвидения, и пророчества в экстатическом состоянии, и способностью истолковывать какие-либо знамения, не обязательно полученные самостоятельно. Возвращаясь к сказанному выше, мы должны отметить, что и *μάντις*, и *προφήτης*, в первую очередь, осуществляя свои способности предвидеть и истолковывать знаки, должны опираться на *υῶος* как на мгновенную интуитивную способность видеть вещь или ситуацию целиком, сразу, поскольку, как верно пишет Надь, «тот, кто владеет силой предсказания, мгновенно распознает факты, имеющие отношение к делу, просто замечая предзнаменование»<sup>1</sup>.

Наконец, еще один социальный феномен, отражающий важность знаков и их истолкований для античного общества — это институт послов к оракулу. Посол именовался «теор» (*θεωρός*) — свидетель, наблюдатель. Ему предписывалось исполнять государственные поручения, носившие культовый характер. Чаще всего теоры направлялись от того или иного полиса к оракулу с целью передать ему вопрос, тщательно запомнить ответ и, нигде не останавливаясь и ни с кем не делясь полученной информацией, доставить слова оракула в город. Роль теора сугубо посредническая, он посланник, от него не требовалось ни предсказывать, ни истолковывать, несмотря на то что послов называли также и словом *θεοπρόπος*, что означает «прорицатель, истолкователь божественной воли», что в действительности в функции послов к оракулу не входило. Вероятно, второе наименование должности подразумевает, что, несмотря на достаточно ограниченную функцию, теор, входя в общение с оракулом, тем не менее, также наделялся божеством внутренним видением, аналогично предсказателю или интерпретатору, что позволяло ему эффективнее осуществлять свои функции. Роль подлинного толкователя-пророка в подобных случаях брал на себя совет старейших и мудрейших граждан полиса. Любопытно, что когда толкованием занималась непрофессиональная группа, чаще всего давались неверные истолкования оракула.

Например, Геродот рассказывает (Hdt. VII, 139–143), как перед войной с персами афиняне обратились в Дельфы с тем, чтобы понять,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 205.

как им поступить перед лицом надвигающейся опасности. Первый ответ пифии явно предлагал афинянам бежать, и Геродот полагает, что если бы они так и поступили, то никто кроме них не смог бы оказать персам сопротивления на море и Эллада бы пала. Поскольку изреченный оракул был слишком мрачный, теоры обратились к богу вторично в надежде на более милостивое прорицание. Новое прорицание показалось им менее суровым и с ним послы уже вернулись в Афины, где его предстояло истолковать. Только две строки в произнесенном стихе указывали непосредственно на способ спасения:

Лишь деревянные стены дает Зевес Тригоениее  
Несокрушимо стоять во спасенье тебе и потомкам<sup>1</sup> (Hdt. VII, 140).

Иными словами, только установив, что имеется в виду под «деревянными стенами», можно было понять способ дальнейших действий. Среди предложенных афинянами вариантов толкований два были наиболее популярными. Один — спрятаться в акрополе, т. к. «некоторые старики утверждали, что акрополь останется невредим, так как в древние времена афинский кремль был огражден плетеной изгородью из терновника. Они считали поэтому, что выражение “деревянная стена” относится к этой ограде» (Hdt. VII, 142). Другой — что «деревянные стены» — это корабли. Но и тут возможно было несколько толкований. Во-первых, корабли, которые помогут афинянам бежать, о чем в дальнейшем стихе в общем-то есть прямые указания: богиня явно советует не ждать конных и пеших, а обратиться к ним тыл и отступать, и делать это, судя по всему, рекомендуется по морю. Во-вторых, это корабли, но не те, которые увезут афинян прочь, а те, на которых они примут бой и будут разбиты, т. е. стих истолковывался как отвращение от морского боя с персами. И наконец, версия Фемистокла, который посчитал, что толкователи неверно поняли стих как обращенный к афинянам, а читать его надо как обращенный к врагам: это персы должны погибнуть, вступив в морской бой с афинянами. Именно эта версия и стала официальной трактовкой стиха, и, как показала дальнейшая победа, вполне верной. Эта история хорошо демонстрирует, что само толкование стиха не могло быть однозначным, особенно когда ключ для его трактовки отсутствует. Если подходить к решению вопроса с политических позиций, учитывая проперсидские настроения в Дельфах, то значение второго стиха, произнесенного пифией, мало отличается от первого: оба стиха предлагают афинянам покинуть родной город,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее по тексту Геродот цитируется по изданию: *Геродот. История в девяти книгах*. Ленинград: Изд-во «Наука», Ленингр. отд-ние, 1972.

удалиться в изгнание и тем самым не вступать в бой с Ксерксом (в чем были заинтересованы Дельфы), во втором стихе пифия уточняет, каким образом лучше отправиться в это изгнание. Но сами афиняне, не удовлетворившись прорицанием в первый раз, и во втором стихе не пожелали видеть малопривлекательных для них рекомендаций. Роль теоров в этом случае хорошо видна: именно они, хотя и не занимались напрямую трактовкой божественного послания, сделали все, чтобы получить *другое* прорицание. Хотя именно прежнее, аналогичное первому, прорицание способствовало выдвижению в Афинах антиупаднических версий его интерпретации.

Первая история закончилась благополучно для искавших предсказания — следование пророчеству, вернее, одному из возможных его истолкований, действительно, принесло спасение, из чего был сделан вывод, что божественные знаки были истолкованы верно. Но существует много других примеров, демонстрирующих не столь удачный вариант трактовки оракула. Одним из таких примеров является история с задачей на удвоение куба. Существует несколько версий, излагающих историю этого предсказания<sup>1</sup>. Одна из них гласит: граждане острова Делос обратились к дельфийскому оракулу, чтобы тот помог излечить чуму, насланную на город Аполлоном. Оракул ответил, что необходимо удвоить алтарь святилища Аполлона на Делосе, имевший форму куба. Делосцы сделали второй такой же куб, поставили его на первый, но чума не прекратилась. Они вновь обратились к оракулу, и тот пояснил, что обновленный жертвенник также должен иметь форму куба. По версии Плутарха, граждане Делоса обратились к оракулу не из-за чумы, а из-за внутренних политических раздоров, и поскольку предсказание показалось им странным, они обратились к Платону, а тот истолковал это предсказание как геометрическую задачу на удвоение куба, фактически выступив как *προφήτης*. Кроме того, в изложении Плутарха и саму предложенную Платоном интерпретацию можно истолковать двояко. С одной стороны, Платон формулирует сложнейшую в истории математики задачу и берется за ее решение, привлекая к этому лучших математиков Академии, что позволяет судить о Платоне как о первом выдающемся математике своего времени<sup>2</sup>. Но, с другой стороны, если

---

<sup>1</sup> Подробное их изложение см.: Zhmud L. The origin of the history of science in classical antiquity. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. P. 84 и далее. Л. Я. Жмуд упоминает, что проблема была изложена в сочинениях ряда античных авторов, в первую очередь у Плутарха (*De ap. Delph.* 386 E, *De gen. Socr.* 579 B-C), Теона Смирнского (*Theon. Exp.* 2.3–12) и др.

<sup>2</sup> Zhmud L. Op. cit. P. 83–85. Мы не обсуждаем здесь реальности или историчности описываемых у Плутарха событий, нам важен сам пример способов интерпретации оракула.

вернуться к судьбе делосцев, а не к судьбе математических задач, платоновское истолкование оракула сводилось к тому, что, если бы граждане Делоса больше занимались геометрией, им бы меньше времени оставалось на политические интриги. Однако, по любой из версий решение задачи затянулось на века, а чума (или распря) продолжала бушевать.

Таким образом, получается, что если профессиональные группы опирались на определенный набор значений того или иного знака, что особенно характерно для гадательных или целительских практик, то непрофессионалы вынуждены были действовать вслепую — именно у них и не было ключа к шифру. Они вынуждены были истолковывать знаки бесхитростным путем перебора возможных вариантов, из которых наиболее подходящий, по совокупному мнению толкователей, подвергался опытной проверке, и в случае провала теории снова отправлялись к оракулу за уточнением пророчества. По сути дела, именно такая, непрофессиональная коллективная практика истолкования имеющихся знаков, полученных от бога, наибольшим образом близка тому, что мы называем философским поиском. Это уже не просто мгновенное распознавание значения, на которое указывает тот или иной знак, как в случае с деятельностью предсказателей и истолкователей воли богов. Находясь в поиске значений, мы уже знаем, к чему именно мы хотим прийти — именно об этом и спрашивается оракул, который в ответ выдает непрямой набор указаний, как следует действовать, чтобы достичь искомого результата. Поскольку эти указания носят неявный характер и требуют дополнительной интерпретации (а ключа для расшифровки оракул не предоставляет), то без практического применения — испробовать полученный и проинтерпретированный совет в деле — выяснить, верным было истолкование или нет, невозможно, иными словами, необходима наглядная демонстрация.

Любопытно, что при общей ориентированности архаической греческой культуры на предсказательные практики со временем доверие к частным предсказателям падает, но усиливается доверие к оракулам. Достаточно вспомнить то негативное отношение к обрядам очищения кровью, рационально промысленное у Гераклита (86 Мсh), и похожая, но усиленная мысль о нищих предсказателях-шарлатанах у Платона (*Rep.* 364 b-e).

Нас интересовали не культурные аспекты предсказательной практики вообще, а способность истолкования божественных знаков, и, что касается оценки этой способности в греческой архаике, ее можно резюмировать следующим образом: действительно, в архаическую эпоху постепенно снижается доверие к тем, кто был в состоянии истол-

ковывать знаки верно, поскольку обладал ключами, данными богами (вспомним Прометея у Эсхила), и которые старательно передавались внутри семей как закрытое искусство истолкования. И напротив, растет доверие к таким пророчествам, которые могут быть истолкованы непрофессиональными группами, полагающимися в истолковании знаков не на хранящиеся внутри закрытого цеха и передающиеся столетиями внутри него ключи, но на общедоступное коллективное истолкование, порой опирающееся только на здравый смысл и жизненный опыт, а не на многовековую традицию, и подтверждаемое практикой или иной демонстрацией.

Подводя итог тому, что мы сказали о предсказательных практиках и связанных с ними божественных знаках, можно заключить, что последующая философская проблематика в отношении знаков и их функции уже просматриваются в архаической традиции. Во-первых, знаки и набор вариантов их истолкования в предсказательных практиках в первую очередь соотносимы с естественными, «обычными» знаками или приметами, как, например, в приметах «нет дыма без огня», «на Зиновия волки стаями ходят — к мору, войне или голоду». Обычно считается, что знак всегда связан со значением, он что-то означает, но в приведенных примерах естественных знаков значение непосредственно не привязано к знаку. Знак ничего не обозначает, но служит в примерах такого рода свидетельством или основанием для вывода<sup>1</sup>. Но, как считает Дж. Аллен, «даже при отсутствии того, что что-либо означает, мы все равно продолжаем говорить о *знаении*»<sup>2</sup> — дым не означает то же, что и огонь, но когда мы говорим «дым значит огонь», то понимаем *знаение*, т. е. указание на что-либо, как основание для вывода «если дым, то огонь». То же самое происходит со знаками, которые, согласно архаическим предсказательным практикам, изначально предоставлены богами, но, в сущности, являющимися результатом многовековых наблюдений за природой или итогом философского усмотрения, анализирующего объекты физического или умопостигаемого мира. В любом случае, знак оказывается «откровением» или свидетельством о чем-то скрытом, которое становится явным только на основании сопоставления с ним какого-либо знака. Таким образом, именно на основании знака можно провести выявление, демонстрацию, т. е. доказательство скрытого, переведя его в разряд явного. Во-вторых, знак может прямо указывать

---

<sup>1</sup> Allen J. Greek philosophy and signs // Divination and Interpretation of Signs in the Ancient Worlds. The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institute seminars. № 6. Chicago, Illinois, 2010. P. 30.

<sup>2</sup> Allen J. Op. cit. P. 29.

на значение, и в первую очередь знаки в таком понимании ассоциируются со словами и языком, где знак прямо указывает на то, что он означает. Но здесь возникает проблема, поднятая в раннегреческой философии, к которой в дальнейшем обращались Платон (в диалогах «Кратил» и «Софист»), Аристотель (в трактате «Об интерпретации») и скептики: было ли значение слова предметом договоренности или имеются такие естественные стандарты соответствия между словом и его значением, что некоторое слово подходит для обозначения предмета наилучшим образом<sup>1</sup>. В ходе исследования мы будем, так или иначе, затрагивать оба представления о знаках, но в большей мере нас будет интересовать знак как основание для доказательства.

Итак, мы увидели, что в архаический период в предсказательных практиках происходят определенные изменения: если в гомеровский период предпочтительной была индивидуальная деятельность предсказателей, то источники более позднего периода демонстрируют большую популярность коллективной и непрофессиональной формы истолкования пророчеств или знаков, причем от самих толкований божественных знаков принципиального отказа не происходит, а только недоверие к частным способам предсказаний и интерпретаций. Находит ли это какое-либо отражение в философской деятельности? На наш взгляд, это также может служить указанием на то, что аналогичные процессы идут и в философии, именно в рамках формирования метода эпистемического поиска, который опирается не на божественный характер истолкований, а на рациональную эмпирическую или теоретическую проверку, на демонстративный метод. Иначе говоря, философы также причастны к процессу истолкования знаков, но имеются отличия в практике — и той, которая была принята в гомеровский период, и той, что в архаических полисах: во-первых, знаки, которые истолковывают философы, понимаются теперь предельно широко — за знаком не обязательно стоит божество (хотя и это не исключается), но это может быть любое сокрытое нечто, какие-либо естественные явления в природе (и многие, ранее считавшиеся божественными, явления начинают рассматриваться как естественные именно в философском дискурсе) или умозрительное положение. Во-вторых, философ, в отличие от принятой в полисе практики, действует индивидуально и напрямую общается с источником знаков, будь то природа или мышление, притом, используя знаки как естественные указания на неявные значения, на первый взгляд, не связанные с обозначаемым, соотносит их либо индуктивно, либо «по причине», либо «по традиции», но в любом случае

---

<sup>1</sup> Ibid.

это требует определенного вывода и установления связи между знаком и обозначаемым. Так, мы наблюдаем сходство между представителями зарождающейся философии и архаическими предсказателями. Философ противопоставляет себя коллективу, «толпе», но при этом активно использует метод поиска как перебор решений на основании данных знаков, участвуя в становлении *дидзесиса* как метода.

Обращаясь к вопросу о знаках и их истолковании в архаической Греции в связи с историей античной философии, особое внимание следует обратить на один важный момент. Возникшее в архаическую эпоху представление о мире как системе знаков, подлежащих интерпретации, влечет за собой ряд проблем, ставших впоследствии ключевыми для античной философии на протяжении всей ее истории: проблема явного и неявного (понимание знаков как чего-то неявного, а их значения как явного), проблема истинного и ложного познания (как проблема истинной или ложной трактовки знаков), проблема различения когнитивных способностей, интуитивного и рационального познания, ноэтического и дианоэтического, а также проблема метода познания в целом. И следовательно, важной историко-философской задачей является проследить, как эти проблемы связаны с пониманием знака, эпистемического поиска и мыслительной способности, направленной на такой поиск в каждой отдельной системе античной философии.

## **§ 2. «Исследование» и «открытие» в раннегреческой философии и дискуссия об идее прогресса у Ксенофана (В 18 DK)**

Итак, мы пришли к выводу, что философский поиск от поиска, реализуемого в архаической греческой культуре (к примеру, в предсказательных практиках), отличается ориентированностью на непрофессиональный способ истолкования знаков. Философы, так же как и предсказатели, ориентируются на знаки природы, но при этом полагают их не божественными указаниями, а свойственными природе самой по себе, опираясь при этом на собственные разыскания, исследования, причем речь идет не только о получении знаний об этой самой природе, но о составлении новой структуры знаков, не божественных, а естественнонаучных, получающих воплощение в текстах *περὶ φύσεως*. Как видится нам развертывание этого процесса, мы продемонстрируем в настоящем и в последующих параграфах данной главы.

Поиск всегда сопряжен с определенной целью и подразумевает конкретный результат: нахождение искомого. Точно так же и *δίῳσις* как



«поиск» подразумевает «нахождение». Соответствующий греческий глагол εὐρίσκω и родственный ему εὑρεῖν, часто встречаемый у Гомера, могут переводиться как «находить», «обнаруживать», «обретать», «изобретать», «открывать», «придумывать» и даже «приносить выручку с продажи товара». Для Гомера чаще характерны такие значения, как «находить», «случайно натолкнуться», а к V в. до н. э. наиболее общим значением становится «открывать», «изобретать». Акцент в значении ставится, как может показаться, на результат поиска, но все эти значения объединены элементом неожиданности или случайности в процессе поиска, т. е. открытие или обретение в результате неспецифического, бессистемного поиска или поиска чего-то еще неизвестного: «брести и случайно набрести».

Таким образом, если интерпретировать δίζησις как «исследование», то возникает определенная трудность: с одной стороны, можно, например, обнаружить что-то совершенно неожиданное, не ставя себе целью планомерный поиск именно того, что впоследствии будет открыто, и таких примеров случайных открытий много, например в науке. Но такое открытие не подразумевает специального исследования, предваряющего именно это открытие (это исследование могло быть направлено на что-то другое), вспомним, как писал об этом Архит (В 3 DK): «Открыть не исследуя — трудно и (случается) редко». Иными словами, в такой трактовке δίζησις и εὑρεσις между собой связаны не будут. С другой стороны, если мы что-то открыли, то необходимо это исследовать; тогда «открытие» (εὑρεσις) предшествует «исследованию» (δίζησις). И наконец, исследуя что-либо, можно сделать открытие и последний вариант наибольшим образом отвечает не только принципам получения знания, сформулированным в античных научных текстах V в. до н. э., но и практике современной науки. Что касается раннегреческих философских текстов, то нередко в них встречаются оба эти понятия, и в таком случае правомерен вопрос: как разрешалось их соотношение в раннегреческой философии, какой из трех вариантов был предпочтителен для первых шагов философии?

Итак, если в εὐρίσκω подразумевается результат поиска, совершение открытий, набор фактического материала, то в δίζησις, напротив, — процесс поиска уже известного, но, например, утраченного или забытого, поиск чего-то неявного в уже известном, уточнение содержания.

Вышеназванные значения для соответствующих слов, на наш взгляд, уже справедливы для V–IV вв. до н. э., как пример — для гиппократовских текстов или для диалогов Платона (например, «Федон»), и тем более для эллинистической эпохи, когда за глаголом ζητέω уже установилось значение философского поиска, исследования чего-то неочевидного.

Однако эпоху, когда они впервые стали употребляться в таком значении, установить труднее, чем время, когда эти значения закрепились в философской традиции.

Если задаться целью найти следы такого метода в раннегреческих философских доктринах, то, пожалуй, в явном виде впервые мы встречаемся с соотнесением  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$  и  $\epsilon\upsilon\acute{\rho}\iota\sigma\kappa\omega$  в известном эпистемологическом фрагменте Ксенофана В 18 DK, который часто рассматривают в контексте представлений о прогрессе человеческих знаний<sup>1</sup>:

Οὐ τοὶ ἄπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες εὑερίσκουσιν ἄμεινον.

Боги не показали смертным всех вещей изначально,  
Но со временем они, исследуя, открывают лучшее<sup>2</sup>.

Если идея прогресса применительно к трактату «О древней медицине» возникала в связи с накоплением нового знания, а фактически, с новыми открытиями, то контекст данного фрагмента Ксенофана немного иной, хотя он и связан с интересующими нас понятиями открытия и исследования, присутствующими в формах  $\zeta\eta\tau\acute{o}\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$  и  $\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\acute{\rho}\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ .

Фрагмент Ксенофана В 18 DK, как правило, рассматривается в контексте нескольких проблем; в частности, это проблема «теологии» у Ксенофана, возникшая в связи с тем, что употребленное им в этом фрагменте слово «боги» во множественном числе противоречит концепциям введенной им новой монотеистической теологии и проблемы человеческого прогресса в контексте оппозиции между божественным откровением и собственно человеческими открытиями. Мы рассмотрим эти проблемы, поставив их в контекст происхождения философского метода — эпистемического или философского поиска ( $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), — в раннегреческой философии.

Приписывание античности идеи прогресса на основании интерпретации фрагмента В 18 DK представляется понятным: на фоне всеобщего признания того, что боги обеспечили человека всем необходимым,

---

<sup>1</sup> Фрагмент цитируется по *Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy, 1991. № 11.*

Все греческие тексты фрагментов досократиков в этом разделе, за исключением фрагментов Гераклита, если не оговорено иное, приводятся по изданию: *Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben von W. Kranz. V. I. Zurich; Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964.*

<sup>2</sup> В русском переводе «Фрагментов ранних греческих философов» фрагмент выглядит следующим образом:

Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,

Но постепенно (χρόνῳ), ища, лучшее изобретают.

Как видно,  $\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\acute{\rho}\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  переведено как «изобретение». (ФРГФ).

в позиции Ксенофана усматривается явное противоречие с этой общепринятой точкой зрения. Способность открытия здесь закрепляется за самими людьми, причем, при некоторых истолкованиях фрагмента (как, например, в приведенном выше переводе), эти открытия осуществляются без участия богов. Идея прогресса, выраженная в данном фрагменте (поэтический вариант его названия — «Гимн прогрессу») поддерживается большинством историков философии<sup>1</sup>.

Первыми шагами в этом направлении можно считать труд Теодора Гомперца, где, анализируя творчество Ксенофана, Т. Гомперц дает ему тройную характеристику<sup>2</sup>. Ксенофан — поэт, бродячий музыкант, именно в этой роли осуществлявший насмешки над святынями эллинского мировоззрения, полагая, что в силу извращенной нравственности и ложных идеалов, корень которых кроется в традиционной религии, его сограждане-колофонцы склонились перед персидским царем. Но цель Ксенофана сводилась не только к осмеянию традиционной религии, но и прежде всего к реформе религиозных взглядов, которые вывели эллинскую религиозность на новый виток, а кроме того заложили основы элейской школы философии. И наконец, третий момент в характеристике взглядов Ксенофана, который Т. Гомперц считает нужным отметить — это их исследовательский дух: «Поэт и мыслитель, он был вместе с тем и первоклассным исследователем (*Forscher ersten Ranges*) ... жажда познания вложила ему в руки страннический посох... Несомненно, что он при этом скорее искал, нежели избегал крайних границ широко раскинувшейся цепи колоний»<sup>3</sup>. Для Гомперца совершенно несомненно, что свои скитания по эллинскому миру — хотя на наш взгляд обусловлены они были не столько жаждой познания, сколько

---

<sup>1</sup> Мы позволим себе привести только несколько имен, в противном случае список был бы весьма обширным: *Kleingünther A.* Прῶτος Εὐρετής / *Philologus. Supplementband 26.* Leipzig, 1933. Heft 1; *Cherniss H.* The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy // *Estudios de Historia de la Filosofía en Homenaje al R. Mondolfo.* Tucuman; Argentina: Universidad Nacional de Tucuman, 1957. Pp. 93–114; *Havelock E.* The Liberal Temper in Greek Politics. New Haven: Yale University Press, 1957; *Guthrie W.* A History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Vol. 1; *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967; *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Munich: Beck, 1968. 3rd edn.; *Dodds E.* The Ancient Concept of Progress. Oxford: Clarendon Press, 1973; *Babut D.* L'Idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (Fragments 18 et 38 DK) // *Revue de Philologie.* 1977. № 51. P. 217–28; *Leshner J.* Op. cit. 1991; *Tulin A.* Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress // *Hermes.* 1993. Vol. 121, No. 2. P. 129–138.

<sup>2</sup> *Gomperz Th.* Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Bd. I. Leipzig, 1896. S. 132–136.

<sup>3</sup> Русский перевод текста Гомперца дается по изданию: *Гомперц Т.* Греческие мыслители / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 1999. С. 157.

необходимостью покинуть завоеванный врагами город — Ксенофан направил на то, чтобы «собрать и использовать богатую жатву знания»<sup>1</sup>. Очевидно, что весь небольшой пассаж, посвященный Ксенофану-исследователю, сделан с позиций естественнонаучной трактовки его занятий, более того, создается впечатление, что Гомперц и не видит иной альтернативы развитию событий. Для него уже в саму трактовку учения Ксенофана заложен научный идеал прогресса, и что немаловажно, идеал этот, повторяя представления о прогрессе начала XX в., существенно расходится с таковым VI в. до н. э.: «Он провозглашал медленную, постепенную периодическую смену суши и моря...; с этой идеей Ксенофан соединял аналогичную теорию постепенного, естественного развития человеческой культуры: “боги не все открыли смертным от начала; но сами они, ища, находят постепенно лучшее (Zeigten die Gotter den Sterblichen doch nicht Alles von Anfang, Sondern suchend finden sie selbst allmählich das Bessere<sup>2</sup>)”. В этих словах мы не можем не услышать гóлоса научного духа, который вносит в образ колофонского мудреца новую и значительную черту»<sup>3</sup>.

В исследовательской литературе можно встретить ряд возражений ученым, обнаруживающим идею прогресса у Ксенофана. В частности, по мнению А. Тулина<sup>4</sup> «голос научного духа» в образ колофонского мудреца внесен самим Гомперцем. Тулин замечает, что Гомперц, давая такую реконструкцию отрывка, вложил в немецкий перевод отсутствующую в оригинале идею прогресса: «ни его “selbst” [сами], ни “allmählich” [постепенно] не соотносятся ни с чем в греческом тексте»<sup>5</sup>. В целом это возражение обосновано: в греческом тексте В 18 DK слово «сами» действительно отсутствует, а для ἀλλὰ χρόνω перевод «постепенно» будет скорее насильственным. Вместе с тем, помещение Гомперцем данного фрагмента в контекст современных представлений о прогрессе придает обыденным значениям слов «искать» и «находить» также модернизированный смысл «исследовать» и «открывать». По мнению Тулина, развивающие эту реконструкцию последователи Гомперца продолжают в каком-то смысле модернизировать значения глаголов, использованных Ксенофаном во фрагменте, так что за этими осовремененными смыслами трудно усмотреть то, чем они являлись во времена

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Gomperz Th.* Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Bd. I. Leipzig, 1896. S. 135.

<sup>3</sup> *Гомперц Т.* Греческие мыслители. С. 158.

<sup>4</sup> *Tulin A.* Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress // *Hermes*. 1993. Vol. 121, No. 2. P. 129–138.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 131.

Ксенофана. Действительно, ζητοῦντες понимается как *их собственные исследования*, ἐφευρίσκειν — *открывать* в значении изобретений, как у А. В. Лебедева. Эти нововведения касаются и глагола ὑπέδειξαν, который следовало бы переводить как «открыли», «показали», но в модернизированном виде ему часто придают значение, близкое божественному откровению. Тулин подчеркивает, что в VI в. значения этих слов были куда более общими, тогда как интерпретация Гомперца не полагается исключительно на семантику<sup>1</sup>. В качестве обоснования своей позиции Тулин приводит ссылки на Гомера и Гесиода.

Действительно, в архаических текстах можно встретить самые обыденные значения указанных слов, как, например, в Ном. II. XVI. 713: «Думал (δίζε), сражаться ль ему?», где «искать» используется в значении размышления, или в Ном. Od. I. 261: «яд смертоносный ища (διζήμενος)», в значении «добывая» и т. п.<sup>2</sup> Нам же, в свою очередь, кажется, что предложенная Гомперцем интерпретация, лежащая в основе и приведенного нами перевода, и отчасти перевода А. В. Лебедева, справедлива именно в силу использования семантики слов, тем более, если не вкладывать в них сугубо современных значений (как в случае с переводом «изобретение»). Семантика используемых во фрагменте глаголов вполне соответствует и архаическим значениям слов: «исследовать» — искать, опираясь на знаки, следы; «открывать» — находить в результате поиска. Действительно, в текстах Гомера и Гесиода встречаются и самые общие значения, но эти тексты отделяют от текстов Ксенофана не только столетия: существенно различаются и те задачи, которые стояли перед эпическими авторами и философом из Колофона. Утверждать однозначно, что Ксенофан использовал только обыденные значения этих слов, по меньшей мере, странно — не исключено, что спустя два века ко времени Ксенофана у них вполне могли появиться дополнительные смысловые оттенки, так же как появились они в гиппократовском трактате «О древней медицине», спустя два века после Ксенофана и, вероятно, у Гераклита (о чем мы скажем ниже).

Другим аргументом Тулина, направленным уже не столько против семантической реконструкции рассматриваемых глаголов Гомперца

---

<sup>1</sup> Tulin A. Op. cit. P. 131.

<sup>2</sup> Гомер цит. по: Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. Л.: Наука, 1990; Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. М.: Наука, 2000. Греческий текст цит. по: Homerus. Ilias // Homeri Opera / Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt D. B. Monro et Th. W. Allen. Tomus II. Iliadis libros XIII–XXIV continens. Oxford; New York: Oxford University Press, 1920; Homerus. Odysseae // Homeri Opera. T. III. Odysseae libros I–XII continens. Oxford, New York: Oxford University Press, 1922; Homerus. Odysseae // Homeri Opera. T. IV. Odysseae libros XIII–XXIV continens. Oxford; New York: Oxford University Press, 1922.

и усматриваемой в ней модернизации значений, сколько против обнаружения у Ксенофана идеи человеческого прогресса, является указание на ложную, по мнению исследователя, дистинкцию между богами и смертными. Действительно, содержание строк 18.1 и 18.2 фрагмента явно можно свести к краткой формуле: «Не боги, но люди». Тулин утверждает, что вопреки логике фрагмента, нет никаких оснований считать, что Ксенофан действительно мог проводить резкое различие между смертными и бессмертными, людьми и богами, поскольку оно не характерно для архаической Греции<sup>1</sup>. Вывод, к которому приходит Тулин, следующий: «даже утверждение о человеческих открытиях в стихе 18,2 не устраняет с необходимостью продолжительного взаимодействия с богами... тогда становится ясно, что ничто в языке фрагмента не дает оснований для той интерпретации, которую предложил Гомперц»<sup>2</sup>.

На наш взгляд, это достаточно слабый аргумент, особенно если учитывать точку зрения Ксенофана на богов. Действительно, архаика еще не пришла к идее трансцендентного бога, и различия между смертными и бессмертными, заключаются, пожалуй, только в этих эпитетах, а потому аргумент — «если нет принципиальных различий между людьми и богами, то и коммуникация возможна, а значит, именно боги сообщили людям некоторые знания» — Тулин считает приемлемым в реконструкции содержания фрагмента, подчеркивая, что Ксенофан в этом фрагменте не отрицал вмешательства богов в достижение знания. Иными словами, точка зрения Ксенофана на получение знания должна вполне укладываться в контекст архаических предсказательных практик. На наш взгляд, аргументы Тулина в поддержку тезиса о реконструкции идеи прогресса, выраженной в формуле «Не боги, но люди» в В 18 DK и приписывающего открытия только людям, выглядят несостоятельно.

Поскольку нас в первую очередь интересует различие «исследования» и «открытия», и вопрос о том, употреблял ли Ксенофан эти слова в обыденном, общеразговорном смысле или они уже имели некоторое новое, «научное» содержание», понятийную нагрузку, то мы присоединимся к дискуссии об идее прогресса у Ксенофана только отчасти и именно с этой стороны. Мы видели, что Тулин считает, что это не так, и со своей стороны оформим свои аргументы в поддержку позитивного ответа на этот вопрос и исходить также будем из представлений Ксенофана о богах.

---

<sup>1</sup> *Tulin* A. P. 131–132.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 132.

Нам придется согласиться с тем, что жесткой границы между смертными и бессмертными архаика не признавала, и боги и люди принадлежат одному и тому же миру, но что важно отметить, у них существенно различается уровень знания о мире, при этом человек, со своей стороны, способен увеличивать объем этого знания. Вопрос лишь в том, все ли знания человек должен получить от богов или часть знания он способен добыть самостоятельно? Ответ Ксенофана кроется в лексике фрагмента: и боги открывают, и люди открывают, но глаголы в греческом языке используются различные, боги ὑπέδειξαν, люди же — ἐφευρίσκουσιν.

Следует обратить внимание на глагол ὑπέδειξαν, который использует Ксенофан. Обычно глагол ὑποδείκνυμι переводится как «показывать мельком, указывать, обнаруживать» и восходит к глаголу δείκνυμι со сходными значениями «показывать, разъяснять», за исключением значимого оттенка, который вносится приставкой ὑπό- («под-, из-») в составе этого слова<sup>1</sup>. Тулин считает, что переводить глагол со смыслом «открывать» как «божественного откровения» означает неоправданно модернизировать его. Но именно благодаря приставке ὑπό- этим словом приобретает оттенок «показывать секретным, частичным, непрямым способом»<sup>2</sup>. Такой способ «открывать» знание является особым, специфическим способом, характеризующим тип общения богов с людьми, и именно это слово чаще всего используют архаические авторы, чтобы сказать о непрямой коммуникации богов с людьми<sup>3</sup>. Этот способ передачи знания богами мы обсуждали выше, где специально подчеркивали, что непрямой, скрытый способ передачи знания чреват многими ошибками в его интерпретации. Таким образом, можно сделать вывод, что даже если боги и открывают какие-то знания человеку, они не делают этого в полной мере, прямо или открыто, более того, такое знание требует предварительной реконструкции и может вести к ошибкам. В таком случае, вырисовывается еще один смысл фрагмента: люди исследуют мир и находят в нем то, что по каким-то причинам боги не захотели

---

<sup>1</sup> Наиболее показательный пример современного употребления этого же слова — δείκνυμι — с аналогичным значением в словосочетании «аподиктическое доказательство».

<sup>2</sup> Одно из значений приставки (предлога) ὑπό (особенно в сложных словах) — сокрытие одной вещи от другой (LSJ, F 2. P. 1875). Ср. напр.: ὑπείκει — быть скрытым, скрываться, таиться; тайком войти, тайком отступить. Кроме того, одно из значений для ὑποδείκνυμι, которое оговаривает LSJ — показывать посредством следов, или посредством знаков, т. е. показывать, делая наброски, или обозначения (show by tracing out, mark out) (LSJ, II, P. 1878). Руководствуясь этими соображениями, мы даем трактовку для ксенофановского ὑπέδειξαν как «показывать тайным, непрямым способом».

<sup>3</sup> Leshner J. Op. cit. 1991. P. 237 n. 19.

им открыть (или совсем не собирались), как, например, повествуется в известном мифе о получении людьми огня. Но, как следует из этого же мифа, люди не сами открыли огонь, им помог Прометей, т. е. если не одни боги, так другие помогли сделать открытие. Любопытно отметить в этой связи, что Ксенофан, казалось бы, отмечая роль богов в человеческих открытиях, совершенно не обсуждает ни в этом отрывке, ни в других фрагментах тему «культурного героя» или косвенно связанную с ней гесиодовскую тему «Золотого Века» и постепенного ухудшения человеческой цивилизации, которые в большей мере соответствуют архаической идее вмешательства богов в человеческие исследования мира.

В связи с этим напрашивается другой вопрос: могут ли вообще боги что-либо сообщать или открывать людям? Здесь мы сталкиваемся с весьма оригинальной позицией Ксенофана о природе богов, которая существенно расходилась с общепринятой концепцией греческой религии. Известные фрагменты Ксенофана — В 14 и В 15 DK и некоторые другие — еще со времен античности характеризуют как содержащие критику традиционного антропоморфистского взгляда на богов, согласно которому боги, их облик и образ жизни понимаются по аналогии с человеческим.

Но люди мнят, что боги были рождены,  
Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же] (В14 DK).  
Эфиопы... черными и с приплюснутыми носами,  
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми... (В16 DK).

Для Ксенофана такая аналогия не правомерна, и он, в качестве аргумента, проводит другую аналогию, показывая, что, будь у животных те же возможности, они поступали бы точно так же, как и люди, описывая и изображая собственных богов.

Если бы руки имели быки и львы или <кони,>  
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,  
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих  
Образы рисовали богов и тела их ваяли,  
Точно такими, каков у каждого собственный облик (В 15 DK).

И, разумеется, подвергнув критике прежние взгляды, он должен предложить что-то взамен. В ряде следующих фрагментов (В 23, 24, 25, 26 DK) Ксенофан описывает свое видение бога:

[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший,  
Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием (νόημα). (В 23 DK)  
Весь целиком он видит, весь сознает (νοεῖ) и весь слышит. (В 24 DK)  
Но без труда, помышленьем ума он все потрясает (В 25 DK).



Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,  
Переходить то туда, то сюда ему не пристало (В 26 DK)<sup>1</sup>.

Именно эти фрагменты трактуются исследователями как первое проявление монотеизма, как первое выражение идеи об абстрактном боге философов и т. п. Мы сейчас не станем вступать в эту дискуссию, а сместим вектор нашего внимания на другой факт. Любопытно, но столь радикальная «реформа» традиционной религии, тем не менее, не помешала Ксенофану в других своих сочинениях упоминать традиционных богов и традиционные культовые практики так, словно никакой «религиозной реформы» и не было<sup>2</sup>. Как объяснить эту неувязку? Объяснений можно найти множество: от различного назначения сочинений (публичного, личного, праздничного и т. п. характера) до хронологической их последовательности (ранние, поздние), но, на наш взгляд, наиболее приемлемым будет признание у Ксенофана скептической точки зрения на богов. То есть Ксенофан не столько отрицает традиционных богов, сколько не может найти убедительного доказательства их существования.

Выступая против антропоморфизма и, на первый взгляд, отказываясь от него, Ксенофан все-таки сохраняет человеческие черты в своем Боге, но в очень необычной, «гротескной манере», по выражению П. Фейерабенда<sup>3</sup>. Фейерабенд задается любопытным вопросом в связи с представлением о богах: с чем мы имеем дело в этих фрагментах Ксенофана — с *критицизмом* религиозной концепции или простым *отрицанием* идеи традиционных богов? Решает он этот вопрос на основании двух посылок<sup>4</sup>: критицизм справедлив, если:

(А) концепция бога, которая изменяется от одной культуры к другой, нигде не справедлива или, наоборот, она везде справедлива, т. е. либо должен иметься некий универсальный бог, либо его нет вообще;

(Б) носитель критикуемой концепции согласен с (А), хотя бы косвенно. В противном случае, как пишет Фейерабенд, всегда можно получить ответ в духе: «все, что говорится, не имеет отношения к нашим богам, а то интеллектуальное чудовище, о котором вы говорите, — ваше собственное изобретение».

---

<sup>1</sup> Данные фрагменты Ксенофана цит. по: ФРГФ.

<sup>2</sup> Вопрос множественного числа  $\theta\epsilon\omicron\iota$  и особенности видения Ксенофаном божества давно и часто обсуждаются в научной литературе. См.: *Freudenthal J.* Ueber die Theologie des Xenophanes. Breslau, 1886; *Pötscher W.* Zu Xenophanes frag. 23 // *Emerita*. 1964. № 32. P. 1–13; *Babut D.* Sur la théologie de Xénophane // *Revue Philosophique*. 1974. № 164. P. 401–440 и мн. другие.

<sup>3</sup> *Feyerabend P.* Reason, Xenophanes and the Homeric Gods // *The Kenyon Review*. New Series. 1987. Vol. 9. No. 4. P. 16.

<sup>4</sup> *Feyerabend P.* Op. Cit. P. 16–17.

Вывод, к которому он приходит: «(А) и (В) не применимы к гомеровскому миру; Ксенофан *отрицает* этот взгляд на мир, но не имеет против него *аргументов*»<sup>1</sup>.

Эти две предпосылки, выстроенные как сугубо рациональная схема, умозрительные в своей основе и исходящие из идеи отсутствия универсализма в архаической Греции, тем не менее, вполне справедливы и продуктивны для интерпретации концепции Ксенофана. Ни он сам, ни кто либо другой, не мог бы привести убедительных, доказательных, вернее *наглядных* (например, *эмпирических*) доводов за или против *любой* имевшейся концепции божества. Без этого любой критицизм превращается в критиканство и насмешки. По мнению Ксенофана, из понимания богов следует исключить все социальные, фенотипические и поведенческие особенности, оставив только интеллектуальные антропоморфные характеристики. Но при этом возражение — «боги эфиопов похожи на эфиопов, а потому не могут считаться богами для всех» — оказывается не сильнее установки «богом должен считаться тот, кто весь целиком мыслит», которая хотя и кажется универсальной, поскольку мышление присуще человеку как виду, а потому и более приемлемой, и в силу своей универсальности должна удовлетворять требованию (А), тем не менее, также несостоятельна, поскольку, как мы сказали, адресат критицизма, «эфиопы», должен получить не только приемлемую концепцию (А), но и, в соответствии с требованием (В), достаточное и убедительное обоснование этой концепции (А).

Так, и отрицание традиционных богов, и признание собственного бога единственно возможным нуждаются в убедительном доказательстве, в противном случае критика будет расценена как насмешка над богами. Но единственным приемлемым рациональным доказательством на момент выдвижения Ксенофаном своих идей была бы эмпирическая демонстрация, а обычным успешным доказательством на тот момент являлась отсылка к авторитетным источникам, которые содержат не *прямые эмпирические доказательства*, а только *свидетельства*: большинство источников того времени согласны, что боги только «частично открывают» (ὑπέδειξαν) свое существование посредством своих творений, но никогда не демонстрируют самих себя.

Возвратимся теперь к вопросу о том, открывали ли, с точки зрения Ксенофана, боги знания людям. Если бы Ксенофан отрицал традиционных богов, ответ был бы однозначен: не открывали, поскольку боги не существуют. Но собственно отрицание Ксенофаном богов мы обосновать не смогли (не смог бы и он сам в силу отсутствия наглядной

---

<sup>1</sup> Feyerabend P. Op. Cit. P. 18.

демонстрации), но тогда остается признать тот факт, что он *сомневался* в их существовании. Этим вполне может объясняться нечеткий смысл В 18.1 DK. То же касается и его собственных представлений о божестве: эти представления в том виде, в котором он предлагает своим слушателям, не менее и не более обоснованы, чем представления о традиционных богах, и также оказываются только предметом скептических рассматриваний, но не доказательной позиции. Кроме того, те фрагменты и свидетельства о Боге Ксенофана, которыми мы располагаем, не дают нам возможности понять, способен или нет такой Бог вмешиваться в дела людей. Ведь если он «без труда, помышлением ума все потрясает», то это означает, что также без труда он способен открыть человеку все знание о мире; но не открыл. Можно предположить только, что если Ксенофану претило в богах любое поведенческое и социальное сходство с людьми, то тогда и вмешательство в дела людей, обычное для гомеровских богов, не было бы свойственно и его Богу.

Таким образом, в проблемном плане в учении Ксенофана можно усмотреть развилку, которая намечает дальнейшие направления в развитии древнегреческой философии. Первый путь: отсутствие убедительных средств обоснования делает необходимым разработку инструмента выявления или обнаруживания, т. е. доказательства или наглядной демонстрации, δεικνυμι, через рациональное переосмысление ὑποδείκνυμι, частичного или секретного способа открывать информацию, характерного для «откровения», к знанию, пусть частичному, но лишенному шлейфа божественной секретности и недосказанности. Именно этот путь, на наш взгляд, наиболее соответствует новому философскому методу *дидзесиса*, который также опирается не на божественный характер истолкований, а на рациональную эмпирическую или теоретическую проверку, выступая демонстративным методом. Второй путь намечает скептическую программу<sup>1</sup>, поскольку в рациональной системе если нет возможности доказать истинность, то остается только сомнение.

В любом случае, возвращаясь к анализу собственно фрагмента, нужно отметить, что его оценка как скептического по содержанию помогает ответить на вопрос, почему, обсуждая степень участия богов в человеческом познании, Ксенофан не делает свое высказывание вполне ясным. Если опираться на приведенные в предыдущем и настоящем параграфах рассуждения, такая постановка вопроса представляется удивительной и своего рода революционной для грека периода архаики, т. к. согласно

---

<sup>1</sup> Скептицизм Ксенофана достаточно часто обсуждается в научной литературе. См., например: Wiesner J. Wissen und Skepsis bei Xenophanes // Hermes. 1997. Vol. 125. No. 1. P. 17–33.

обычным представлениям этого времени именно боги непосредственно распоряжались тем, что человеку суждено узнать, а что — нет. И люди в познании вещей или при осуществлении действий прежде всего ориентировались на божественные знаки и их истолкование. Неоднозначность и «темность» высказывания Ксенофана об этом предмете (более понятная, если бы мы ее обнаружили во фрагментах Гераклита, известного такого рода приемами) состоит в следующем.

Первую строку фрагмента: «Боги не показали смертным всех вещей изначально» можно интерпретировать как варианты возможного участия богов в человеческом познании, поскольку в зависимости от логического ударения в предложении мы получаем три таких возможных варианта: 1) Боги не показали смертным всех вещей *изначально*, т. е. подчеркивается хронологический, последовательный, аспект познания с участием богов; 2) Боги не показали смертным *всех вещей* изначально, т. е. акцент ставится на количественный аспект получения знания; 3) Боги *не показали* смертным всех вещей изначально, т. е. боги вообще не участвовали в процессе получения знания<sup>1</sup>.

Что же касается второй строки, то здесь мы встречаем интересующие нас дериваты — ζῆτοῦντες и ἐφευρίσκοουσιν. Трудно на основании только одной строчки уловить предпочтения Ксенофана: он может полагать, что нужно задаться целью искать что-либо и в результате обрести искомое, либо, как в программе трактата «О древней медицине», проводить исследования и делать открытия на основании уже имеющихся фактов. Ζητοῦντες может означать здесь, например, средство или причину открытия: если они ищут, то находят. При таком прочтении мы можем получить первый вариант интерпретации, которая подразумевает самую тривиальную причинно-следственную связь между «искать» и «находить».

Но мы можем взглянуть на эту строку по-другому, поставив смысловой акцент на слове ἄμεινον, «лучшее», тогда точку зрения Ксенофана здесь можно интерпретировать следующим образом. Вне зависимости от того, как мы ответим на вопрос об активности божественного вмешательства в человеческое познание, люди в процессе познания должны

---

<sup>1</sup> Подробнее обсуждение этих вариантов см. в: *Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy*, 1991. N 11. P. 230. Все три перечисленные возможные трактовки успешно применимы к первой строке фрагмента. Есть еще один вариант прочтения, согласно которому в этом фрагменте речь идет не о человеческом познании, а о познании, которое осуществляют сами боги («Боги потому не открыли всего людям, что они [боги] все еще исследуют, открывая лучшее»), в силу того, что «они» может указывать как на людей, так и на богов, но мы исключаем такую трактовку.

привлекать исследование уже накопленных фактов и тогда, опираясь на него, у человека есть возможность «открывать лучшее» или «открывать лучше», т. е. эффективнее. Следовательно, во фрагменте В 18 DK подчеркивается момент независимости познания от намерений богов: если люди *ищут*, то *поэтому и находят*, и находят *лучшее*, чем получили бы, если бы не искали. Именно при такой трактовке открывается более яркая перспектива для признания у Ксенофана как идеи прогресса, так и явно связанной с ней идеи философского поиска. Если теперь обратиться к первой строке, то мы в любом случае видим, что люди познают лучше и эффективнее, независимо от того, помогали им боги изначально или не вмешивались в процесс.

Тем самым мы снова вплотную подошли к вопросу о прогрессе в человеческих знаниях. Мы хотим подчеркнуть здесь, что Ксенофан мог быть озабочен исключительно моральным поведением сограждан, мог ничего не писать о развитии эмпирического или теоретического знания, одним словом даже не подозревать о возможности прогресса, но плотность терминологии поиска в двух строках фрагмента не может быть случайной. Важно подчеркнуть то, что фрагменты Ксенофана сохранили и донесли до нас саму идею успешного человеческого познания, лишённого сверхъестественного вмешательства (неважно — прервалось ли это вмешательство в какой-то момент, или его никогда не было). Слова же *ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν* во второй строке фрагмента являются первым в истории античной философии указанием на тот метод, к которому должны прибегать люди в случае ограниченного доступа к информации.

Вернемся теперь к выводам А. Тулина. Ему не удалось в полной мере опровергнуть наличие во фрагментах Ксенофана идеи прогресса, но вывод, к которому он приходит, не столь радикален: боги могут открывать людям некоторые знания, но поскольку человеческая цивилизация нуждается в благах и люди хорошо осознают, какие блага им нужны в первую очередь, то именно на этом и сосредоточены их поиски. Поэтому, пишет Тулин, фрагмент не может рассматриваться в контексте «рационалистической» оппозиции архаическим религиозным представлениям, но исключительно в рамках более общей проблемы отхода от примитивного состояния человеческого существования<sup>1</sup>. Иными словами, Тулин помещает проблему источника человеческого знания в иной контекст, рассматривая ее не с позиций, *кто есть источник человеческого знания*, а с позиций *исторического происхождения и развития человеческих благ*, что позволяет ему и сохранить идею прогресса,

---

<sup>1</sup> *Tulin A. Op. cit. P. 137.*

и отойти от рационалистской интерпретации Гомперца. Выше мы показали, почему не можем в целом согласиться с таким выводом. Важно отметить, что в выводах Тулина источник человеческого знания — это развитие человеческих благ, в которых человек нуждается для своего дальнейшего благополучного существования. Развиваясь, человечество *уже знает* в чем оно нуждается более всего, и развитие, во-первых, идет в определенном направлении, заранее заданном исходными запросами общества, а во-вторых, это развитие будет в силу этих запросов *необходимым*. Таким образом, вывод Тулина, хотя и ограничивает античную идею прогресса, отказывая ей в рационалистических установках, тем не менее, подчеркивает, что прогресс связан с поиском (*дидзесис*), с исследованиями и открытиями, а всякий поиск знания в античности оказывается не просто планомерным, но и необходимым.

Вне зависимости от того, был он согласен с традиционным представлением о богах или оставался на скептических позициях, Ксенофан, по мнению Дж. Лешера, хотел подчеркнуть, что мир не является системой зашифрованных и частично открываемых богами знаков; мир — это набор природных феноменов, свободно и вполне интерпретируемых самим человеком без вмешательства богов<sup>1</sup>. Лешер подводит итог: точка зрения Ксенофана на де-мифологизированную природу дополняется точкой зрения на де-натурализированное божество, а результатом этого слияния является признание несостоятельным представления о том, что коммуникация между богами и смертными осуществляется на основании знаков, посредством которых «боги открывают» что-то человеку<sup>2</sup>.

Несмотря на то что высказывание в целом справедливо, мы не можем согласиться с ним в полной мере. Действительно, в традиционных представлениях мир понимался как своего рода зашифрованная система знаков. Но даже если рационализировать эти представления и отбросить точку зрения о существовании богов или их вмешательстве в человеческую жизнь, мир не станет понятным, однозначным и легкочитаемым. И демифологизированная природа, и денатурализированное божество по-прежнему будут принадлежать к зашифрованной, неявной системе, в противном случае отпала бы и нужда в *ἡρτοῦντες ἐφευρίσκουσιν*, «открывать, исследуя», методе, который мы не случайно назвали методом, используемым в условиях ограниченного доступа к информации. Архаическая практика декодирования информации о мире во многом полагалась на интуицию, *υῖος*, поскольку предсказатели верили, что

---

<sup>1</sup> Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // *Ancient Philosophy*, 1991. № 11. P. 229–248, P. 241.

<sup>2</sup> Leshner J. Op. cit. P. 242.

их знание подкрепляется божественным вмешательством. Если это вмешательство исключить, то мгновенного схватывания значения искомого через *vóos* недостаточно, нужны еще какие-то средства. Речь идет не столько о том, что люди без божественного вмешательства стали истолковывать знаки лучше (они и раньше вполне преуспевали в этом), сколько о том, что появляется новое условие — *ζητοῦντες ἐφευρίσκειν*, — которое вполне способно компенсировать имеющиеся у профессионалов-предсказателей (и предоставленные им богами) и отсутствующие у других ключи для понимания знаков. Вместо них теперь люди могут и должны опираться не только на интуицию, но и на здравый смысл и жизненный опыт, подкрепляемый *нусом* (*vóos*), а кроме того, на рациональные доводы, на доказательства, которые, будучи интеллигибельными приемами, также вскоре начнут пониматься как *ноэтигеские* способности, что будет способствовать эволюции самого понятия *vóos* от иррациональной интуитивной способности к понятиям «ум», «мышление», и начало этих изменений можно видеть уже в учении Гераклита.

### **§ 3. «Исследование» и «открытие» в раннегреческой философии: рождение нового метода у Гераклита**

Итак, проблема нового метода познания была поставлена до Гераклита — в учении Ксенофана, неважно эксплицитно или имплицитно, и Гераклит — точно узнать мы этого уже не сможем — либо поддерживает своего предшественника как единомышленника, либо критикует (как скептика), но, так или иначе, подключается к решению поставленной задачи.

Подходя к анализу фрагментов Гераклита, имеющих отношение к эпистемическому поиску, можно сказать, что приведенный ранее отрывок из трактата «О древней медицине» и комментариев к нему прекрасно иллюстрируют в первую очередь познавательную программу Гераклита, к рассмотрению которой мы обратимся ниже. Первостепенное значение имеет в ней не набор фактов, а их обобщение, исследование, только в результате которого могут быть сделаны подлинные открытия, найдена истина. Сам по себе процесс «инвентаризации вещей мира» — перебора фактов, состояний, действий, описаний существующих в мире вещей — бесплоден. Все, что может быть схвачено органами чувств, «явное» по терминологии Гераклита, лишено истины, а неявное — как раз то, к открытию чего следует стремиться интеллигибельными средствами, то есть нуждающимися в последующей дискурсивной проверке.

По сути дела, процесс познания — это процесс *выявления* посредством исследования, *дидзесиса*, и окончательной целью Гераклита на пути познания оказывается достижение явного состояния φύσις, перевод информации из скрытого состояния в явное, не-сокрытое (ἀλήθεια). Для Гераклита истина не является непознаваемой или недостижимой в принципе, она всего лишь скрыта, и необходимы определенные приемы для ее выявления<sup>1</sup>. Для решения такой задачи — в явных фактуальных данных отыскивать то, что неочевидно, — метод *дидзесиса* подходит оптимально.

В ряде фрагментов Гераклита мы встречаемся с мотивом поиска: 10, 11, 15, 52, 67 Mch<sup>2</sup>. Наиболее интересными для нашей реконструкции будут следующие:

10 Mch:

χρυσὸν γὰρ οἱ δίζημενοι...  
γῆν πολλὴν ὀρύσσουσιν  
καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

Ибо те, кто ищут золото,  
Земли копают много,  
А находят немного.

11 Mch:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ  
ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδν καὶ  
ἄπορον

Если не ждешь неожиданного,  
то и не отыщешь его: непостижи-  
мое есть [оно] и апорийное (т. е.  
непроходимое).

15 Mch:

ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν

Я исследовал самого себя.

67 Mch:

ψυχῆς πεύρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο,  
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·  
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει

Границ души тебе не отыскать,  
по какому бы пути ты не пошел:  
столь глубока ее мера<sup>3</sup>.

В этих фрагментах Гераклита мы встречаем дериваты, восходящие к глаголам εὐρίσκω (10, 11, 67 Mch) и δίζημαι (10, 15 Mch). Мы полагаем, что родоначальником программы исследования с опорой на δίζησις, каким мы зафиксировали его описание в трактате «О древней медицине», был Гераклит, несмотря на то что у Ксенофана засвидетельствовано употребление этих слов концептуально. К сожалению, единственного фрагмента недостаточно, чтобы делать существенные выводы, хотя есть основания предполагать, что концентрация соответствующих слов

<sup>1</sup> Подробнее речь об этой программе пойдет в главе, посвященной Гераклиту.

<sup>2</sup> Фрагменты Гераклита в настоящей работе приводятся по Marcovich, *Heraclitus*. Обычное принятое сокращение для ссылки на фрагменты Гераклита по Марковичу: Mch.

<sup>3</sup> Если не оговаривается специально, перевод греческих фрагментов в данном разделе параграфа наш. Фрагмент 67 Mch цит. по ФРГФ.



в единственном фрагменте Ксенофана все-таки не была случайной. Об учении Гераклита уже с большей степенью достоверности можно говорить, что соотнесение методов «исследования» и «открытия» было обоснованным, и также не случайным является предпочтение *δίησις* спонтанному открытию. Мы осмелимся утверждать, что его программу, разумеется, с определенными поправками, принимает Парменид, после чего она становится общим местом обсуждения в античной философии. Фрагменты досократических учений не дают нам достаточных оснований, помимо учения Ксенофана, судить, насколько широко эта программа могла быть распространена в догераклитовских доктринах. На этом основании и опираясь на то, что именно в учении Гераклита эпистемический поиск уже обретает черты осознанного сформировавшегося метода, причем этот метод очень жестко вписан в эпистемологическую доктрину, мы полагаем, что именно его учение и следует признать официальным началом нового метода.

Обратимся теперь к анализу фрагментов Гераклита.

10 Mch:

χρυσὸν γὰρ οἱ δίημενοι,  
 γῆν πολλὴν ὀρύσσουσιν  
 καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

Ибо те, кто *ищут* золото,  
 Земли копают много,  
 А *находят* немного.

Этот фрагмент содержит оба исследуемых деривата и, благодаря удачной аллегории, позволяет Гераклиту отразить суть метода, продемонстрировав ту зависимость между этими двумя понятиями, которая представлена в трактате «О древней медицине»: сначала следует провести исследование, а его результатом будут некие новые открытия. Гераклит подчеркивает предельную трудность и трудоемкость процесса исследования, пути к истине. То, что это именно аллегория, призванная показать зависимость и отношение исследования и открытия, на наш взгляд, очевидно, в противном случае пришлось бы признать, что свою книгу Гераклит решил посвятить описанию нелегких будней рабов-рудокопов.

Вообще, мотив золота, судя по сохранившимся фрагментам (их четыре), — один из излюбленных у Гераклита, и его интерес к золоту вполне объясним. Как мы помним, Эфес — родной город Гераклита — находился на территории Лидии, и знаменитый храм Артемиды был построен лидийским царем Крезом. Именно на территории Лидии в районе горы Сипилы располагалось знаменитое лидийское месторождение золота, точнее электрума — твердого расплава серебра в золоте. Отец Креза Алиатт чеканил монеты из электрума, в правление Креза все монеты из этого металла были отозваны и заменены на монеты из чистого золота и чистого серебра — появились технологии разделе-

ния их раствора. Существует множество мифов, связанных с историей золотых разработок в Лидии, самый знаменитый из которых — миф о царе Мидасе, исторической личности, царствовавшем в соседней с Лидией Фригии на рубеже VIII–VII вв. до н. э. Трудно переоценить значение этого месторождения, просуществовавшего не одну сотню лет, для жизни Малой Азии в целом, а если учесть, что Сипила находится недалеко от современного города Измира — это около 80 километров от Эфеса, то становится неудивительным интерес Гераклита к происходящему на рудниках.

Итак, поскольку речь идет об аллегории, то заявленные нами «исследование» и «открытие» в переводе вполне подменяются стандартными «искать» и «находить», и парадоксальность «много искать — мало находить» снимается в этом фрагменте только обращением к золотодобыче. В противном случае, сразу приходит на ум обычное положение вещей: если речь идет о простом отыскании фактов, касающихся действительности, то недостатка в них не бывает: любая окружающая нас вещь обладает имманентным дескриптивным потенциалом (изобилует вариантами стороннего рассмотрения и «остранения») и потенциалом разнообразных отношений с другими вещами. А это означает, что речь у Гераклита идет о совершенно другом виде того, что можно найти.

Три небольшие строки фрагмента, в действительности, очень ярко изображают те невероятные трудности, которые должны выпасть на долю исследователя, поскольку добыча золота была одним из наиболее трудоемких процессов в античном мире. Греки, как и их соседи лидийцы, и египтяне, и многие другие народы использовали сходные технологии добычи золота, и эти технологии претерпели существенные изменения только в римскую эпоху, когда римляне научились плавить руду. Разрабатывались как россыпные месторождения (золотоносные пески), так и коренные — в породе, руде. В первом случае использовались либо хворост, либо шкуры животных (отсюда миф о «золотом руне»), которые погружались на дно ручья или реки и по которым пускали стекать воду с взвешенным в ней золотоносным песком. Этот процесс хоть и был тяжелым и кропотливым, но все же не мог сравниться с добычей золота в рудниках. Золотоносную руду выдалбливали из породы (как правило, очень твердой) медными или латунными кирками, затем на плечах выносили на поверхность, вручную размалывали в песок в специальных мельницах, и далее технологический процесс шел, как в первом случае — плавить золото из руды, как мы уже сказали, греки не умели, а изготавливали слитки только из золотого песка (о чем, кстати, Гераклит упоминает во фрагменте 53 Mch: «подобно тому, как плавят золотой песок»). Весь этот трудоемкий процесс производства

золота уместился в трех словах фрагмента из Псевдо-Гиппократа 53 (e) Mch: «Вырабатывают золото: дробят, промывают, плавят», и за ними скрывается настолько тяжелый труд коренных разработок, что к этим работам привлекались либо рабы, либо преступники<sup>1</sup>. И получается, что Гераклит подчеркивает не только кропотливость и трудоемкость процесса исследования, но еще и то, что это — практически рабский труд, на который большинство, во всяком случае добровольно, просто не отважатся. Мы позволим себе этот новый способ исследования, утверждаемый Гераклитом, используя меткое высказывание Ч. Кана, назвать «философским золотоискательством»<sup>2</sup>. Результат этого исследования, конечно, не будет измеряться количественно, но зато он будет крайне ценным.

Итак, наша общая реконструкция фрагмента показывает, что новые ценные открытия должны делаться на основании предварительного исследования. Но что в таком случае можно сказать с позиций Гераклита о случайных открытиях, которые обычны, например, в науке? Как кажется, еще один фрагмент способен пролить свет на этот вопрос, и показать отношение Гераклита к открытиям:

11 Mch:

ἐὰν μὴ ἔλπεται ἀνέλπιστον, οὐκ  
ἔξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ  
ἄπορον

Если не ждешь неожиданного,  
то и не отыщешь его: непостижимое  
есть [оно] и апорийное  
(т. е. непроходимое)<sup>3</sup>.

Наш перевод этого фрагмента не слишком изыщен, но мы попытались передать буквальное гераклитовское содержание и значение, дать своего рода подстрочник, пусть даже в ущерб стилю. В целом суть этого фрагмента можно свести к различению явного и неявного, а именно, речь идет о природе неявного, об условиях его выявления. Гераклит утверждает, что невозможно открыть то, чего не знаешь или

---

<sup>1</sup> Подробнее о карте и истории добычи золота в античности, разработках и технологиях и см.: *Studies in Ancient Technology. Vol. 8. Metallurgy in Antiquity. Part 1. Early Metallurgy, the Smith and his Tools, Gold, Silver and Lead, Zinc and Brass* / Ed. R. J. Forbes. Brill, 1971. (1964-); *Bernstein P. L. The Power of Gold. The history of an obsession* New York, 2001; *Максимов М. М.* Очерк о золоте. М., 1988.

<sup>2</sup> *Kahn Ch. H. The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary.* Cambridge University press, 1979. P. 105.

<sup>3</sup> Мы намеренно оставляем слово ἄπορον без перевода. На наш взгляд, предлагаемый вариант позволяет увидеть как буквальное его значение физически «непроходимого пути (из точки А в точку В)», так и переносное, как интеллектуально непромысливаемое, поскольку отсутствует необходимый для данного акта мышления предмет, или имеются два равнозначных «пути» или способа мышления, и нет оснований один предпочесть другому.

чего не ждешь, отыскание возможно только в том случае, если есть определенные ожидания искомого. А случайное выхватывание неизвестного бессмысленно (хотя бы в том отношении, что оно ничего не дает познанию). Если вещь, которую мы пытаемся открыть, абсолютно нам не известна — к примеру, назовем ее «альфabetатос» — и нет никакой информации о том, как она должна выглядеть, какие иметь предикаты, характеристики, то такую вещь обнаружить невозможно. Даже если мы ее и обнаружим, откроем, то как мы узнаем, что именно *вот-это* и есть искомый нами «альфabetатос», а не «гаммabetатос»? Это значит, что любому истинному открытию должен предшествовать процесс  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ , или в несколько более поздней терминологии, *дидзесис* как принцип рационального задания критериев для поиска искомой вещи (мы говорили, что терминологически слово оформляется только у Парменида). Причем, мы уже заранее должны представлять, «предзнать», что именно мы ищем. Итак, если в процессе полагаться поиска истины только на *хэвресис* (в форме  $\epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$  у Гераклита) как обнаружения с учетом оттенков непредсказуемости и случайности в значении этого слова, а не на планомерный поиск (который предполагает  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ ), то результата не будет: он апорийный.

Слово *ἄπορον* здесь как нельзя лучше демонстрирует разницу в основных приемах  $\epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$  и  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ . Разбирая значения глагола  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ , мы сказали, что они в первую очередь связаны с *путем* поиска. Приведем пример из области обыденных значений «поиска»: разыскивая заблудившееся животное, нужно не только расспросить тех, кто мог его видеть, нужно еще уточнить, в какую сторону, *каким путем* оно пошло, для этого нужны определенные ориентиры, знаки на пути и, кроме того, следы, оставленные этим животным, и наконец, нужно пройти этот самый путь по известным метам, знакам и следам. Собственно, вся совокупность этих действий и будет означать «поиск», «исследование». Важно иметь в виду при этом, что исследование в любом случае не состоится, если корректно не определена цель поиска: неизвестен искомый объект.

Что мог иметь в виду Гераклит, говоря об апорийном или непроходимом? Существительные  $\rho\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\rho\omicron\rho\theta\mu\acute{o}\varsigma$ , согласно Ч. Кану<sup>1</sup>, указывают либо на движение как таковое, либо на путь, который кто-нибудь проходит, и с учетом обычного чередования гласных тот же корень встречается в словах  $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\omega$ ,  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ ,  $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\nu\omega$  и восходит к индоевропейскому *\*per-*, указывает в некотором смысле на направление «вперед, впереди», т. е. группа  $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\omega$ ,  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ ,  $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\nu\omega$  и  $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\rho$  указывает

<sup>1</sup> Kahn Ch. Anaximander and the origins of Greek cosmology. New York, 1960. P. 231–239.

на точку, с которой движение вперед приведет к концу. Постоянно используемое для обозначения прохождения водного пространства на другую сторону, наречие *πέρας* точно отсылает к тому, что лежит «поперек (от края до края)», фактически обозначается точка, от которой движение вперед приведет к концу, т. е. может быть дан перевод семантической группой «предел» или «цель». С отрицательной альфой слово *ἄπερος* и его дериваты будут означать не столько удобное и привычное «лишенное границ, безграницное», которые часто используют для перевода данных слов. Стандартный эпитет моря и земли как *ἄπερος* не подразумевает, что у них нет границ, а скорее то, что вряд ли у смертных была возможность путешествовать к этим пределам, а значит, этот эпитет должен переводиться скорее как «то, что не может быть пройдено или пересечено из конца в конец», или даже «неопределенное»<sup>1</sup>. "Апоров имеет близкие трактовки, и буквально будет означать «непроходимое», «труднодостижимое». Переправа (*πόρος*), например, как возможность перебраться с одного берега реки на другой, подразумевает как минимум оба берега или знаки, которые указывали бы на то, как добраться до другого берега. Если хотя бы один пункт отсутствует, переправа невозможна. Точно так же невозможно и чистое обретение: без предварительного исследования, без заданных знаков на *пути* оно остается *ἄπορον*<sup>2</sup>.

Фрагмент 11 Mch представляет собой очень важное, хотя и в каком-то смысле косвенное, свидетельство о первом в истории философии обращении к проблеме апорийности, которая ставится и активно обсуждается в классический период, у Платона и Аристотеля. Исторически первым опытом использования и обсуждения апорий, разумеется, является элейская школа. Наиболее привычная и знакомая по элейской школе цель апории — привести к противоречивым выводам, что должно показать несостоятельность исходной гипотезы. О таком понимании апории свидетельствует Аристотель в «Топике»: «*апория* — равенство противоположных друг другу доводов» (*ἡ ἀπορία ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν*) (Тор. 145 b 1–2), «... *апория* (*ἀπορία*) вызывается равенством противоположных доводов. Ведь когда имеются доводы за и против и нам кажется, что все они говорят в пользу той и другой стороны в одинаковой мере, мы *затрудняемся* (*ἀποροῦμεν*), какой из них держаться»

<sup>1</sup> Kahn Ch. Op. Cit.

<sup>2</sup> А. В. Лебедев предлагает следующий перевод этого фрагмента: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного» (ФРГФ. С. 193). На наш взгляд, в рамках концепции *дидзесиса* «ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον» не совсем корректно переводить как «выследить неисследимое», т. к. дериваты «следить», однокоренные с «исследованием» все-таки подразумевают значение *путь поиска по знакам*, т. е. *δίζημα*.

(*Тор.* 145 b 16–20)<sup>1</sup>. Сам он не разделяет такого мнения, относя данные пассажи к неправильным определениям, но, судя по всему, причисляет противоположные друг другу умозаклучения и возникающие вместе с этим апории к проблемам (*Тор.* 104 b1–17, особенно 12–14: «Есть проблемы, относительно которых имеются противоположные друг другу умозаклучения (ибо тогда возникает *апория* (ἡ ἀπορία), так ли обстоит дело или не так, когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаклучений]»)). Что касается Платона и Аристотеля, то традиционная точка зрения обычно распределяет видение апорий в отношении этих учений следующим образом: Аристотель и поздний Платон представляют апорию как частную задачу или проблему, тогда как ранний Платон — исключительно как ментальное состояние растерянности, противоречие при обнаружении равенства противоположных доводов (о чем говорил Аристотель в «Топике») при обсуждении тех или иных вопросов<sup>2</sup>. К такому же ментальному состоянию призвана приводить апория у Зенона. В. Политис, обсуждая вопросы понимания апории и поиска у Платона, полагает, что в его ранних диалогах также можно обнаружить апорию как проблему<sup>3</sup>. Более того, такие два вида апорий он различает также в зависимости от их цели как катартического и зететического типа апорий. Цель первой, содержащей противоречие, — очистить собеседника от претензий на знание в надежде, что он обратится к поиску подлинного знания. Зететическая апория запускает специфический поиск, направленный на решение некоторой данной конкретной проблемы<sup>4</sup>. Таким образом, имеется определенная связь между апорийностью и поиском, а именно: апория приводит к поиску, фактически являясь причиной или началом поиска. Это, в свою очередь, позволяет по-новому взглянуть на знаменитый «темный» стиль Гераклита. При такой точке зрения данный — апорийный — стиль отнюдь не призван еще более *затемнять* и без того скрытое содержание объектов мира, но, напротив, стимулировать поиск в силу дополнительной акцентуализации проблемы.

---

<sup>1</sup> Текст «Топики» Аристотеля с небольшими изменениями с нашей стороны цитируется по изданию: *Аристотель*. Соч. в 4 т. / Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. Пер. М. И. Иткина. Курсивом в цитируемых фрагментах набраны слова ἀπορία, ἀποροβίμην, переведенные у Иткина как «сомнение» и «сомневаться».

<sup>2</sup> *Matthews G. B. Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 29–30.

<sup>3</sup> *Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // Remembering Socrates Philosophical Essays*. Edited by Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis. Oxford University Press, 2006. P. 91.

<sup>4</sup> *Politis V. Op. Cit.* P. 107.

Что же именно мог иметь в виду Гераклит, когда говорил об апорийности того, чего не ждешь, осуществляя поиск: ментальное затруднение как катартическую апорию или конкретную проблему, зететическую апорию? На первый взгляд ответ на вопрос лежит на поверхности: в 11 Mch Гераклит, как и во многих других фрагментах, явно пытается ввести своего читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям. Суть фрагмента сводится к следующему: чтобы отыскать неожиданное, нужно ждать неожиданное. Но это противоречие и смысл всего пассажа можно передать и по-другому: имея определенные ожидания, можно нечто открыть. Если перевести «иметь ожидания» в эпистемический контекст, ожидания предполагают некоторые исходные гипотезы и веру в то, что именно должно произойти, а для этого следует изначально представлять себе предмет поиска или как минимум примерный набор явлений или предметов, которые при условии тех или иных действий могут случиться. Но именно эти характеристики и являются специфическими чертами *дидзесиса*, более того, благодаря 11 Mch мы должны включить в круг характеристик эпистемического поиска еще и ожидания. Важный момент, отраженный в языке этого фрагмента, заключается в том, что ни «непостижимое», ни «недоступное» (именно так переводит А. В. Лебедев *ἄπορον* в этом фрагменте) не имеют значения «невозможно постичь или пройти», оба слова указывают исключительно на трудность процесса отыскания, но не на его невозможность<sup>1</sup>. Таким образом, за кажущимся на первый взгляд простым противоречием явно открывается проблематизация поиска, — апорийность здесь должна пониматься не как простое сведение к противоречию, а как проблематизация. И вопрос, в действительности, оказывается куда сложнее, поскольку ментальное затруднение, которое здесь появляется как противоречие, и сама апорийность предстают в рамках демонстрации связи апории и поиска, хотя как мы и сказали выше, в косвенном виде. Важно отметить, что, несмотря на косвенный характер свидетельства, мы вполне можем на вышеизложенных основаниях включить нашу реконструированную концепцию поиска и открытий на основании конкретных ожиданий и посредством апорий у Гераклита в проблемное поле эпистемического поиска, в наиболее четком виде очерченное у Платона в диалоге «Менон» в рамках парадокса Менона. В следующем параграфе мы подробнее рассмотрим данный парадокс, а также затруднения, которые возникают в связи с ним, возможные его интерпретации как катартической, и как, что более важно, зететической апории.

---

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 40.

Все вышесказанное может привести к впечатлению, что *дидзесис* как новый метод распространяется только на естественнонаучный поиск. Но следующие два фрагмента Гераклита могут пролить свет на то, к каким областям существующего этот метод применим.

67 Mch:

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

Границ души тебе не отыскать,  
по какому бы пути ты не пошел:  
столь глубока ее мера<sup>1</sup>.

15 Mch:

ἐδιζήσαμην ἐμευτόν

Я исследовал себя.

Итак, если допустить тождество «себя» и «души», то в этих двух фрагментах мы имеем дело: (а) с утверждением, что душа не может быть познана посредством случайного открытия, она может быть только исследована и (б) с аргументом, подкрепляющим это утверждение: *πείρατα*, о которых речь идет в 67 Mch, — это, как мы помним, характерные черты для *пути* исследования (*διζήμαι*), а не для случайного поиска (*εὐρίσκω*). Отыскать пределы души невозможно, а исследовать вполне возможно, и вопрос заключается только в том, каким образом происходит это исследование и каковы его результаты?

Здесь снова более поздний контекст может прийти на помощь в реконструкции содержания фрагмента, в данном случае — это знаменитое античное высказывание «Познай самого себя» и его платоновский контекст. Платон повторяет это высказывание многократно в разных диалогах («Хармид», «Протагор», «Алкивиад») и приписывает создание этой фразы семи мудрецам (*Prot.* 343 a1 — b<sup>3</sup>), полагая, что именно они выразили таким образом свою мудрость и написали ее в храме в Дельфах словами «Γνῶθι σαυτόν». В «Хармиде» (*Charm.* 164d4–165a) мы находим другой вариант обращения Платона к этому высказыванию. Решая вопрос о том, что называть рассудительностью (*σωφροσύνη*), Критий полагает, что «рассудительность — это самопознание» (*εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν*), и что «“Познай самого себя!” и “Будь рассудителен!”» — это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов (*τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν αὐτόν, ὥς τὰ γράμματά φησιν*)» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Здесь важно, что слова Крития (к какому бы выводу они с Сократом не пришли в конце рассуждения) позволяют хорошо понять точку зрения Гераклита, по крайней мере, такой, какой мы ее можем реконструировать из фрагментов. Перефразируя «Γνῶθι σαυτόν», Гераклит говорит

<sup>1</sup> Цитируется по ФРГФ.



«ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν» — «Я исследовал самого себя» (15 Mch), следуя тому самому новому — философскому — способу разыскания, исследования истины, который выражается у него в слове διζῆμαι и в той мере, в какой «исследование», как новый тип познания, конкретизируется понятиями σωφροσύνη и νόος; результат такого познания будет предельно исчерпывающий.

Ответ на вопрос, как связаны у Гераклита самопознание и рассудительность, следует начинать с прояснения значения слова σωφροσύνη у Гераклита, у которого мы встречаем формы σωφροσύνη и φρόνησις во фрагменте 23 Mch (a, d<sup>1</sup>, e, f).

3 Mch	Большинство не <i>думают</i> [о вещах так], как их встречают, и не познают их, изучив, а сами же себе их представляют.	οὐ γὰρ φρονέουσιν τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσιν
23 Mch 10a	Вот почему должно следовать общему. Но хотя речь есть общая, многие живут, как если бы свой личный имели <i>рассудок</i> .	διὸ δεῖ ἔπесθαι τῷ ξυνῶι, τοῦ λόγου δ' ἔοντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν ἔχοντος <u>φρόνησιν</u>
d <sup>1</sup>	<i>Рассудок</i> есть общий для всех.	ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ <u>φρονεῖν</u>
e	Всем людям дана возможность познавать себя и быть <i>рассудительными</i> <sup>1</sup> .	ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ <u>σωφρονεῖν</u>
f	<i>Рассудительность</i> — величайшая добродетель, и мудрость — в высказывании истины и в действии по природе, воспринимая (понимая).	<u>σωφρονεῖν</u> ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίῃ ἀληθείᾳ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

Наиболее привычный русский перевод слова σωφροσύνη — «целомудрие», и если переводить эти фрагменты, делая поправку на источник (Стобей), время его написания и философскую атмосферу того времени, то перевод А. В. Лебедева 23 Mch (e) и (f) как «Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными» и «Целомудрие — величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать

<sup>1</sup> Данный пассаж содержится у Стобея (Stob. III, 5, 6), и Стобей, как видим, использует для передачи «познания себя» платоновский вариант слова, а не тот, который стоял в оригинальной цитате Гераклита (ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν).

согласно природе, осознавая»<sup>1</sup> будет оправданным. Если же мы рассматриваем эти пассажи как небуквальный пересказ слов Гераклита, то подмена исходного значения для *σωφροσύνη*, благоразумие целомудрием не позволит увидеть нам в этом фрагменте его гносеологического содержания, т. к. акценты смещаются на нравственное или даже теологическое содержание. Нужно сказать, что и М. Маркович, которому не чужда была реконструкция гносеологического содержания учения Гераклита, трактует *φρόνησις* в 23 Mch как «религиозно-этические нормы или мудрость (wisdom)»<sup>2</sup>, правда он при этом не забывает упомянуть и вариант альтернативной интерпретации, который предлагается Дж. Кирком: «это одновременно и идея актуального восприятия и то, что помогает делать правильные выводы на основании этого восприятия»<sup>3</sup>. Последняя интерпретация в контексте эпистемического учения Гераклита кажется нам более верной, т. к. *φρόνησις* всегда связана с единичным восприятием, чувственными данными и — у Аристотеля — практическим силлогизмом. Вообще, Аристотель называл *σωφροσύνη* «практической» или «моральной» добродетелью, а *σοφία* — «интеллектуальной» добродетелью, и если в отношении 23 f Mch признать, что Гераклит в целом согласен с этим различием, то можно сделать вывод, что *φρόνησις* в таком случае лучше переводить не со значением мышления, а со значением восприятия, ставя акцент на чувственном познании<sup>4</sup>. Тем более что из контекста фрагмента видно, что превосходная степень *σωφρονεῖν* признается по отношению к *σοφίῃ*, и тогда получается, что Гераклит предпочитает «моральные» добродетели «интеллектуальным». И это действительно бы имело значение, если бы нам удалось обосновать или доказать, что Гераклит действительно не только признавал, что мудрость — это добродетель, но и вообще различал «интеллектуальные» и «моральные» добродетели. Кроме того, Маркович не случайно все варианты фрагмента 23 Mch разместил вместе (у Дильса они были маркированы как разные фрагменты под собственными номерами): все эти разночтения, вполне вероятно, могут оказаться изложениями одной центральной мысли, а не прямыми цитатами, и тогда 23 f Mch может оказаться только комментарием Стобея на то, как мог Гераклит понимать *φρόνησις*, и для Стобея рассудительность или целомудрие

<sup>1</sup> ФРГФ. С. 198.

<sup>2</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 96.

<sup>3</sup> Kirk G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1962. P. 61.

<sup>4</sup> Собственно для М. Марковича и А. В. Лебедева вопрос тут остается, поскольку оба дают два альтернативных значения для *φρονέουσι* в 3 Mch: «not notice (or apprehend)» (Marcovich, *Heraclitus*. P. 15) и «не мыслят [~воспринимают]» (*Фрагменты* ранних греческих философов. С. 191).

уж точно было в первую очередь добродетелью, а не одной из познавательных способностей.

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

Почему Гераклит отказывается от традиционного «Γνῶθι σαυτόν», прибегая к «ἐδίδζηςάμην», т. е. познанию себя через *дидзесис*? Ответить на этот вопрос нам поможет понимание того, на какие области распространяются способности γινώσκειν и νοεῖν, последний, как мы показали, является у Гераклита инструментом δίδζμαί. К. фон Фриц (в соответствии с концепцией Б. Снелла) указывает на три случая в гомеровских поэмах, которые описывают такое состояние восприятия, когда что-либо познается через зрение<sup>1</sup>. В первом случае объект зрения остается неясным, например зеленое пятно, которое невозможно ясно обозначить; во втором случае объект видится четко и идентифицируется; в третьем — четко распознается не только сам объект, но и его действия и его важность в конкретной ситуации, особенно в ситуации сильного эмоционального потрясения или важности происходящего. Соответственно, для всех трех случаев может употребляться понятие ἰδεῖν, поскольку оно обладает не совсем четким значением, тогда как

---

<sup>1</sup> Snell B. The discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1953. P. 13; Fritz von K. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays. New York, 1974. P. 23–24.

понятия γινώσκειν и νοεῖν строго соответствуют только второму и третьему случаю<sup>1</sup>. Таким образом, именно νοεῖν отвечает в данном случае за предельную ясность и полноту знания о предмете, будучи, помимо прочего, у Гераклита связанным с διζῆμαι, что и определяет, на наш взгляд, смещение акцента с «γνώθι» на «ἐδίζησάμην».

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

Особенности эпистемического учения Гераклита — как реализация нового метода как *дидзесиса* — будут рассмотрены в отдельной главе, посвященной Гераклиту.

#### § 4. Διζῆσις как путь поиска сущего у Парменида

В доктрине Парменида элементы зарождающегося нового философского метода, которые в учении Гераклита оставались своего рода лишь «черновыми набросками», оформляются понятийно. Именно

---

<sup>1</sup> Fritz von K. Op. cit. P. 23–24.

Пармениду, исходя из содержания дошедших до нас источников, следует приписать изобретение понятия  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ <sup>1</sup>. Это понятие поиска, исследования, Парменид, как и его предшественники, соотносит с другим понятием:  $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Именно на этом основании мы делаем вывод, что если предлагается терминология для обозначения метода, то и сам метод уже состоялся, тем более, что имеются все основания считать  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  у Парменида именно понятием.

Как мы помним, и Ксенофан, и Гераклит использовали для передачи смысла эпистемического поиска глагольные конструкции «исследовать» и «открывать», тогда как  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  и  $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  («исследование» и «открытие») уже не выражают действия (как исходные глаголы у Гераклита): это — отвлеченные понятия, и сама морфология слова позволяет уточнить те изменения, которые претерпевают исходные значения. Абстрактные понятия, относящиеся к области мысли и знания, действия и результата, в греческом языке широко начинают использоваться только к V в. до н. э. Речь идет об отглагольных существительных на  $-\sigma\iota\varsigma$ , среди которых широко известны понятия «ноэсис», «гносис»; к их же числу, очевидно, относится *дидзесис*. В процессе формирования философской лексики в древнегреческом языке часто использовались конструкции вида «тот, кто ищет», «тот, кто мыслит», а с появлением существительных на  $-\sigma\iota\varsigma$  появляется и возможность указать на процесс осуществления или результат такого действия в прогрессе — «поиск», «мышление» (суффикс  $-\sigma\iota\varsigma$  при этом выражает абстрактное значение, тогда как конкретный результат выражается суффиксом  $-\mu\alpha$ :  $\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  — созидание, производство и  $\rho\acute{o}\iota\eta\mu\alpha$  — поэма, т. е. конкретный, фиксированный, результат такого действия в прогрессе; также  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  — процесс обучения,  $\mu\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha$  — выученное или урок; также  $\zeta\acute{\eta}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  и  $\zeta\acute{\eta}\tau\eta\mu\alpha$ )<sup>2</sup>. Как пишет Ж. Наддаф (со ссылкой

<sup>1</sup> В частности, на том, что  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  является неологизмом Парменида, настаивает А. Мурелатос: Mourelatos, *Route*. P. 67.

<sup>2</sup> О существительных на  $-\sigma\iota\varsigma$ , их формировании и функции подробнее см.: Vowles G. R. *Studies in Greek Noun-Formation. Dental terminations V. Words in -sis and -tis* // *Classical Philology*. 1928. Vol. 23 № 1. P. 34–59; Holt J. *Les noms d'action en -sis (-tis)*. *Etudes de linguistique grecque*. København / Aarhus: Universitetsforlaget, E. Munksgaard, 1941; Snell B. *The discovery of the Mind*. P. 234; Jones H. *Homeric Nouns in -sis* // *Glotta*. 1973. № 51. Bd., 1./2. H. P. 7–29.

Всего в древнегреческом языке около 5000 слов на  $-\sigma\iota\varsigma$  ( $-\tau\iota\varsigma$ ) (Vowles G. R. *Op. cit.* P. 34; Jones H. *Op. cit.* P. 7). Оба суффикса  $-\sigma\iota\varsigma$  ( $-\tau\iota\varsigma$ ) у Гомера встречаются 55 раз, тогда как в текстах Аристотеля — уже 275 (Vowles G. R. *Op. cit.* P. 58). Если говорить только о суффиксе  $-\sigma\iota\varsigma$ , у Гомера он встречается 36 раз. Весьма заметна его роль в более поздних греческих текстах, особенно медицинских и философских (Jones H. *Op. cit.* P. 28); в классический период в текстах от Эсхила до Аристотеля общее число слов с этими суффиксами — уже 1097 (Vowles G. R. *Op. cit.* P. 58). В текстах классического, эллинистического

на Дж. Хольта, Э. Бенвениста, Г. Джонса), существительные действия и его результата могли восходить к аналогичным типам глаголов через значение суффикса  $-\sigma\iota\varsigma$ . Основное значение слов заканчивающихся на  $-\sigma\iota\varsigma$  — это абстрактное понятие процесса, выраженное в значении объективной реализации, совместного действия в прогрессе. То есть, выражая результат через  $-\sigma\iota\varsigma$ , понятие оказывается как бы находящимся вне субъекта действия, и в этом смысле признается объективным и действие, и его результат, который понимается как завершенность этого действия, также объективная, т. е. не связанная с усилиями субъекта действия. Для связи субъекта и реализации им действия как субъективного использовались другие существительные — на  $-\tau\upsilon\varsigma$  — всегда относящиеся к тому же субъекту, что и глагольная форма<sup>1</sup>. Трудно сказать, хотел ли Гераклит, употребляя  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ , подчеркнуть этим собственные усилия и заслуги по отысканию скрытого и истинного<sup>2</sup>, как он сделал это в явном виде во фрагменте 15 Mch, но то, что Парменид подчеркивает объективность метода и его результата, — уже очевидно. Иными словами, какие горизонты открыл Парменид, введя понятие  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ ? Если в терминологии Гераклита метод как таковой не обозначался, обозначалась только процедура, определенное действие, то перед Парменидом это действие предстает уже как абстрактная реализация, как метод в собственном смысле.

В отличие от других раннегреческих философских доктрин,  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  Парменида уже попадала в область интересов исследователей, прежде всего, А. Мурелатоса и П. Керд<sup>3</sup>, хотя акцент оба ставили не на то, что

---

и римского периодов (в отличие от византийского) суффикс  $-\sigma\iota\varsigma$  встречается предельно часто, явно выражая абстрактные понятия, и увеличение частоты использования такого рода слов прямо свидетельствует о становлении философского вокабуляра в языке, являясь маркером формирующейся или уже состоявшейся философской и научной терминологии (ср., например,  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ).

Интересно заметить, что в сводной таблице существительных на  $-\sigma\iota\varsigma$ , составленной Воулзом, в разделе ранних лирических поэтов и ранних философов, отсутствует парменидовский  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  и гераклитовский  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\psi\iota\varsigma$  (употребленные во множественном числе), в силу чего можно предположить, что эта сводка не полна и, вероятно, не ограничивается 41 приведенным Воулзом для этого периода словом (Vowles G. R. Op. cit. P. 59).

<sup>1</sup> Naddaf G. The Greek Concept of Nature. P. 11–12.

<sup>2</sup> Не исключено, что этим же целям служил и выбор Гераклитом глагола среднего залога, который обычно указывает на близкую связь действующего и его действий, как действие в собственных интересах, с существенным вложением усилий и т. п. Это может быть значимым фактом, поскольку глагол с гомеровского времени употреблялся и в действительном залоге (см.: Solmsen F.  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$   $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\delta\acute{\iota}\zeta\omega$  // Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde. 1903. P. 426–438).

<sup>3</sup> Mourelatos, Route; Curd, Legacy.

это новый метод философского поиска, а на то, что это новый тип мышления, а именно — философского мышления.

Некоторые соображения о том, как понимать *дидзесис* у Парменида, высказывает Н.-Л. Кордеро. Он считает, что «исследовать» не имеет специального значения у Парменида. Как мы можем видеть из 8.6 (имеется в виду В 8.6 DK. — М. В.) “какое возникновение ты разыщешь (seek for) для него (*dizéseai*)?” — “*dizēmai*” значит “искать”, “исследовать” и то же самое случается с существительным “*dizēsis*” (“исследование”), по-видимому, изобретенным Парменидом»<sup>1</sup>. Кроме того, Кордеро пишет, что он соглашается с А. Мурелатосом в том, что в любом “исследовании” (*dizēsis*) собирается информация об объекте изучения»<sup>2</sup>. С этими утверждениями мы позволим себе не согласиться.

Во-первых, Кордеро утверждает, что во фрагменте В 8.6 DK διζήσαι употреблено в обычном значении «искать». Действительно, такой перевод вполне допустим, правда, если не принимать в расчет значения διζήσις в предшествующих учениях и не придавать значения ему в учении Парменида. Мы полагаем, что уже в учениях Ксенофана и Гераклита *дидзесис* приобретает специфические черты нового метода и не может быть рассмотрен как простой поиск, поскольку, в отличие от обыденного значения поиска, вписан в известную систему, и проведение такого рода философского поиска подчинено определенным требованиям. Ниже мы намерены показать, что это справедливо и для Парменида, и что διζήσις и соответственные глагольные формы следует понимать как философский или эпистемический поиск уже не как тенденции или разработку метода, а как сложившийся самостоятельный метод. А приведенный фрагмент может быть переведен, в соответствии с пониманием διζήσαι как философского поиска, следующим образом: «ибо как рожденье исследовать здесь?»; подразумевается, что то, чего нет, невозможно исследовать, т. к. объект поиска должен быть уже заранее известен.

Во-вторых, Кордеро утверждает со ссылкой на Мурелатоса, что в процессе «исследования» собирается информация об объекте изучения. Мурелатос, как нам кажется, придерживается несколько иного мнения, чем Кордеро, поскольку на с. 67, на которую ссылается последний, пишет, что διζήσις направлена на то, чтобы собрать информацию, *ведущую* нас к объекту, что подразумевает не просто сбор информации для дескриптивного представления об объекте, характерный для тра-

---

<sup>1</sup> Cordero N.-L. By Being, It Is. The Thesis of Parmenides. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. P. 68.

<sup>2</sup> Ibid.

диции поэтов, историков и т. п. (именно такой тип знания критикует Гераклит, называя его «многознанием»), но сбор знаков, которые позволяют уточнить наше знание об *уже известном объекте*. Поэтому, когда Кордеро характеризует «исследование» как простое описание объекта, он исключает из него главные особенности *дидзесиса*, отождествляя его, таким образом, скорее со спонтанными открытиями, чем с философским методом исследования объектов.

В реконструкции А. Мурелатоса  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  как философского мышления мы находим те же принципы, которые подчеркивали для концепций предшественников Парменида. Суть «исследования» для него состояла в следующем: предпринимая  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ , мы не спрашиваем, «существует ли *та вещь*, которую мы ищем?», мы знаем наверняка, что *она* где-то существует, вполне вероятно, что мы не знаем досконально, что она из себя представляет, но наша задача состоит в том, чтобы найти информацию, обнаружить такие *знаки*, которые указывали бы на искомую вещь, уточняли ее суть и в конечном итоге позволили бы отыскать ее и привели нас к ней<sup>1</sup>. Разница состоит только в том, что в предшествующих системах речь шла об исследовании вещи как объекта  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , т. е. учитывались как физические, так и умопостигаемые свойства вещи. Тогда как для Парменида первостепенную и исключительную роль играют только умопостигаемые характеристики объекта, или все объекты рассматриваются, прежде всего, как мыслимые, тогда как принципы их физического существования отбрасываются на том основании, что они приносят ложные спецификации в знание о вещи.

Мурелатос, называя *дидзесис* у Парменида метафорой, подчеркивает, что она применима только к вопросам объяснительного или спекулятивного характера, *дидзесис* нельзя использовать для решения экзистенциальных вопросов, вопросов истории ( $\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ )<sup>2</sup>, «рассмотрения вещей» ( $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ) или «классификации» ( $\delta\iota\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ )<sup>3</sup>. Соотнося понимание  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  у Парменида и Гераклита в небольшом пассаже, посвященном этому вопросу, А. Мурелатос указывает, что уже у Гераклита глагол  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$  использовался с отсылкой к новому типу мышления,

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 67.

<sup>2</sup> То есть тип энциклопедического или инвентаризационного, дескриптивного знания о мире, получивший распространение в эпоху, близкую датам жизни Ксенофана или Гераклита. В частности, Лешер рассматривает уже известный нам фрагмент В 18 DK не столько в контексте идеи прогресса, сколько «исторического» накопления знания (*Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy*, 1991. № 11. P. 229–248. P. 242–245). О противопоставлении *дидзесиса* как философского метода историческому методу у Гераклита подробно речь пойдет в Главе III.

<sup>3</sup> Mourelatos, *Route*. P. 68.



характерному для науки или философии и контрастировал с πολυμαθία, «многознанием» поэтов и мудрецов. Но при этом принципиальным различием использования этого метода у философов было то, что для Гераклита *дидзесис* в первую очередь направлен на поиск природы (φύσις) вещей, тогда как у Парменида — на разыскание истины (ἀλήθεια)<sup>1</sup>. П. Керд указывает на то, что у Парменида именно мышление является способом познания, исследования (*dizēsis*) природы вещей<sup>2</sup>. Согласен с рациональным характером парменидовского метода и А. Н. Чанышев. Подчеркивая, что Парменид был первым, кто представил в явном виде ход своих рассуждений, в отличие от предшествующей традиции, в которой сообщались, как правило, только результаты, готовые тезисы (почти вся аргументация выводилась за скобки), он пишет: «Парменидовский “путь богини” — это и есть логос в действии, сам метод философского познания»<sup>3</sup>. И хотя Чанышев не упоминает о *дидзесисе*, он, тем не менее, считает, что «путь богини», т. е. единственно верный путь поиска, и есть философский метод, осуществляемый Парменидом.

Свое учение Парменид фактически представляет как поиск (δίζησις), а сам поиск формулируется через метафору пути. Мотив пути, вероятно, обусловлен эпической и поэтической формой парменидовского сочинения<sup>4</sup>. О пересечениях стихов Парменида с гомеровскими темами

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Curd, *Legacy*. P. 90.

<sup>3</sup> Чанышев А. Н. Итальянская философия. М.: Изд-во Московского университета, 1975. С. 165.

<sup>4</sup> Мы не будем здесь вступать в полемику относительно реконструкции причин, побудивших Парменида прибегнуть к эпическому стилю в изложении собственного философского учения, тем более удивителен тот факт, что к его времени уже сложилась определенная прозаическая традиция в ионийской философии для такого рода текстов, а это существенно проблематизирует указанную ситуацию. Мы только выскажем некоторые соображения на этот счет, которые возникли у нас вследствие беседы с профессором О. А. Донских о значении поэтических сочинений в эпоху перехода от архаики к классике. Некоторые из высказанных им тогда идей были опубликованы: Донских О. А. Ныне за новую речь примусь и путь укажу я ... (Философия как литература: уровни рефлексии) // Системы и модели: границы интерпретаций: Сборник трудов Всероссийской научной конференции с международным участием, 2007.

Мы полагаем, что выбор Парменидом для своего сочинения эпической формы не был случайным. Нам видятся для этого две причины. Во-первых, эпический стиль по умолчанию предполагает более широкую аудиторию, сочинение предназначено для всех вообще, тогда как проза использовалась исключительно для внутреннего, закрытого круга общения (для последователей, учеников и т. п.), или для целевой аудитории (как в случае с речами раторов). Хотя в качестве возражения можно привести в пример Геродота, чья «История», написанная прозой, собирала не меньшие аудитории, чем произведения прославленных поэтов. Во-вторых, это дидактический характер любых эпических произведений, в том числе гомеровских. В частности, обсуждению этого

и мифологическими сюжетами написано много, причем эти пересечения встречаются не только в *проэзии*, но и в основном корпусе текста<sup>1</sup>. Наша задача — не отыскивать те или иные параллели, а понять, как может гомеровский подтекст помочь уточнить содержание философского поиска, каким он виделся Пармениду.

На передний план в интерпретации парменидовской доктрины через гомеровские сюжеты, как мы уже отметили, выходит мотив пути, который у Гомера представлен путешествием Одиссея на Итаку, в сущности — его возвращением домой. Ранее, со ссылкой на А. Му-релатоса, мы уже упоминали, что возвращение Одиссея (νόστος, или то же значение, выраженное глаголом νέομαι) понимается как осуществление поиска, на что могут указывать выражения νόστον διζήμεαι и νόστον διζήμενος и отмечали, что в языке архаической эпической поэзии имеется определенная связь между словом νόος («мышление», «интуиция») и νόστος, «возвращение», которое к тому же имеет общие индоевропейские корни с νόος, διζήμεαι («поиск») и σῆμα. Эта конструкция взаимосвязей только на первый взгляд выглядит произвольной, в действительности, *возвращение* возможно только при условии, что *нус* осуществляет *поиск* пути, опираясь на определенные знаки, вехи, указывающие направление. Именно такую же взаимосвязь смыслов мы наблюдаем в понимании философского поиска Парменидом: путь для него — это «квест», разыскание, исследование своего «пути домой», к истинному знанию. Понятие «пути» является ключевым для парменидовского понимания «поиска» хотя бы по той причине, что он употребляет понятие *дидзесиса* только вместе с понятием пути. Так, путь, ὁδός и его корреляты — κέλευθος и ἀταρπός — во фрагментах

---

вопроса был посвящен доклад «Певцы-моралисты у Гомера» профессора университета Нью-Йорка Дэвида Сайдера (David Sider) в РГГУ на «Гаспаровских чтениях» в апреле 2011 г. Д. Сайдер утверждал, что роль и самого Гомера, и выведенных им персонажей — эпических поэтов Демодока, Фемия и некоторых других — для античного общества состояла отнюдь не в развлечении публики, а в наставлении, в демонстрации того, каким должен быть моральный облик любого члена общества, каким нормам необходимо следовать, чтобы общество могло успешно поддерживать и воспроизводить себя. Думается, что такого рода дидактический характер хотел придать и Парменид своему учению, но только не в социальной сфере, а в когнитивной, поскольку полагал, что в отыскании истины достиг конечной точки, и эта открытая им истина должна стать доступной любому, и следовать этому учению необходимо каждому, в противном случае люди так и пребудут в тисках ошибочных представлений.

<sup>1</sup> См., напр.: Havelock E. A. *Parmenides and Odysseus* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1958. Vol. 63. P. 133–143; Mourelatos, *Route*, где обсуждению эпической формы, мифологических мотивов, гомеровских тем и т. п. полностью посвящена первая глава. На с. 8–10 приводятся таблица точных параллелей текста Парменида с Гомером и таблица вербальных параллелей.

упоминаются тринадцать раз, «пути исследования» (ὁδοὶ διζήσιος) — четыре раза, во фрагментах В 2.2, В 6.3, В 7.2 и В 8.6 DK<sup>1</sup>. К вопросу о том, почему Парменид употребляет слово *дидзесис* во множественном числе, что это за пути поиска и какие возможны интерпретации этих представлений Парменида, мы обратимся специально в соответствующем разделе. Здесь же, забегая вперед, отметим, что указанные пути поиска Парменид понимает как «путь есть» и «путь не-есть»<sup>2</sup>. Изначально допуская сосуществование обоих путей, Парменид выстраивает свою поэму так, чтобы продемонстрировать, что второй путь характерен для заблуждений смертных, которые традиционно используют негативный путь для собственных ложных изысканий; он не является собственно путем поиска, а представляет собой только ложное следование привычке полагаться на чувственные восприятия.

В этом кроется еще один важный момент отличия путешествия Одиссея от путешествия Парменида: как следует из *Прозимия*, Парменида изначально ведет богиня, которая не позволит ему ошибиться в выборе верного пути. И если Одиссей и его команда сбивались с пути, блуждали (πλάζονται), то Парменид, осуществляя свой, по выражению Мурелатоса, *когнитивный квест*, подчеркивает, что блуждают (πλάττονται) на этом пути только те, кто свернул с подлинного пути познания на «путь не-есть».

Таким образом, мы подошли к двум важным моментам, которые позволяют одновременно включить *дидзесис* Парменида в аналогичные структуры предшествующих и последующих систем и специфицировать его собственное уникальное видение эпистемического поиска. Первый момент: мы подчеркивали важность архаической концепции «возвращения» (νόστος) для понимания *дидзесиса* по той причине, что она предполагает *обратный путь* к тому месту, которое нам уже хорошо известно, и мы указывали, что характеристика «уже заранее знать то, что ищем» является неотъемлемой и специфической чертой *дидзесиса*. Поскольку структура поэмы и пересечения с гомеровскими сюжетами в ней указывают на «возвращение», «путь домой», то можно сказать, что для Парменида вопроса тут не было: «исследование», или «путь поиска» изначально предполагает, что мы очень хорошо знаем то, что ищем. Второй момент: как мы помним, для Гераклита точкой отсчета в познании, в поиске, были уже хорошо известные вещи из чувственно воспринимаемого мира, но содержащие некото-

---

<sup>1</sup> Havelock E. A. Op. cit. P. 137, n. 26, 38.

<sup>2</sup> Наличие самостоятельного «пути мнения» в поэме Парменида мы отвергаем, этому также будет посвящен специальный раздел в Главе IV.

рые скрытые характеристики, и, следовательно, объектом *дидзесиса* была та самая скрытая составляющая в хорошо известных вещах, выявление, достижение которой должно было обеспечить правильное понимание вещи. Что является объектом поиска для Парменида? Он сразу постулирует объект поиска во фрагменте В 2.3 DK, это — «есть» или «быть», объект, выраженный глаголом без субъекта и предиката, с ним соотносимых; без подлежащего и определений в предложении. В дальнейших стихах поэмы Парменид субстантивирует это «есть», выражая его как τὸ ἔόν, что можно передать по-русски как «то, что есть», «сущее», или может быть, даже «существование», но в любом случае, добавление к нему комментирующего слова «вещи» не будет оправданным. Речь идет только о том, что такое само это «быть» и как можно помыслить «быть», а не о том, каким способом вещи существуют, не о «быть кем-то» или «быть чем-то». Таким образом, «быть» как объект философского поиска очень хорошо известен — все, с чем мы имеем дело, так или иначе существует, другой вопрос — как установить, каковы универсальные принципы, характеристики любого мыслимого существования. Именно на это и направлен парменидовский *дидзесис* и его реализация опирается на те же самые основания: мы уже знаем то, что ищем, и нам важно понять, какой из путей действительно приведет нас к искомому, а не заведет на «безвестные тропы» и не превратится, как в случае с Одиссеем, в тяжелые, многолетние скитания, сопряженные со многими страданиями. Остается только еще раз подчеркнуть, что мышление и поиск для Парменида равнозначны, объектом и того и другого является «быть», и если Парменид и писал что-либо о природе, то речь шла о природе мыслимого сущего.

Таким образом, в отношении поэмы Парменида и ее аналогий с гомеровскими сюжетами можно выстроить следующую картину: любой, кто встает на путь поиска, по сути дела, оказывается в роли Одиссея, возвращающегося домой: ложные представления, ложные принципы мышления и неправильные способы познания завели его далеко от «дома», от того, что он уже знал и продолжает интуитивно чувствовать посредством *нуса* — от подлинного понимания «быть». Если, возвращаясь, познающий выберет не тот путь, то в лучшем случае его блуждания затянутся, в худшем — не окончатся никогда. Любопытную аллегорию для *дидзесиса* приводит П. Керд, для нее путешественником домой оказывается *нус*, его родным домом, Итакой — «быть», и именно к «быть» стремится *нус* путем поиска<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. 39.

А. Мурелатос, характеризуя *дидзесис* у Парменида, называет его «когнитивным квестом», нацеленным на разыскание ἀλήθεια, несокрытого, и тогда это — путь от «ближайшей, но “сокрытой” к трансцендентной, но “несокрытой” идентичности вещей»<sup>1</sup>. Суть любой вещи — это ее существование, которое хорошо отличимо на чувственно воспринимаемом уровне — «быть живым» существенно отличается от «быть неживым», но если перевести это существование в план мышления, то, по сути, «существовать в качестве х» или «существовать в качестве у» должно пониматься более универсально, если речь идет о подлинном мышлении, т. е. и в том и в другом случае мы имеем дело только с существованием, «быть» как таковым. В этом аспекте легко понять, что имел в виду Мурелатос в своей характеристике: подлинная, несокрытая сущность вещей — в их существовании, но следует различать, о каком существовании идет речь, различать план их подлинного (в умопостижаемом отношении) и неподлинного (в чувственно воспринимаемом) существования. Таким образом, ближайшее к нам, данное чувствами, существование вещей оказывается ложным, поэтому подлинное существование вещей скрыто от нас, и чтобы добраться до истины, которая, казалось бы, должна быть очевидна любому, до несокрытого — понимания того, что все вещи идентичны как существующие, в своем мыслимом существовании, — следует пройти «квест», осуществить поиск, который приведет нас «домой», «вернет» к очевидной истине.

В этой связи любопытно обратиться к фрагменту В 8. 34–36 DK<sup>2</sup>:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα·  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ὄντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν...

Перевод А. В. Лебедева:

«Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,  
Ибо без сущего, о котором она высказана,  
Тебе не найти мышления».

В поэтической версии перевода этот фрагмент звучит несколько иначе:

«То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает,  
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,  
Мысли тебе не найти»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 64, 67–70.

<sup>2</sup> Греческий текст фрагментов Парменида цитируются по Tarán, *Parmenides*.

<sup>3</sup> ФРГФ. С. 291, 297.

Л. Таран предлагает следующий перевод:

«То же самое мыслить и мысль, что [объект мысли] существует,  
Ибо без Бытия, в котором была выражена<sup>1</sup>,  
Ты не найдешь мысли»<sup>2</sup>.

Мы полагаем, что адекватно содержание фрагмента, не гонясь за красотой слога, можно передать следующим образом:

То же самое ведь «быть» (ἔστι) у «мыслить» и «быть» у того, из-за чего мысль,  
Ибо без существования (τοῦ ὄντος) того, о чем говорится (=именуемого)  
Тебе не открыть (εὐρήσεις) мысли.

На наш взгляд, речь в указанных фразах идет как раз о том, что на правильном «пути *есть*» невозможно различить разные существования. В данном случае речь идет не просто о существовании какой-то конкретной мысли и вызвавшего ее объекта (при этом сам статус существования объекта не оговаривается), а об отождествлении существований акта мышления, «мыслить» и мысли, которая должна пониматься и как следствие воздействия объекта, и как процесс и результат мышления. Парменид подчеркивает, что мысли должно предшествовать существование объекта, вызвавшего к жизни конкретную мысль, причем не важно, наблюдаем мы этот объект в чувственно данной области или он сугубо умопостигаемый. Именно в этом и проявляется специфика требования *дидзесиса* «уже знаем». Поскольку невозможно помыслить и невозможно, чтобы существовал физически или в мысли такой объект, которого нет, то конечным пунктом всякого *дидзесиса* будет только «существующее», более того, мы, как следует из фрагмента В 8.35 DK, уже знаем о любом объекте, о котором можем что-либо высказать или помыслить, что он существует. Не случайно именно в этом контексте появляется у Парменида слово εὐρήσεις, единственное в сохранившихся отрывках поэмы слово со значением «открывать», позволяющее, на наш взгляд, применительно к фрагменту В 8.36 DK говорить об «открытиях мысли». «Открытия (обретения) мысли» возможны только в том случае, если мы уже знаем, что ищем и стоим на «пути *есть*». Вспомним, что для Гераклита открытия также были результатом *дидзесиса*, а спонтанные открытия, скажем, вследствие описаний мира, характерных для «историков», хотя и были возможны, но не имели статуса подлинного знания, поскольку не прошли процедуры «исследования». У Парменида разграничение осуществляется еще более жестко: спонтанные открытия невозможны

---

<sup>1</sup> Как вариант: «в том, что было выражено».

<sup>2</sup> Tarán, *Parmenides*.

(напомним, что речь идет о мире ума, и все, что происходит в мире чувств, заведомо обладает статусом ошибочности) по той причине, что будь они возможны, они были бы только о не-сущем, что противоречит установкам подлинного пути поиска — «пути *есть*».

Стоит остановиться на еще одном моменте, важном для понимания процедуры и сути «исследования»: на связи νοεῖν (νόος) и διζήσις. Мы уже говорили, что *дидзесис* как поиск, исследование, осуществляется *нусом*, и необходимо понять, каким образом это происходит.

Известно, что с гомеровского времени *нус* является «органом проникновения в суть»<sup>1</sup>, своего рода интуицией, и далеко не сразу получает значение «ума» или «интеллекта». Вплоть до классических философских систем, *нус*, хотя и в состоянии выявить скрытую, подлинную истину за явленным фасадом вещей, в осуществлении этого выступает скорее как интуитивная способность, нежели дискурсивная. Именно поэтому за словом долгое время сохраняется основное значение «интуитивного схватывания». Если это так, то, вероятно, правильнее было бы назвать *нус* инструментом *открытий*, позволяющим случайно, вдруг, открыть нечто не известное до сих пор. Тем не менее, имеется серьезное возражение против данной позиции.

Обсуждая ранее обретение или открытие истины у Гераклита, мы пришли к тому, что следует признать два вида εὐρίσκω, два вида открытий: первое — случайное, непосредственное, не требующее исследования, специальных знаков, намеков и т. п., такое открытие, которое как раз и может быть выражено словом «обретение», понятием спонтанного открытия. Другой тип — это открытие, совершающееся в результате планомерного поиска, поиска по заранее заданным критериям и ориентирам, εὐρίσκω как *результат* исследования, что исключает из него элемент случайности. В конечном счете, первый тип εὐρίσκω сводится к простому постулированию существования вещей, экзистенциальному требованию, так как, вдруг открыв вещь, набредя на нее, не имея возможности назвать эту вещь или определить ее характеристики, можно утверждать только одно — что некий *x* существует. И только внимательно

---

<sup>1</sup> Подробно о значении слова *нус* см.: *Snell B.* The discovery of the Mind; *Fritz von K.* Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays; *Fritz von K.* Der NOUS des Anaxagoras // Archiv für Begriffsgeschichte. 1964. № 9. P. 87–102; *Fritz von K.* Nous and Noein in the Homeric Poems // Classical Philology. 1943. № 38. P. 79–93; *Krischer T.* Νόος, νοεῖν, νόημα // Glotta. 1984. Vol. 62. Bd., 3./4. H. P. 141–149. Имеется также специальное исследование понятия *noein* у Парменида: *Marcinkowska-Rosól M.* Die Konzeption des «noein» bei Parmenides von Elea / Studia Praesocratica. Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010. Более подробно о значениях *нуса* в связи с конкретной доктриной Гераклита и Парменида будет сказано в соответствующих разделах.

исследовав этот *х*, можно уже сказать о нем что-то определенное. Мы показали, что когда Парменид употребляет слово *εὐρήσεις*, он ни в коем случае не имеет в виду спонтанных, случайных открытий, — они невозможны в рамках его исходных установок *дидзесиса*. Но есть и еще один момент, на этот раз связанный с пониманием роли *нуса* в «исследовании» и «открытии», позволяющий сделать тот же самый вывод.

Для начала обратимся к примеру из текста «Одиссеи», который приводит П. Керд и который, во-первых, иллюстрирует то, как функционирует *нус*, а во-вторых, помогает подтвердить тезис о невозможности, согласно нашей интерпретации Парменида, спонтанных открытий.

Речь идет о сцене узнавания в *Hom. Od. XXIII.1–207*, где Пенелопа, уже зная о возвращении Одиссея от Евриклеи, опознавшей своего царя по шраму на колене, и от сына, хочет, тем не менее, сама убедиться в том, что перед ней действительно ее муж.

- 105        Сыну царица разумная так, отвечая, сказала:  
              «Сердце, дитя, у меня в несказанном волнении, слова  
              Я произнести не могу, никакой мне вопрос не приходит  
              В ум, и в лицо поглядеть я не смею ему; но, когда он  
              Подлинно царь Одиссей, возвратившийся в дом свой, мы способ  
              Оба имеем надежный друг другу открыться: свои мы  
110        Тайные, людям другим неизвестные, знаки имеем».

И чтобы проверить, действительно ли перед ней тот, за кого он себя выдает (хотя она *уже знает*, что это так), Пенелопа делает намек, который чужак не распознал бы, но который очевиден для Одиссея. Мы позволим себе пространную цитату из Гомера, чтобы напомнить читателю обстоятельства этого узнавания:

- 173        Но Одиссею разумная так отвечала царица:  
177        «...Если ж того он желает, ему, Евриклея, постелю  
              Ты приготовь; но не в спальне, построенной им; а в другую  
              Горницу выставь большую кровать, на нее положивши  
180        Мягких овчин, на овчины же полость с широким покровом.  
              Так говорила она, испытанью подвергнуть желая  
              Мужа. С досадою он, обратясь к Пенелопе, воскликнул:  
              «Сердцу печальное слово теперь ты, царица, сказала;  
185        Кто же из спальни ту вынес кровать? Человеку своею  
              Силою сделать того невозможно без помощи свыше;  
              Богу, конечно, легко передвинуть ее на другое  
              Место, но между людьми и сильнейший, хотя б и рычаг он  
              Взял, не шатнул бы ее; заключалась тайна в устройстве  
              Этой кровати. И я, не иной кто, своими руками  
190        Сделал ее. На дворе находилась маслина с темной  
              Сению, пышногустая, с большую колонну в объеме;



- Маслину ту окружил я стенами из тесаных, плотно  
 Сложенных камней; и, свод на стенах утвердивши высокий,  
 Двери двустворные сбил из досок и на петли навесил;  
 195 После у маслины ветви обсек и поблизости к корню  
 Ствол отрубил топором, а отрубок у корня, отвсюду  
 Острою медью его по шнуру обтесав, основанием  
 Сделал кровати, его пробуравил, и скобелью брусья  
 Выгладил, в раму связал и к отрубку приладил, богато  
 200 Золотом их, серебром и слоновою костью украсив;  
 Раму ж ремнями из кожи воловьей, обшив их пурпурной  
 Тканью, стянул. Таковы все приметы кровати. Цела ли  
 Эта кровать и на прежнем ли месте, не знаю; быть может,  
 Сняли ее, подпилив в основании масличный корень».  
 205 Так он сказал. У нее задрожали колена и сердце<sup>1</sup>.

Комментируя эту сцену узнавания Пенелопой Одиссея, П. Керд пишет: «Я склоняюсь к тому, что то, что она теперь понимает, есть подлинность (то есть, природа) человека, стоящего перед ней, то есть, она теперь знает, кто он такой. Она также могла бы сказать: “Это Одиссей”. Тем самым она говорит гораздо больше, чем просто “человек, стоящий передо мной, существует”. (Она, безусловно, могла знать это, не зная, кто он такой). Но чтобы знать, что человек перед ней действительно Одиссей, она должна знать определенные вещи об Одиссее (что он человек со шрамом, что он знает вполне определенные факты о вполне определенной кровати и так далее). Ее *noos* привел ее к подлинному пониманию природы этого человека, а для этого нужно нечто большее, чем экзистенциальное требование»<sup>2</sup>.

Итак, на наш взгляд, в приведенном выше пассаже П. Керд хочет сказать, что Пенелопа имеет дело с двумя утверждениями, на первый взгляд, не сильно отличающимися между собой: «Этот человек существует» и «Этот человек существует в качестве Одиссея». В чем разница между этими утверждениями? В том, что только к одному из них Пенелопа могла прийти посредством *нуса*. В первом случае мы имеем экзистенциальное суждение, выражающее указание не на саму вещь, а только на ее существование. Такого рода утверждения, согласно нашим методологическим принципам, представляют собой некий «нулевой» уровень представлений о существовании объектов, который мы назвали «экзистенциальным требованием». Эти требования еще не носят философского характера, их нельзя отнести к области гносеологии, поскольку

<sup>1</sup> Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского; ст. и прим. В. Н. Ярхо; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 2000.

<sup>2</sup> Curd, *Legacy*. P. 38.

предикат «существовать» ничего не сообщает о вещи за исключением того, что «имеется нечто». Это нечто существует постольку, поскольку оно может стать предметом дескриптивного обсуждения. Требования эти не имеют и отношения к онтологии, поскольку существование вещи в данном случае не подразумевает какого-либо ее онтологического статуса. На этом этапе нет ни теории сущего, ни теории существования, а есть только уверенность в том, что наличествуют определенные предметы, которые могут стать предметом дискуссии, т. е. не являются иллюзорными и доступны любому. Строго говоря, экзистенциальное требование «*x* существует» (а лучше его сформулировать как «*x* есть») в дофилософской системе — а таковы, в данном случае, рассуждения Пенелопы — имеет всего лишь вводный характер для получения каких-либо представлений о конкретной вещи<sup>1</sup>.

Второе утверждение, казалось бы, тоже делается о существовании, но речь идет не просто о существовании, а о так называемом «существовании в качестве». И если мы будем рассматривать «существование» в высказывании «Человек, стоящий передо мной, существует» как существенный предикат, то во втором высказывании «Человек, стоящий передо мной, существует в качестве Одиссея» мы добавляем еще один предикат, назовем его предикатом второго порядка (по отношению к предикату существования). Слово «Одиссей» в данном случае уточняет способ существования субъекта высказывания, потому что существовать в качестве Одиссея — это не то же самое, что существовать в качестве Пенелопы. Хотя, по большому счету, сам принцип существования этих субъектов (как, впрочем, и любых других) не различим, о чем мы сказали выше. И как верно замечает П. Керд, чтобы понять, что данный человек существует в качестве именно Одиссея, мы уже должны знать некоторые факты о нем, должны быть какие-нибудь знаки, указывающие на его индивидуальность. Пенелопа по этим знакам, как полученным во сне, увиденным накануне неожиданной встречи с мужем, так и на основании тех, что сообщил ей сам Одиссей, без труда распознает (νοῖσας) человека, который перед ней стоит. Примечательно и то, что Пенелопа не стала полагаться на свидетельства старой служанки или сына, — хотя от них *уже знала* что перед ней Одиссей, она ждала подтверждения знаков и только на их основании ее *нус* окончательно позволил ей признать супруга.

---

<sup>1</sup> Сказанное также позволяет поместить экзистенциальное требование в основание аргументации гносеологических подходов к досократической философии в проблемном ракурсе и предпочесть предикационные интерпретации учения Парменида экзистенциальным (как это неявно делает А. Мурелатос и хорошо обосновывает П. Керд).

На основании сказанного можно прийти к выводу, что *нус* оказывается очень точным инструментом, не допускающим погрешностей в поиске и мгновенно схватывающим суть. Но это не совсем так, и во фрагментах Гераклита и Парменида заметно, что *нус* может заблуждаться в поиске, следовательно, необходимы определенные средства, чтобы откорректировать его действия. О том, какие средства для корректировки действий *нуса* имеются в учении Гераклита, мы рассмотрим в следующей главе, здесь же кратко рассмотрим, какими их видел Парменид.

Во фрагменте В 6 ДК Парменид приводит пример «путешествия» смертных по ложному пути:

...по которому смертные, не знающие ничего,

- 5   Блуждают (*πλάττονται*) о двух головах, ибо беспомощность в их Грудях правит сбившимся-с-пути (*πλάκτον*) умом (*νόον*), а они носят Одновременно глухие и слепые, в изумлении [= «ничего не понимая»], невразумительные толпы...<sup>1</sup>

Итак, из этого фрагмента ясно следует, что *нус* действительно может сбиться с пути, заблудиться. Вспоминая аллегорию П. Керд, именно *нус* оказывался у нее в роли возвращающегося домой Одиссея, а его родным домом понималось «быть», и чтобы добраться домой, *нус* должен был встать на подлинный путь, «путь *есть*». Возникает вопрос, каким образом могут смертные и их заблудший *нус* найти подлинный путь познания? В рамках этого вопроса мы непосредственно возвращаемся в область той проблемы, которая обсуждалась нами в связи с фрагментом В 18 ДК Ксенофана: способны или нет боги людям в открытиях. Данный фрагмент не решает этой проблемы, но, наоборот, осложняет ее в силу наличия в поэме двух планов — эпического с мифологическими мотивами и рационального.

На уровне эпического плана сюжета поэмы богиня ведет юношу к подлинному знанию, стремится открыть ему истину. Вопрос о том, кто эта богиня, остается открытым: каждая из богинь, упоминаемых в тексте, — Алетейя, Дикэ, Пейто — вполне годится на эту роль. Также имеется резкое противопоставление богини, могущественной и владеющей истиной, и беспомощных смертных, «глухих и слепых», явно нуждающихся в помощи и наставлении, чье описание в тексте сопровождается насмешкой и иронией. Как пишет Н.-Л. Кордеро, со ссылкой на Г. Властосу, «беспомощность» была естественным состоянием человечества до тех пор, пока боги, а именно Прометей, не избавили людей от слепоты и глухоты<sup>2</sup>. Таким образом, во внешнем, эпическом

<sup>1</sup> Фрагмент приводится по изданию: ФРГФ. С. 288.

<sup>2</sup> Cordero N.-L. Op. cit. P. 128.

мотиве Парменид полностью согласен с традиционными представлениями — человек не в состоянии что-либо сделать без помощи богов, и точно также парменидовский юноша получает именно от богини наставление в том, как отыскать истинный путь.

Но если допустить, что эпический план в поэме, хотя и был необходимым, но только украшением, формой, в которую были облечены рассуждения Парменида для удобства «целевой аудитории», и все представленные в поэме мифологические фигуры присутствуют там исключительно как метафоры для наглядного объяснения посредством хорошо знакомых образов, тогда картина будет несколько иной. Почему смертные беспомощны? Только ли потому, что они лишены поддержки богов? Парменид ясно отвечает на этот вопрос: они таковы исключительно в силу привычки полагаться на чувства, о чем свидетельствует фрагмент В 7. 1–5 DK:

Ибо никогда не вынудить этого: что то, чего нет, — есть.

Отврати же от этого пути поиска [свою] мысль,

И да не заставит тебя [вступить] на этот путь богатая опытом привычка

Глазеть бесцельным [~ невидящим] оком, слушать шумливым слухом

5 И [пробовать на вкус] языком<sup>1</sup>.

Если боги наделили человечество способностью постижения через зрение и слух, т. е. чувственным постижением, то философия ведет людей еще дальше и дает им дополнительные возможности, и в этой оценке постигающей способности людей Парменид прямо следует тезису Гераклита: «плохие свидетели людям глаза и уши, варварские души имеющим» (13 Mch), поскольку, даже услышав что-либо, люди ведут себя так, словно ничего не слышали (1 Mch). Гераклит подчеркивает, что без понимания ( $\xi\nu\nu\epsilon\iota\varsigma$ ) нет и постижения, а Парменид фактически уточняет тезис: полагаться следует не на чувства, а на доводы и рассуждения (В 7.5 DK: «рассуди же посредством этой речи вызывающий много споров довод ( $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$ ), произнесенный мной»). Только поступая таким образом, смертные оказываются на мысленном пути, который и есть истинный путь.

Важно отметить, что богиня Парменида не ведет героя поэмы по пути истины, следуя действиям гомеровских богов. Она только наставляет его, рассказывает, как отыскать истинный путь, на какие знаки необходимо опираться в поиске, который он будет осуществлять *самостоятельно*. Именно эти знаки, «знаки сущего», а не богиня, должны будут сориентировать его *нус* в верном направлении на пути познания. Иными

---

<sup>1</sup> Цит. по ФРГФ.

словами, Парменид отвращает своих слушателей от традиционных дескриптивных методов познания, которые характерны для смертных и в силу которых они и оказываются «невразумительными толпами», сбившимися с пути. Он подчеркивает, что беспомощность — это не видовая характеристика человечества, а только результат дурных привычек в познании и неверного метода, отбрасывая тем самым старую гомеровскую установку.

Еще один момент, проясняющий каким образом *нус* может быть сориентирован на отыскание подлинного пути, кроется в дискуссии относительно слова «блуждают» (πλάττονται) во фрагменте В 6.4–5 DK: «αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν // πλάττονται, δίκρανοι»<sup>1</sup>. Суть дискуссии в том, что парменидовское πλάττονται восходит не к глаголу πλάζω («сбивать с пути», «уводить прочь»), как предположил Г. Дильс, комментируя соответствующее место в «Parmenides Lehrgedicht» (Berlin: G. Reimer, 1897), а к аттическому глаголу πλάττω (= πλάσσω, «формировать», «выдумывать», «измышлять»)<sup>2</sup>. Если принять такую точку зрения, то перевод этого фрагмента будет звучать не как «путь, по которому смертные, не знающие ничего, блуждают о двух головах», а как «путь, который смертные, не знающие ничего, вообразили себе, о двух головах»<sup>3</sup>. Такой перевод не только в большей мере соответствует концепции о воображаемом характере *доксы*, мира, который смертные себе придумали, полагаясь на привычку к чувственным восприятиям, но и проясняет характер действий *нуса*: если *нус* смертных полагается на воображение, то сбивается с пути, если же он полагается на умозрительные «знаки сущего», тогда он приобретает дискурсивный характер, становясь интеллектом, и следует по пути истины к «есть».

Таким образом, мы можем признать, что *нус* является необходимым элементом *дидзесиса*, но становится таковым он только при правильных условиях, иначе ведет к заблуждениям, и в любом случае ему не свойственно приходить к случайным открытиям (εὑρεσις), так как его сущ-

---

<sup>1</sup> Cordero N.-L. Op. cit. P. 126; Passa E. Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua. Seminari romani di cultura greca. Quaderni 12. Roma: Edizioni Quasar, 2009; Sider D. Textual notes on Parmenides' poem // Hermes. 1985. Bd. 113. H. 3. P. 362–366. P. 365 и др.

<sup>2</sup> Cordero N.-L. Op. cit. P. 126.

<sup>3</sup> Cp. Sider D. Textual notes on Parmenides' poem // Hermes. 1985. Bd. 113. H. 3. P. 365: «Любой, кто хочет сохранить значение “блуждать” в В 6.5, должен следовать изданию Альда и читать πλάζονται. Тому же, кто придерживается главных манускриптов Симпликия, следует (a) [в изданиях] публиковать πλάσσονται и (b) переводить как “вообразили себе (imagine for themselves)”». В предложенном переводе мы постарались отразить и эту рекомендацию, а также порядок слов в парменидовском оригинале.

ностной характеристикой является некоторое исходное пред-знание об объекте. В процессе поиска могут возникать открытия, но не случайные, а как мы их назвали, второго типа, как результат *дидзесиса*, которые можно считать содержательными и плодотворными.

В таком случае, первый тип *εὔρεσις* как дорефлексивное узнавание вещей вообще не дает никакой информации о вещи за исключением того, что она существует (что в большинстве случаев самоочевидно), и в принципе не может быть отнесен к философскому типу. Философский поиск и философское мышление начинаются только с *δίῳησις*, с проведения «исследования» на основании уже известных фактов (назовем это «предикационным требованием»). Иными словами, в философском обсуждении тех или иных объектов должны играть роль исключительно предикационные характеристики. Но очевидно, что это не так, поскольку дорефлексивное «*х* есть» в философском дискурсе быстро приобретает значимость, перерастая в «*х* существует», так что существование уже само оказывается достаточной характеристикой исследуемой вещи, как мы смогли убедиться, рассматривая исходные установки *дидзесиса* у Парменида. Более того, проблема усугубляется еще и тем, что само существование в утверждении «*х* существует» также может быть рассмотрено не как указание на существование объекта, а как его предикат. «Бог существует» — экзистенциальное суждение, в котором объект такой, что ему невозможно приписать ни одного предиката, т. е. указать в качестве чего он существует, и которое может быть обращено в высказывание «Бог сущий» или в суждение вида «существует такой *х*, что он Бог», которые имеют явный предикационный смысл.

Таким образом, мы выходим на весьма важную проблему, которая, хотя и имела место раньше и была предопределена соответствующими условиями становления *дидзесиса* в философских системах архаической эпохи, не была актуализирована так, как это происходит в рамках доктрины Парменида. Речь идет о том, что озвученное нами требование к *дидзесису* «уже знаем то, что ищем» именно в учении Парменида приобретает проблемный характер в связи с выбором между экзистенциальной или предикационной интерпретацией его понимания «быть». Суть проблемы в том, что 1) если мы уже знаем вещь, то зачем ее искать, а если не знаем и поиск в таком случае невозможен, то как мы все-таки можем узнавать новое; 2) если мы уже знаем вещь, то каким образом: знаем ли мы суть вещи, или только предикаты, которые не являются собственно сутью вещи, но которые, как знаки, указывая на вещь, могут привести нас к знанию о ней. Первая составляющая проблемы прямо выводит к парадоксу Менона, о чем еще будет сказано ниже, вторая же непосредственно касается выбора экзистенциальной или предикационной трактовки смысла «быть»

у Парменида. В зависимости от избранной интерпретации мы получаем ряд трактовок точки зрения Парменида, каждая из которых базируется на одном единственном фрагменте — В 2 DK.

Приди и я скажу тебе, а ты слушай и сохраняй мои слова,  
какие пути поиска единственно мыслимы:

один, как есть да и как не возможно не быть

(ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι),

это — дорога Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).

Другой — как не есть да и как не быть является должным

(ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρὴν ἔστι μὴ εἶναι).

Эта тропа, указываю тебе, совершенно непознаваема,

ибо ты никогда не сможешь узнать о том, что не есть (это неосуществимо),

и не сможешь высказать.

В выделенных курсивом местах подчеркнуты те варианты глагола «быть» во фрагменте В 2 DK, которым не сопоставлено в греческом тексте Парменида ни субъекта, ни предиката. В зависимости от того, что именно, по мнению интерпретатора, мог подразумевать здесь Парменид — субъект или предикат высказывания, — будет различаться трактовка как фрагмента, так и учения в целом. В одном случае, если принимается экзистенциальная трактовка (если мы требуем ответить на вопрос, *что* есть), искомый и пропущенный в тексте фрагмента Парменидом объект поиска, или субъект высказывания, выражается в тавтологической формуле «сущее существует», а «не-сущее не существует». Это наиболее известная и популярная интерпретация парменидовских строк, но при этом, если объект указывает сам на себя, не совсем понятно, для чего Парменид принимается обсуждать далее, во фрагменте В 8 DK, «знаки сущего», которые с необходимостью навели бы нас на искомый объект. Дело в том, что отрывок В 8 DK имеет структуру доказательства по отношению к предпосылке, сформулированной во фрагменте В 2 DK, но тавтология — а именно с ней мы имеем дело в такой интерпретации — в доказательстве не нуждается. В другом случае, если принимается предикационная трактовка, наш явно не обозначенный объект выражается через «знаки сущего», формулой «существует то, что *p*», где *p* — знаки сущего: одно, целое, *моногенное*<sup>1</sup>, не рожденное, не умрет и т. д. В таком варианте введение доказательства оправдано,

---

<sup>1</sup> Существует дискуссия в отношении того, как интерпретировать и переводить один из так называемых «знаков сущего» μονογενές — как «однородное» в смысле синонима к «плотное», как «восходящее к одному роду», или как «единородное», подразумевающее «единственность в своем роде». Чтобы не касаться этого вопроса здесь, мы оставляем «кальку» вместо перевода, а подробнее этот вопрос будет рассматриваться в третьем параграфе Главы IV.

но возникает вопрос, откуда мы получили сами «знаки сущего», или те существенные предикаты, которые на него указывают. Ведь чтобы установить эти предикаты, мы уже должны быть знакомы с объектом настолько, что сущностные характеристики этого искомого объекта нам уже стали известны. С этой же проблемой близко связана еще одна — проблема наделения вещей именами. Если есть вещи, наделенные именами, то как они получили свои имена? Если имена давались им на основании признаков или конкретных фактов о вещах, тогда кто и на основании какого метода устанавливал эти признаки и наделил вещи именами? И если вещи наделены определенными именами, то совпадают ли эти имена с сутью соответствующих вещей? Эта проблема ставилась и решалась неоднократно в древнегреческой философии и Гераклитом (39 Mch), и Парменидом (В 8.38–39 DK), и Платоном («Кратил»), и многими другими. Помимо перечисленных выше экзистенциальной и предикационной трактовок учения Парменида, исходя из семантики «быть», в В 2 DK вводилось еще несколько — спекулятивная, истинностная (*veridical*), смешанная (*fused sense*), — но прийти к согласию сторонников этих трактовок на сегодняшний день не удастся<sup>1</sup>. Кроме того, можно предположить, что Парменид намеренно проблематизирует ситуацию, исключив из контекста фрагмента В 2.3 и В 2.5 DK всякие указания на субъект и предикат «быть» в зачине своего *рассуждения* (хотя он вводит их в дальнейших частях поэмы), стараясь подчеркнуть и смысловую неоднозначность самого слова, и сложность истолкования и понимания существования вообще. Но в этом случае, вероятно, трудно будет избежать модернизации взглядов Парменида, неизбежно привязывая его рассуждения к современной логике, в которой проблемы экзистенциальных допущений, существования, существования в мысли и т. п. оказываются первостепенными.

В любом случае, вряд ли перечисленные выше проблемы, связанные с экзистенциальной или предикационной трактовками, могут быть истолкованы как проблемы, которые Парменид хорошо осознал и решал, в то время как у Платона мы сталкиваемся с попытками решения ряда перечисленных проблем, а тот контекст, в котором эти проблемы встречаются и решаются, вполне позволяет проследить их истоки до раннегреческой философии. В частности, попытки решения двух составляющих проблемы, вытекающей из требования «уже знаем то, что ищем», подробно будут рассмотрены нами ниже.

---

<sup>1</sup> Эти трактовки учения Парменида и сложности интерпретации, возникающие при их применении к его учению, будут специально обсуждаться в Главе IV, посвященной принципам поиска у Парменида.



## § 5. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон»

Рассмотрев становление философского или эпистемического поиска в архаических предсказательных практиках, учениях Ксенофана, Гераклита и Парменида, мы обнаружили, что наметились не только определенные универсальные тенденции описания и использования нового метода, но также сложилась и специфическая проблематика, которая обусловила и сам метод в дальнейших направлениях его развития, и отчасти специфику философских задач, которые решались в последующих философских учениях, в частности у Платона и Аристотеля.

К рассмотрению философского поиска (*дзетесиса*) у Платона можно было подойти с нескольких сторон, и прежде всего, используя ту же схему, которой мы при реконструкции становления метода придерживались в предыдущих параграфах, акцентируя специфические черты эпистемического поиска. Такой анализ потребовал бы от нас специального и подробного погружения в платоноведение и всесторонний анализ учения Платона, что не представляется возможным и необходимым в рамках задач данного исследования, тем более что имеются некоторые работы, в которых вопросы поиска у Платона так или иначе освещались. Поэтому мы решили подойти к рассмотрению платоновского поиска через рецепцию тех проблем, которые соотносимы и вытекают из требований к *дидзесису* и к способам его проведения и которые в виде тенденций присутствовали у Ксенофана и Гераклита, и могут быть реконструированы как самостоятельные проблемы *дидзесиса* у Парменида. Формулировки этих проблем, как мы их реконструировали из досократических учений, мы привели в предыдущем параграфе: 1) если мы уже знаем вещь, то зачем ее искать, а если не знаем и поиск в таком случае невозможен, то как мы все-таки можем узнавать новое, и 2) если мы уже знаем вещь, то каким образом: знаем ли мы суть вещи, или только предикаты, которые не являются сутью вещи, но которые, как знаки, указывая на эту вещь, могут привести нас к знанию о ней. Мы полагаем, что платоновская формулировка парадокса Менона, о которой мы уже упоминали при анализе связанных с *дидзесисом* проблем, может быть рассмотрена как уточняющая наши реконструкции, а платоновские подходы к решению этого парадокса и связанных с ним проблем, являются своего рода итогом понимания *дидзесиса* в предшествующей традиции и намечают пути дальнейшего развития уже состоявшегося философского метода.

Прежде чем обратиться к анализу проблем поиска и их решений, кратко рассмотрим то, как Платон понимает *дзетесис*, чтобы проиллюстрировать его вовлеченность в проблематику философского поиска. Мы сделаем это с позиций другого понятия, производного от понятия поиска, которое мы встречаем у Платона, — *зетесиса*, τὸ ζήτημα. Это понятие, в частности, Г. Надь определяет следующим образом: это «вид интеллектуального “вопроса”, который включает противоположную точку зрения. В платоновском понимании *зётёта* относится к вопросу или исследованию философской природы»<sup>1</sup>.

Подробно реконструирует понятие ζήτημα применительно к платоновским диалогам, и особенно к «Государству», Э. Фёгелин<sup>2</sup>. Становится видно, что Платон также адаптирует понятие поиска к собственному пониманию философии вообще и познания в частности. В первую очередь, «исследование» (ζήτημα) у Платона не имеет непосредственного отношения к исследованию идеального, оно скорее направлено на понимание реальности порядка в душе и обществе<sup>3</sup>. Ζήτημα — уже не только поиск, метод исследования, принцип мышления, это — способ философского существования, «концептуальная иллюминация пути вверх из глубин существования»<sup>4</sup>. Идеальный материал для такого поиска предоставляется экзистенциальным опытом, а его исходным инструментом становится значение слов в обыденном словоупотреблении; постепенный набор эмпирического материала приводит к развитию терминологии и формированию технического философского словаря через «очищение» исходных значений слов естественного языка, несмотря на то что несовершенство терминологии препятствует анализу опыта. Такая «зететическая попытка», впервые предпринятая в «Государстве», была настолько успешной, пусть даже примененная к классификации опыта и к развитию понятий, что в силу успешности подобных шагов «эта первая философия такого типа стала служить классическим образцом, который мы всегда будем использовать для получения информации о существенных деталях, как и о методах»<sup>5</sup>. Именно в «Государстве», по мнению Фёгелина, Платон переосмысливает такой мотивированный поиск, ζήτημα, исключительно как предприятие души по исследованию высот и глубин реальности, толкуя сознание через модели или символы, которые душа анализиру-

<sup>1</sup> Nagy G. *Gomeric Questions*. Austin: University of the Texas Press, 1996. P. 1.

<sup>2</sup> Voegelin E. *Plato and Aristotle / Order and History: Vol. III / The Collected works of Eric Voegelin*. Vol. 16. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 136–142 и далее.

<sup>3</sup> Voegelin E. *Op. cit.* P. 136.

<sup>4</sup> Ibid. P. 137.

<sup>5</sup> Ibid. P. 137.

ет<sup>1</sup>. За этим образом, на наш взгляд, ясно угадывается гераклитовские «глубины души, которые невозможно открыть [только исследовать], в силу широты речи, логоса» [совокупности ее вербальных и мыслительных способностей]. Более того, этот иллюминативный путь души не ограничивается во времени и не является индивидуальным поиском: ζήτημα — непрерывный поиск, он никогда не останавливается. Как пишет М. П. Моррисси, анализируя и комментируя точку зрения Фёгелина, ζήτημα может прерваться только вместе со смертью философа, но всегда этот поиск будет подхвачен другими<sup>2</sup>. Кроме того, отмечает он, за счет выявления, «иллюминации истины» поиск становится и бесконечным в истории, он становится совокупностью всех успехов, достигнутых каждым философским и историческим исследованием, которое опирается на достижения прошлого<sup>3</sup>. Таким образом, поиск для Платона, специфику которого отражает специально установленное для него понятие, ζήτημα — это экзистенциальный, мотивированный поиск души, которая посредством само-иллюминации отыскивает истину, а особенностью такого отыскания оказывается то, что это не только когнитивное и индивидуальное разыскание, но экзистенциальное и общее, продолжающееся для всех и вовлекающее любую душу.

Таким образом, если мы соглашаемся с реконструкцией Фёгелина, хорошо видно, что Платон в целом остается в пределах прежней «парадигмы» понимания *дзетесиса*, философского поиска, внося в него те уточнения, которых требует разрабатываемая им доктрина. Важно отметить, что ζήτημα, как вид интеллектуального «вопроса», вовлекающий противоположную точку зрения, изначально носит апорийный характер, и та же апорийность, проблемность усматривается Платоном в *дзетесисе*. Важно отметить, что Платон, принимая в целом парадигму поиска, сложившуюся в предшествующей традиции, пусть даже в виде тенденции, — анализ проблематики *дидзесиса/дзетесиса* Платоном наиболее ярко и последовательно представлен им в диалоге «Менон» — не отбрасывает присущую ей парадоксальность и не решает этот парадокс догматически, исходя из собственных предпочтений. Ниже мы представим наше видение того, как парадокс Менона и диалог «Менон» в целом могут быть проинтерпретированы как платоновский способ решения проблематики *дидзесиса*.

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 137–139.

<sup>2</sup> *Morrissey M. P. Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. P. 89–90.

<sup>3</sup> Ibid.

Диалог «Менон» достаточно часто оказывается в поле исследовательских интересов историков философии, но эти интересы, в первую очередь, сосредоточены на сократовской теории *анамнесиса*, или припоминания и том, как эта теория связана с теорией идей и определений. Другая область интересов вокруг диалога — сугубо логическая, направленная на анализ собственно парадокса Менона (или как его еще называют, парадокса поиска), сформулированного в этом диалоге: анализ первой и второй посылок в составе парадокса, аргументов, корректности вывода, и наконец, активные дискуссии (характерные в первую очередь для западной историко-философской науки, а не для отечественной) — является ли теория припоминания, сформулированная в этом же диалоге вслед за парадоксом, корректным его решением<sup>1</sup>.

Мы, в свою очередь, собираемся отойти в сторону от этих традиционных дискуссий и ответить на совершенно другой вопрос, так же остро стоящий в отношении этого диалога. Ключевым понятием и парадокса поиска, и всего диалога «Менон» является поиск (*ζήτησις*) знания. Однако то, какую роль для доктрины Платона в целом, для его теории идей и для понимания *анамнесиса* играет философский поиск, как правило, обходят стороной. Мы намерены компенсировать это упущение и сосредоточиться на том, как видит Платон философский поиск, из каких элементов он складывается в «Меноне», и вкратце проследить через призму философского поиска значение платоновской теории определений, сократовского *эленхоса* и места апорий (парадоксов) у Платона.

Наш тезис состоит в том, что для Платона сделать попытку что-либо «узнать» о вещи, ответить на вопрос, «что эта вещь есть», какое определение следует дать той или иной вещи, или просто специфицировать ее каким-либо образом, прежде чем переходить к определению — все это виды философского поиска, и прежде всего поиска знания о вещи (понятии, идее), исследование<sup>2</sup>. Поэтому поиск знания о вещи для Платона фактически сводится к определенному методу получения знания: методу «вопроса-ответа», чаще именуемого «эленхос» (от *грек.* ἑλεγχος —

---

<sup>1</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 1997. С. 169–179; Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 397–400, 445–448; Scott D. Plato's Meno. New York: Cambridge University Press, 2006; Plato's Meno in Focus. Routledge, 1994; Desjardins R. Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's «Meno» // The Review of Metaphysics. 1985. Vol. 39. № 2. P. 261–281; White N. P. Inquiry // The Review of Metaphysics, Vol. 28/ № 2. 1974. P. 289–310; Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. New York: Cambridge University Press, 2004. P. xii, 348. P. 218–240.

<sup>2</sup> Здесь мы не будем касаться вопроса о том, что такое знание у Платона, какие его виды он различает, на эту тему также много написано, а дискуссия по этому вопросу уведет нас в сторону от основной мысли.

опровержение, довод, доказательство, обличение). *Эленхос* — это способ отыскания истины через опровержение, и мы намерены показать, что эти приемы платоновского рассуждения имеют непосредственное отношение к философскому поиску, являясь его составными частями или этапами, а также предложить реконструкцию в рамках диалога «Менон» такое понимание поиска, которое, на наш взгляд, характеризует платоновскую доктрину.

Подходы к пониманию поиска, квинтэссенция которого сформулирована в структуре парадокса Менона, намечаются уже в самом начале диалога. Неожиданно для Менона, бывшего в обучении у софистов и привыкшего получать прямые ответы на поставленные вопросы, Сократ по поводу того, что такое добродетель, высказывается следующим образом: «...знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот?» (*Meno*, 71 a-b)<sup>1</sup>. Это первые наброски знаменитого парадокса Менона на примере частного понятия, или, как лучше назвать его, парадокса поиска (исследования), который формулируется так:

«Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из не известных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она — именно то, чего ты не знал?»

Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь — под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (*Meno*, 80 d — 81a)<sup>2</sup>.

Мы должны сразу оговорить, что не будем анализировать сам парадокс, его посылки и аргументы, не будем вступать в дискуссию, имеет ли парадокс решение; более того, мы вообще не будем рассматривать его как собственно парадокс, — именно так, по нашему мнению, поступает и Сократ. Данный пассаж мы будем использовать как указание на две возможные альтернативы поиска: искать ли то, что уже известно (Z1),

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: Платон. Собр. соч. в 4 т. / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1994. Цитаты из диалога приводятся в переводе С. А. Ошерова.

<sup>2</sup> ὥς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ — οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως — οὔτε ὃ μὴ οἶδεν — οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

Греческий текст цит. по: Platonis opera. T. III. Tetralogias V–VII continens. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1903 (repr. 1968). P. 70–100.

или искать то, что неизвестно в принципе (в сильной версии — неизвестно частично) (Z2).

В начале разговора с Меноном Сократ, хотя и не упоминает поиск, говоря только о невозможности *знания* о неизвестном, уже встал на *путь поиска*, наметив основные проблемы для его осуществления и подготовив почву для формулировки самой апории, буквально наталкивая на нее Менона. В окончательном, абсолютизированном, виде затруднения, в каком мы встречаем его в формулировке самого парадокса, речь идет о *вообще неизвестной* вещи, и с этим нетрудно согласиться: задача «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что» выполняема разве что для сказочного героя. Для подлинного научного поиска этот парадокс (но только если рассматривать его как подлинный парадокс!) оказывается настоящим препятствием. Выходом может показаться формулировка более слабой версии парадокса, когда речь идет не о познании неизвестного вообще, а познании того, о чем хоть что-то известно. Но на начальном этапе рассуждения для Сократа важно показать (и он, действительно, это демонстрирует), что парадокс работает не только в его абсолютизированном виде, когда мы имеем дело с «не-известно-что-это-такое» вообще, но и в том случае, когда у нас есть хотя бы некоторое представление о том, что мы стремимся узнать. Иными словами, затруднение парадокса при определенных условиях распространяется даже на вполне доступные предметы феноменального мира, хотя на первый взгляд именно они как раз и не должны вызывать никаких проблем. И в таком случае, более слабая формулировка парадокса в логическом отношении оказывается более сильной демонстрацией невозможности поиска.

Мы считаем, что можно реконструировать два тезиса, которые позволили Сократу подвести Менона к пробной версии апории и дать собственную окончательную формулировку, причем эти тезисы позволяют нам, в частности, продемонстрировать, что парадокс Менона распространяется не только на случай абсолютного неведения в духе парменидовского немыслимого не-сущего, но и на умопостигаемые и на вполне *явные* объекты феноменального мира. Важно иметь в виду, что на этой стадии *поиска* в рамках излагаемых ниже тезисов к оценке этого парадокса следует подходить именно как к апории, непреодолимому затруднению, и оба тезиса комментируют в первую очередь Z2.

*Первый тезис* (T1). Если мы не знаем нечто конкретное (F), откуда нам знать, как этого достичь?

В этом тезисе, поставленном в самом начале диалога, Сократ показывает, что знание о том, чего мы не знаем вообще, невозможно тем более, что оно невозможно даже тогда, когда мы не знаем нечто

определенное. Причем речь пока идет о знании в полной мере, и даже если у нас есть некоторые отрывочные знания, определенным знанием мы это считать не будем. С этим мы, действительно, согласились. Но парадоксальность тезису придает указание на вполне, казалось бы, известный объект знания — добродетель, поскольку в данном случае намерено рассматриваются более слабые варианты требований парадокса, — поскольку мы имеем дело с тем, что нам уже как-то знакомо, и у нас есть некоторое знание, пусть не исчерпывающее, о том, что есть некоторая вещь. Иными словами, можно предположить, что если речь идет о конкретном объекте, который уже хоть как-то нам знаком, то и парадокс «работать» не будет. Менон также проблемы не видит: добродетель для него вполне знакомый и доступный объект, и он приводит сразу несколько примеров того, что значит добродетель для мужчины, для женщины, для раба или ребенка, но Сократ возражает ему и выдвигает сразу несколько спецификаций добродетели, то есть несколько разных объектов, которые Менон называет одним и тем же словом.

По сути дела, трудность, на которую обращает внимание Сократ, может быть сведена к следующему. Если мы произносим некоторое слово, мы вкладываем в него конкретный смысл, вроде бы указывающий на конкретную вещь. Это значит, что мы либо видели эту вещь ранее и точно знаем, как она выглядит, либо нам про нее рассказывали, и мы имеем вполне конкретное описание этой вещи. Но, с другой стороны, может быть так, что мы имеем дело с нечетким образом или представлением, или с ограниченным описанием вещи, когда не все ее особенности или специфические характеристики были нам предоставлены, но мы убеждены, что наше знание исчерпывающее. Здесь просматривается один из сократовских выпадов против софистов, которые на протяжении диалога довольно часты: софисты не просто убеждены в своем знании, они еще и полагают его истинным, поскольку берутся учить других (Менон, кстати, слушал Горгия, который объяснял ему, что такое добродетель), но все эти выпады в результате рассуждения будут сведены к Z1. Приведем пример: допустим, мы никогда не видели некоторый конкретный объект, но точно знаем, что он называется, скажем, морская свинка или ледяная рыба, чьи имена, казалось бы, уже являются первичной спецификацией для этих объектов. Знание этих имен сродни полному незнанию: если мы примемся искать ледяную рыбу (= рыбу изо льда) или морскую свинку (= свинку, живущую в море), успехом такое предприятие не закончится. Аналогично, по мнению Сократа, знать, что такое добродетель раба, но при этом совершенно не знать, что стоит за этим словом, что такое добродетель вообще.

Итак, видно, что относительно Z2 парадокса, когда мы не знаем, что ищем, затруднение будет справедливо не только для полного незнания, но и для частичного знания. Допустим, мы ищем нечто, что называется *альфабетатос* или *ледяная рыба*, о которых мы никогда не слышали и которых не видели, или только слышали, но никогда не видели. Натолкнувшись в поисках на *негто*, откуда мы будем знать, что найденное — именно то, что мы искали? Аргумент можно развернуть следующим образом, опираясь на схему, предложенную Н. Уайтом<sup>1</sup>: прежде чем приступить к поискам, мы должны обладать конкретной информацией, некоторыми специфическими данными, характеризующими именно *тот* объект, который мы ищем. В рамках требований философского поиска, как он складывался в раннегреческой философии, эта специфическая информация не обязательно должна быть исчерпывающей, это могут быть только *знаки*, но такие, которые указывают на то, как именно отыскать или чем будет нужный нам объект. Но чтобы найти такие знаки или специфические характеристики объекта, мы уже должны были найти этот объект и исследовать его, чтобы эти знаки выявить. А значит, мы уже знаем этот объект. А чтобы что-то узнать об объекте, мы должны были его прежде найти и исследовать и т. д. Фактически, мы попадаем в замкнутый круг, выбраться из которого невозможно. «Либо вы уже должны были исследовать объект и можете описать его, либо вы никогда не сможете этого сделать»<sup>2</sup>.

Ситуация, как кажется, представляется менее затруднительной, когда в качестве объекта познания мы обращаемся к вещам феноменального мира, которые так или иначе можно наблюдать, если не стоять на скептической точке зрения, что чувства нас обманывают и все, с чем мы имеем дело посредством чувств, — иллюзия. Часть свойств таких объектов мы все-таки сможем распознать и описать. Если же речь идет об умопостигаемых объектах, то данное затруднение, на первый взгляд, также преодолимо через обращение к феноменальному миру: сталкиваясь с теми или иными *проявлениями* умопостигаемых характеристик, будь то свойства характера, этические понятия, математические и геометрические объекты (вернее, их *огертания*), сложив их вместе, можно составить представление и о самом умопостигаемом объекте *вообще*.

Но именно против такого видения направлен второй тезис, ведущий к формулировке парадокса Менона.

*Второй тезис* (T2). Невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (F), не зная, что есть сама эта вещь.

---

<sup>1</sup> White N. P. Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. P. 292.

<sup>2</sup> Ibid.



Это еще один (или, если угодно, развитие предыдущего) вариант слабого прочтения окончательной формулировки парадокса (но опять-таки, логически более сильный), также вытекающий из безуспешных попыток Менона на основании частных случаев добродетели сформулировать понятие о *добродетели вообще*. Сократ говорит: «Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама? Так не думай же, мой милый, будто ты, пока мы исследуем, что такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь говорить о ее частях?» (*Мено*, 79 с-е). Снова, как и в предыдущем тезисе, более слабая версия может помочь обойти парадокс: если мы знаем, из каких частей состоит вещь (например, добродетель мужчины и добродетель раба как составные части добродетели вообще), то и поиски ее существенно облегчаются. Но, предостерегает Сократ, говоря о частях, нельзя через них объяснить, что такое вещь вообще. Т. е. прежде знания о частях должно быть знание о вещи в целом, в противном случае не будет никакой истины: вероятность того, что мы будем исходить из каких-либо ложных мнений, высока.

Н. Уайт обращает внимание на различие Сократом *ti* и *poion* (*что* и *как* в значении сравнения, *на что похоже*) там, где Сократ говорит о добродетели: «если я не знаю, что она есть, как могу увидеть к тому же, как (в качестве чего) [она есть]» (*Мено*, 71 b)<sup>1</sup>. Это различие также можно рассматривать как один из вариантов невозможного поиска по частям, но оно усиливает данный сократовский тезис в другом аспекте. Отыскав похожие на искомую вещь образцы, мы, вероятно, смогли бы по ним установить и характеристики объекта поиска, но опыт показывает обратное: заставив Менона описать, в чем состоит добродетель женщины и ребенка, Сократ тем самым продемонстрировал, что в результате и то и другое, на первый взгляд, относящееся к одному и тому же, принципиально различается. Иными словами, мы не можем узнать, на что похожа вещь, похожа ли она на искомый объект до тех пор, пока не узнаем, что эта вещь есть. Собственный пример Сократа, приведенный выше, состоит в следующем: мы не сможем сказать, здоров ли Менон (существует ли Менон *как* здоровый), если не знаем кто он, или знаем какого-то Менона, но нас спрашивают, например, о другом человеке с тем же именем (а мы можем об этом не догадываться). Действительно, части вещи все-таки принадлежат одной и той же вещи (как здоровье присуще Менону),

<sup>1</sup> Фраза дана в нашем переводе. Русский перевод С. А. Ошерова для греческой фразы «ὅδ᾽ ἐμὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἶδειν» звучит следующим образом: «А я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще не ведаю, что такое добродетель».

но при этом «быть похожим на что-либо» не всегда отвечает нашим ожиданиям увидеть за этим сходством принадлежность к одному виду или роду. Если две вещи похожи друг на друга, скажем цветом, это еще не означает, что они части одного целого. Наверное, лучшим образом эта ситуация иллюстрируется известной суфийской притчей о слоне: для никогда не видевших слона и ощупывающих его в темноте он похож то на водосточную трубу, то на опахало, то на столб, — версий было много, но никто из «исследователей» не преуспел в том, чтобы понять, что такое слон, определяя его через то, на что он похож; каждый остался в своем неведении.

Тем не менее, можно представить себе такую ситуацию, при которой поиск по частям способен дать положительный результат. Для греч. ὁμοίον помимо «как» в значении сравнения характерно также значение «быть каким», «существовать в качестве» (от *грег.* ὁμοίος «какой, который»; ср. ὁμοία «как, в качестве»). Здесь мы подошли к возможной предикационной трактовке поиска в противовес экзистенциальной. А именно: если бы Сократ поставил акцент поиска не на τί (что), а на ὁμοίον (как, в качестве чего)<sup>1</sup>? То есть, ситуация с поиском по частям увенчалась бы успехом только в том случае, если некоторое качество, лежащее в основе сравнения, было бы существенным признаком исследуемых вещей, например, если бы здоровье было присуще только Менону и никому больше. Но в идеале необходимо, чтобы вещь полностью совпадала с ее существенным признаком (атрибутом); фактически, наилучшим примером может выступать самопредикация, и Платон допускает самопредикацию, иногда позволяя себя высказывания вроде «красота красива» (*Phaedo*, 100 с4–8)<sup>2</sup>. Но в «Меноне» (71b) его мысль однозначна: только определив, что есть вещь, мы можем обсуждать, в качестве чего она существует. Тем самым, отправной точкой сократовского построения является прежде всего экзистенциальное требование. Обратная ситуация, основанная на предикационном требовании, — зная, что нечто существует в качестве *F*, мы можем утверждать, что оно есть *x*, — для Сократа неприемлема.

Объяснение этому следует искать, прежде всего, в сократовских требованиях к построению определения. Н. Уайт замечает, что попытка решения Сократом двух разнородных задач, осуществления двух различных проектов — построения определений и отыскания идей — приводит

---

<sup>1</sup> Разумеется, мы не приписываем самому Сократу этих различий, а используем их исключительно как технические термины и приемы, чтобы прояснить нашу мысль.

<sup>2</sup> Подробнее о самопредикации у Платона см.: *Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. №. 2. P. 93–103.*

к путанице: иногда Сократ говорит, что определение необходимо для того, чтобы помочь нам «созерцать» идею (напр., *Euthyph.*, 6 d-e), или (напр., *Мено*, 72 c-d или *Lach.*, 190 c), что только обращая свой взор на идею, мы можем дать ее корректное определение<sup>1</sup>. Соединение этих двух задач, как замечает Уайт, приводит к тому, что мы одновременно должны всматриваться в идею, прежде чем дать ее верное определение, и должны иметь верное определение идеи, прежде чем найти ее; а это и есть, по его мнению, та самая трудность, о которой говорится в парадоксе, и тогда «Менон» содержит критику собственных положений.

На наш же взгляд, у Сократа приоритет отдается в первую очередь поиску вещи (идеи), из знания о которой следует ее определение. Здесь мы опираемся на концепцию Р. Дэнси, для которого Сократ ранних диалогов формулирует подходы к некоторой теории определений, которая впоследствии ляжет в основание платоновской теории идей, а в сущности, является «введением» в эту теорию<sup>2</sup>. Эта концепция в какой-то мере согласует Z2 и поиск знания о вещи. Согласно этой точке зрения, исходным пунктом любого рассуждения Сократа является некое «рационалистское допущение» («intellectual assumption», далее — IA). Суть этого допущения в следующем. Прежде чем ответить на вопрос о какой-либо вещи, мы должны выдвинуть некоторое предположение относительно этой вещи. В своей сильной форме (IA) звучит следующим образом: «Чтобы знать, что такое...F, — следует *сказать*, что есть F или F-сть»<sup>3</sup>. Но ответить на вопрос или сказать «что есть F-сть?» означает дать определение вещи, а определение — это как раз то, что мы ищем, что и может создавать иллюзию приоритета определения над поиском самой вещи. Поэтому более приемлемым будет использование (IA) в слабой форме (IA1): «Чтобы знать, что такое...F, — следует *знать*, что есть F или F-сть», т. е. другими словами, человек разумом понимает, что он имеет в виду, а значит, может это при необходимости сформулировать. И собственно (IA) должно складываться из (IA1) и принципа выразимости («некто всегда может выразить то, что он знает (понимает разумом)» vs. «некто всегда может дать строгое определение тому, что он знает»). Иными словами, я не всегда могу *сказать* в виде четкого определения, что такое, например, книга, но я всегда *знаю* (понимаю разумом), что есть книга (и тем самым отличаю ее от других объектов)<sup>4</sup>. Переформулировав выводы Р. М. Дэнси в терминах поиска, мы увидим

---

<sup>1</sup> White N. Op. cit. P. 293.

<sup>2</sup> Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge University Press, 2004.

<sup>3</sup> Мы сохранили обозначения, использованные автором.

<sup>4</sup> Dancy R. M. Op. cit. P. 36–38.

ту же самую мысль: знание об искомом объекте должно предшествовать поиску этого объекта и его определения. Тем не менее, условия, которые необходимы для формулировки определения на основании (IA) и к которым, согласно Дэнси, приходит Сократ в своей «теории определений», также вполне согласуются с замкнутым кругом парадокса поиска, не давая однозначного ответа на вопрос, какой вариант следует предпочесть — экзистенциальный или предикационный. Условие подстановки однозначно указывает на приоритет идеи, а не определения: если определяющее должно в полной мере замещать определяемое, то прежде необходимо знать, каково определяемое; но чтобы знать, каково оно, нужно знать его специфические характеристики. Парадигмальное требование подразумевает следующее. Чтобы ответить на вопрос, что включено в парадигму вещи (каковы все случаи ее существования, все ее возможные характеристики), мы уже должны знать, что она есть. И обратная сторона: чтобы сказать, что вещь есть, мы должны обладать всей парадигмой качеств (атрибутов) вещи. Исключение составляет только самопредикация, когда вещь и ее характеристики исключительно и прямо указывают только сами на себя. Наконец, объяснительное условие: дефиниция должна объяснять, чем вещь (идея) является, т. е. узнать об идее мы можем только через ее определяющее, через спецификации<sup>1</sup>. Тем самым, для всех трех условий построения определений и поиска вещи, выдвигаемых Сократом, срабатывает парадокс поиска, но при этом Сократ не претендует на знание четкой дефиниции той или иной идеи, а только на ее *поиск*, причем, как правило, подразумевается совместный поиск, предполагающий участие собеседника в формулировке этой дефиниции.

В отличие от Н. Уайта, мы делаем вывод о том, что никакой путаницы с тем, какой из проектов является ведущим для Сократа, нет. Поиск определения делается на основании некоторого образа идеи, ее «припоминания», *анамнесиса*, поскольку тот, кто вспомнил что-нибудь одно, по мнению Сократа, сам сможет отыскать и все остальное, «ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать» (*Мено*, 81 d5). Тогда становится понятно, что такая ориентация на *смутный образ идеи* отражает экзистенциальное требование: этот образ является тем, что мы ищем. Именно с этого пункта начнет осуществляться поиск, а те существенные, *кагественные* признаки, которые будут найдены в результате, лягут в основу определения. Иными путями, как мы сказали, осуществить поиск невозможно.

---

<sup>1</sup> Подробнее о требованиях к формулировке определений у Сократа см.: Dancy R. M. Op. cit. P. 80–185.

Итак, мы реконструировали тезисы 1) «если мы не знаем нечто конкретное (*F*), откуда нам знать, как этого достичь» и 2) «невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (*F*), не зная, что есть сама эта вещь», чтобы продемонстрировать, что не только в случае абсолютного незнания, в чем-то близкого парменидовскому «не сущему», которое невозможно помыслить, или умопостигаемой вещи, которая по своему определению остается *неявной*, но и в случае со знанием о чувственно-воспринимаемых вещах или их частях, не только абсолютное знание о вещах (или идеях), но и поиск этого знания невозможен, и позволяют сформулировать парадокс поиска: ни тот, кто знает, искать не может, ни тот, кто не знает, искать не может. Но действительно ли для Сократа ситуация парадоксальна, действительно ли он придерживается того, что поиск знания невозможен?

Как мы уже говорили, выходом из указанного парадоксального затруднения часто признают *анамнесис*, исходное обладание некоторым знанием о вещи. Сократ отождествляет припоминание и поиск, причем настаивает на том, что вопреки сформулированному парадоксу, поиск неизвестного не только возможен, но и желателен. Сократовское припоминание нередко трактуется как некая мистическая процедура — душа до своего вселения в смертное тело все повидала и все познала в мире идей, но в момент падения в тело все прежние знания забылись, остались (если вообще остались) только смутные образы прежних знаний. Опираясь на эти смутные образы как на *знаки* поиска, и уже зная, что мы ищем, мы способны преодолеть парадокс и продвинуться в знании.

Мы не будем здесь вступать в дискуссию, есть ли вообще у парадокса Менона решение, в том числе логическое, действительно ли *анамнесис* можно считать приемлемым решением парадокса, или он не решает его совсем. В действительности, парадокс Менона в том виде, в каком мы его продемонстрировали, представляет собой мощный скептический тезис, решить который обычными средствами невозможно. Как мы уже сказали, свою задачу мы видим в другом. В начале нашего рассуждения мы подчеркнули, что Сократ *уже* оказался в *поиске*, едва услышав вопрос. И тезисы, которые мы реконструировали, и сам парадокс, на наш взгляд, также являются неотъемлемыми частями этого поиска, его необходимыми шагами, этапами, которые необходимо пройти (напомним, что *дидзесис* в раннегреческом эпистемическом поиске передавался через метафору пути), прибегая к опровержению (которое также является необходимым элементом досократического, в том числе парменидовского, поиска, и как мы покажем ниже, сократовского).

Мы отметили, что как скептический тезис, парадокс не имеет приемлемого решения, а то, что обычно принято в исследовательской

литературе называть решениями парадокса Менона (как у Платона, так и у Аристотеля) по сути дела, оказывается либо обходом, либо отказом от основных тезисов и проблем парадокса.

Но вернемся к Сократу. Сократ о своей позиции в отношении поиска, несмотря на заявленный парадокс и сопутствующие ему тезисы и выводы о невозможности искать, говорит прямо и достаточно эмоционально: «А вот за то, что мы, когда стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать, за это я готов воевать, насколько это в моих силах, и словом, и делом» (*Мено*, 86 b-c). Итак, следует искать неведомое, и более того, его можно найти, а кроме того, это делает человека лучше, а это, помимо прочего, сближается с главной философской программой Сократа! Но что любопытнее всего: этот призыв явно идет вразрез с тем, на чем строится парадокс.

Выбор Сократа очевиден: поиск (вопреки парадоксу) возможен, но возможен он только в том случае, когда мы имеем в виду Z2, а вернее его опровержение: поиск возможен, только если мы ищем то, что не известно в принципе. Если же вспомнить условия T1 и T2 для формулировки парадокса, в которых частичное знание о вещи или идее не только не способствовало поиску, но и делало его невозможным, то, вероятно, по аналогии с отказом от парадокса, мы должны принять в качестве рабочих принципы поиска знаний о вещи по ее частям или предикатам. Именно так и строится *анамнесис* в его традиционной интерпретации: как припоминание целого по обрывочным воспоминаниям, по частям. И тогда мы приходим к представлению, которое уже вполне вписывается в сложившуюся традицию философского поиска: поиск возможен только тогда, когда мы уже (хоть что-то) знаем об искомой вещи. Возвращаясь к поиску Сократом определений и замечанию Уайта о путанице в поставленных задачах у Сократа, укажем, что поиск возможен только в том случае, если мы обращаем свой умственный взор на идею, даже не зная, что это такое, — при такой трактовке *анамнесис* будет играть ключевую роль, — тем не менее, в такой ситуации мы в результате проведенного исследования будем в состоянии дать строгое определение этой идеи. В каком-то смысле обращение пусть даже к смутному образу идеи предшествует ее определению, и окончательный вердикт, который выносит вдогонку к формулировке парадокса поиска, Сократ: неизвестное надо искать.

Мистического, на наш взгляд, в *поиске* идей мало, это вполне рациональная процедура, предполагающая вполне конкретный метод, опирающийся на здравый смысл (*σωφροσύνη*) и наставление (*μάθησις*), но не в явном привычном виде, а в форме вопросов, как *эленхос*. В ко-

нечном счете, все перечисленные пункты могут быть сведены к *эленхосу* или являться его составными частями. Именно этот метод Сократ в тексте «Менона» демонстрирует дважды: сначала при участии самого Менона, потом — его мальчика-раба, что вносит определенную новизну в концепцию поиска: поиск, судя по всему, должен быть совместным, συζήτης.

Надо сказать, что в отечественной истории философии практически не существует традиции выделять такой сократовский метод как *эленхос*. Мы уже сталкивались с этим понятием, когда обсуждали роль «знаков сущего» в доказательстве существования сущего у Парменида, который в качестве обоснования своего тезиса в В 2 DK предложил в В 7.5 DK «многоспорный довод» (ἐλέγχον), развернутый в доказательную структуру в В 8.1–52 DK. Это слово часто используется в значении опровержения, которого не имел в виду Парменид. Впрочем, это значение чаще всего приписывается именно сократическому способу вести беседу. Разумеется, Сократ не называл так свой метод (он вообще не давал ему никакого названия), а слово *эленхос* появляется в техническом историко-философском словаре платоноведов с 50-х годов прошлого века, что обусловлено выходом работ Г. Властоса и Р. Робинсона<sup>1</sup>. Властос сводил «проблему эленхоса» к тому, что Сократ и его собеседники отвергали изначально выдвинутую гипотезу, отвечавшую на «фирменный» сократовский вопрос «Что есть X?», и принимали ее отрицание только на том основании, что эта гипотеза оказывалась несовместимой с другими прежде выдвинутыми положениями собеседника Сократа, хотя и не была в полном смысле слова опровергнута<sup>2</sup>. Сам Властос и большинство его последователей, говоря об *эленхосе* как методе, сосредоточивались в первую очередь на особенностях аргументации Сократа (например, использовал он один аргумент в диалоге с собеседником или несколько), на том, очевидны ли его предпосылки, действительно ли Сократ думал, что опровергает гипотезу собеседника и т. п.<sup>3</sup> Вне зависимости от того, принимается или нет концепция Властоса, соглашаться с ней или нет, сам термин в англоязычной истории философии прижился, означая сейчас практически любые аспекты сократовской практики

---

<sup>1</sup> В первую очередь речь идет о программной статье Г. Властоса: *Vlastos G. The Socratic Elenchus* // OSAPh. 1983. Vol. 1. P. 27–58. Хотя исторически первенство следует отдать работе Р. Робинсона: *Robinson R. Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca: Cornell University Press, 1941. Подробнее об истории термина см.: *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. P. 3–4.

<sup>2</sup> *Does Socrates Have a Method?* P. 3.

<sup>3</sup> *Op. cit.* P. 5–6.

диалога в форме вопросов и ответов, т. е. фактически став синонимом «сократовского метода». Мы обратим внимание на тот его аспект, в соответствии с которым *эленхос* не является опровержением в чистом виде, а понимается сходным с парменидовским образом, как довод или доказательство (Аристотель позже будет употреблять это слово применительно к отрицательному силлогизму).

Итак, характерной чертой *эленхоса* является *поиск* некоторого верного положения через серию вопросов и ответов, причем вопросы Сократ задает так, чтобы собеседник увидел свою ошибку самостоятельно, без принуждения, и сформулировал новую гипотезу, стараясь ответить более точно на поставленный вопрос. Последовательный перебор таких шагов постепенно ведет собеседников к выработке некоторого продуманного и непротиворечивого концепта, который более или менее соответствует изначально поставленной цели. Нередко такой набор шагов может закончиться апорией и, тем самым, задать направление для нового поиска.

Надо сказать, что апорийность в диалогах Платона не случайна, это хорошо продуманная задача, которая тоже может быть расценена как один из видов или шагов поиска. Когда обсуждают роль апорий в диалогах Платона, прежде всего, имеют в виду их катартическую функцию. *Катартическая* апория знаменует такое ментальное состояние собеседника, когда он, претендуя на некое знание в определенной области, вдруг в процессе диалога приходит к осознанию полной собственной несостоятельности в обсуждаемом вопросе, достигая тем самым состояния «очищения» от ложного знания<sup>1</sup>. По сути дела, катартическая апория сводится к методу *эленхоса*, опровержению изначальной гипотезы собеседника. Как указывает В. Политис, наиболее часто в исследованиях фигурирует точка зрения, что такую *апорию* в сократовских диалогах невозможно представить как часть позитивного поиска знания, она всего лишь выполняет роль подготовки к поиску, и, в частности, он приводит точку зрения Ч. Кана, который полагал, что Платон понимал негативный *эленхос* как необходимый предварительный и подготавливающий этап поиска знания, но который сам отнюдь не являлся конструктивным поиском<sup>2</sup>. Действительно, настоящий поиск знания будет возможен только тогда, когда у человека нет твердых убеждений в абсолютной известности и продуманности предмета поиска, т. к. тогда, согласно Z1, человеку, если он уже знает (а лучше сказать, убежден в том, что знает), незачем будет искать. Но с другой стороны, мы отметили, что *эленхос* тоже является

---

<sup>1</sup> Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // Remembering Socrates. P. 88.

<sup>2</sup> Politis V. Op. cit. P. 89.



поиском, осуществляемым на основании конкретного метода — метода вопросов и ответов, — позволяющего показать ошибочность исходных рассуждений и тем самым их отбросить или опровергнуть. Поскольку апория — это один из приемов *эленхоса*, то она должна обладать *зететическим* элементом, носить характер конструктивного поиска. Так, мы согласны с Политисом, который настаивает на том, что видеть апорию в платоновских диалогах только в ее катартической роли, т. е. только как подготавливающую собеседника к осознанию собственного незнания, ошибочно. Следует различать второй вид апории, *зететический*, который и будет иллюстрировать апорийность у Платона как часть поиска. Вернее будет сказать, что, помимо катартической, некоторые апории будут носить и зететическую функцию. Иными словами, если из двух (или более) посылок парадокса или апории, кажущихся справедливыми, следует парадоксальный вывод, то это должно натолкнуть собеседников на мысль о том, что одна из посылок, или один из аргументов в рамках парадокса не является корректным, что и будет отправной точкой для нового поиска, пересмотра старых или отысканию новых аргументов или гипотез.

На наш взгляд, именно к такому виду платоновских апорий относится парадокс Менона. Его роль не столько катартическая, сколько зететическая, т. к., в конечном итоге, к какому бы выводу мы не пришли в результате обсуждения исходных для парадокса тезисов, ясно, что знание в принципе возможно, и тогда одна из двух исходных посылок оказывается неприемлемой. В случае Z1 — «тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках» — знание, действительно, оказывается невозможным, поскольку убежденность в истинности своих убеждений исключает дальнейший поиск. Такая позиция, с точки зрения Сократа, всецело характеризует софистов. А вот другая позиция — Z2, «ни тот, кто не знает [не станет искать]: ведь он не знает, что именно надо искать», несмотря на кажущуюся справедливость высказывания, оказывается ложной. Если человек убежден в своем знании, как софисты, то искать ему, действительно, незачем. Но если и только если человек не знает, тогда для него появляется смысл и стимул к поиску. Сократ, разумеется, осознает проблему поиска в состоянии полного неведения, а потому как раз и моделирует *поиск неизвестного* как *поиск гастигно* или *смутно известного* посредством своей знаменитой теории припоминания.

Мы не будем касаться здесь всех аспектов этой теории, она достаточно широко обсуждалась. Отметим только, как можно понимать *анамнесис* в свете философского поиска у Платона. Осуществляя эпистемический (научный) поиск, Сократ активно прибегает и к *практическому экспери-*

менту: имеется в виду опыт, поставленный при участии необразованного мальчика-раба, который должен был (и сделал это) продемонстрировать преимущества теории припоминания как отыскания того, что душа знала в мире идей, но утратила в феноменальном мире. На наш взгляд, если отставить в сторону мифологическую подоплеку, в этом опыте можно увидеть еще одну составляющую эпистемического поиска — наставление, но не как обучение готовому знанию, а как самостоятельное *открытие* (εὑρεσις) на основании кропотливого *исследования* (ζήτησις).

Если в процедуре поиска, как она понималась в архаическую эпоху, непосредственное участие принимали боги, которые не открывали человеку всего, но ориентировали его на пути поиска по определенным знакам, то теперь эту же функцию «наставника» берет на себя кто-то другой. Но главное отличие и преимущество нового метода в том, что этот *кто-то* тоже не обладает всей полнотой знания, но только *знаками*, слабыми образами, своего рода *теньями и отражениями* того, что стремится отыскать, что еще раз указывает на то, что поиск должен быть совместным: у ищущих может оказаться различный комплект *знаков*, что увеличивает успешность достижения конечной цели. Единственным вариативным фактором, влияющим на проведение процедуры, будет возраст и/или интеллектуальный опыт участника такого совместного поиска.

Диалог, на наш взгляд, прекрасно иллюстрирует то, как происходит поиск-обучение: Менон — человек интеллектуально искушенный, прошедший обучение у Горгия, способный на самостоятельное рассуждение, а его маленький раб таковым не является, нигде и ничему не учился. И именно на втором примере Сократ демонстрирует, как должно осуществляться обучение в стиле философского поиска. Формулируя вопросы о построении квадрата вдвое больше заданного, он делает это так, чтобы у мальчика-раба была возможность либо согласиться с рассуждением, либо отвергнуть его. Сократ не предоставляет мальчику возможности, в отличие от Менона, рассуждать самостоятельно — тот попросту еще не умеет этого делать, но зато может согласиться с верным и отрицать неверное, если ему это продемонстрировать. Вывод, который делает Сократ из эксперимента, удивительный: «Теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны. А если бы его стали часто и по-разному спрашивать о том же самом, будь уверен, он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания» (*Мено*, 85 с). Иными словами, Сократ не сомневается в дидактическом характере *эленхоса*.

Пример с мальчиком-рабом, в сущности, не столько пример того, что раб что-то припомнил в собственном смысле слова, сколько того, как посредством доступного рассуждения, обучения на наглядном примере осуществлять совместный поиск знания. Это еще одна демонстрация того,

каким образом может искать тот, кто не знает, что ищет: либо при помощи опытного наставника, либо посредством каких-то знаков или указаний. В современной литературе часто ставится вопрос о том, понимать ли *анамнесис* и бессмертие души буквально или как метафору. Как пишет Д. Скотт, современному читателю сложно совместить в рамках одного текста серьезные теоретические выкладки и «волшебные сказки» о бессмертии души, что влечет за собой попытки элиминировать из платоновского текста всякое буквальное видение того, что связано с реинкарнацией и припоминанием<sup>1</sup>. На наш взгляд, обе эти темы не исключают их рациональной трактовки, как это происходит в случае с любыми другими платоновскими мифами, многим из которых Платон дает рациональную интерпретацию. Так, по нашему мнению, истолкование доктрины припоминания будет носить буквальный или метафорический смысл в зависимости от того основания, на котором это истолкование базируется, тем более, что сам Платон никак не регламентировал возможные подходы. В таком случае, с позиций прояснения того, что такое эпистемический поиск у Платона, адекватнее содержанию и иллюстративнее будет не буквальное истолкование *анамнесиса*, а метафорическое, как еще один платоновский миф, позволяющий в иносказательной форме продемонстрировать, что Z2 парадокса Менона не исключает поиск знания. Именно рациональная интерпретация *анамнесиса* дает возможность показать, что тот парадоксальный круг, с которым мы имели дело в формулировке первого тезиса, играет не в пользу парадокса, а в пользу эпистемического поиска. То, что в предваряющих формулировку парадокса тезисах выглядело как непреодолимое затруднение, в данном случае следует рассматривать как необходимую составляющую *эленхоса*, совместного поиска: многократные прохождения по одному и тому же пути с отбрасыванием несостоятельных гипотез не препятствуют поиску, но усиливают его возможности по выработке определений и пониманию сути вещи или идеи.

Подводя итог, мы можем сказать, что поиск знания у Платона признается возможным только тогда, когда мы что-то знаем о вещи, т. е. обладаем некоторым исходным знанием, и когда это знание не абсолютизируется, когда нет догматизации этого знания или уверенности в подлинности того, что мы уже знаем. Именно поэтому из двух сократовских проектов — «всматриваться в идеи», припоминая их, или формулировать определения — именно первый представляется исходным. Тем не менее, этот проект припоминания, или *анамнесиса* включен в эпистемический поиск (ζητησις), который в свою очередь является базовой эпистемической конструкцией в приобретении знания.

---

<sup>1</sup> Scott D. Plato's Meno. P. 121.

Наряду с *анамнесисом* другими эпистемическими шагами на пути получения знания, на пути поиска будут *эленхос* как основной сократовский метод и апорийность, преимущественно зететическая, стимулирующая дополнительный поиск посредством парадоксальности промежуточных выводов. Специфической чертой платоновского эпистемического поиска, не столь существенной в других древнегреческих философских доктринах, является понимание поиска как совместного действия, как результата диалога, συζήσις, а сам поиск в таком случае оказывается основным принципом обучения или наставления.

## § 6. Практический и эпистемический поиск у Аристотеля

Говоря о возникновении и становлении нового философского принципа познания, мы называли его философским или эпистемическим поиском, имея в виду, что, во-первых, такой метод или способ исследования является характерным именно для философии, откуда, вероятно, заимствуется античной наукой, и, во-вторых, свое окончательное оформление он получает в философии Аристотеля, который резюмировал предшествующие философские наработки, в том числе то, что касается философского метода.

Как и в случае с платоновской доктриной *дзетесиса*, исследование его места и значения в учении Аристотеля потребовало бы специальной крупной работы на эту тему, поэтому мы подойдем к рассмотрению *дзетесиса* у Аристотеля следующим образом. Во-первых, уже имеется несколько работ, в которых тема поиска вообще и эпистемического поиска в частности у Аристотеля уже поднималась, именно они лягут в основу нашего обзора. Во-вторых, анализировать *дзетесис* у Аристотеля мы будем применительно к тем областям представления Аристотеля о *поиске*, которые, так или иначе, связаны с концепциями философского поиска, прежде всего у Гераклита и Парменида, т. е. там, где можно видеть прямую связь или параллельные места с учениями указанных философов. Делать это мы будем, опираясь на требования проблемного подхода, т. е. с позиций единства раннегреческой и классической проблематики, которая выстраивается вокруг концепции поиска в обоих случаях. Но, если применительно к учению Платона мы остановились на анализе этих проблем, рассматривая их как своеобразный итог, который позволил нам и более четко сформулировать сами проблемы, и обрисовать круг возможных платоновских решений в связи с их пересечениями с предшествующими, что в свою очередь

способствовало прояснению тех оснований, из которых исходили раннегреческие философы, то в случае с точкой зрения Аристотеля мы сконцентрируемся на понятийном аппарате, определяющем его концепцию *поиска* или *исследования*.

Наш тезис состоит в том, что единство проблематики, связанности проблем, ставившихся и решавшихся античными философами, можно проследить через единство понятийного аппарата, опираясь на своего рода «обратную реконструкцию», — от содержания законченных, хорошо сформулированных и установившихся философских понятий к тем понятиям, которые, будучи выражены аналогичным образом, только начинают свое существование в качестве философского аппарата. Поэтому, в настоящем параграфе мы обратимся к тем понятиям, которые сопровождают концепцию практического и эпитемического поиска у Аристотеля, уясним их место в его доктринах с тем, чтобы далее сопоставить их с соответствующими понятиями в философском языке Гераклита, сопровождающими концепцию *дидзесиса* (учение Гераклита выбрано в силу широких понятийных пересечений, и в проблемном отношении важно установить, пересекаются ли эти учения концептуально). В содержательном же плане определенные концепции, отмеченные у Аристотеля в контексте *дзетесиса*, могут быть приложимы к истолкованию ряда положений в учении Парменида.

Метод исследования в целом для Аристотеля подразделяется на две составные части: эмпирическая наука и философская аргументация. В соответствии с этим в учении Аристотеля чаще всего различают два вида поиска: эмпирический (или практический) и философский (или эндоксический)<sup>1</sup>. Г. Оуэн, уточняя методы, используемые Аристотелем, также делает вывод, что следует различать два метода: собственно научный метод и эндоксический (от *грек.* ἐνδοξος — «общепринятый», «общеизвестный», у Аристотеля — также в значении «правдоподобный») метод<sup>2</sup>. В связи с этими двумя трактовками возникает вопрос: должны ли мы отождествлять эмпирический (практический) и собственно научный метод и какое место по отношению к этим двум будет занимать метод *дидзесиса*, как он формировался в предшествующей традиции? Ниже мы попытаемся ответить на этот вопрос, и для начала нам нужно определить характерные черты эндоксического метода, который собственно и является, согласно приведенным выше трактовкам, философским.

---

<sup>1</sup> Irwin T. Aristotle // A Companion to Epistemology (Blackwell Companions to Philosophy). Second Edition. T. 4. Ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup / Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. 799 p. P. 240–244.

<sup>2</sup> Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena' // Logic, Science, and Dialectic. P. 239–251.

Обсуждаемые методы у Аристотеля базируются на различных основаниях. Эмпирический метод опирается на явления или чувственные данные, а источником философского метода являются общепринятые мнения (*ἐνδοξα*), подразумевающие авторитетность исходных убеждений о предмете исследования. По сути дела, эти общепринятые мнения также могут восходить к некоторым наблюдениям, но их истинность или приемлемость определяется через уже обретенную ими за прошедшие поколения исследователей теоретическую форму, хорошо проверенными и утвердившимися доводами и аргументами, либо на основании тех или иных дедукций. Чем, в свою очередь, определяется истинность чувственных данных в рамках эмпирического (или практического) метода? Как кажется, чувственные данные о внешнем мире или о внутреннем состоянии человека не несут исчерпывающей информации. Разумеется, эмпирический поиск исходит из явлений (фактов феноменального мира, переживаний, поступках), но они в любом случае должны пройти какую-либо проверку. Так, в «Никомаховой этике» Аристотель полагает, что переживания или поступки проходят проверку посредством рассудительности, и без этого шага сознательный выбор не будет правильным (*EN*, 1145a1–8)<sup>1</sup>. В однозначном приложении к этике, к принципам поведения, такой поиск получает также название этического. В свою очередь, эндоксический поиск, основанный на общепризнанных наблюдениях или утверждениях, подразумевает, что лежащие в его основе общепринятые мнения оказываются таковыми, поскольку согласуются с некоторой наилучшей теорией; если же нет, то они могут быть отброшены<sup>2</sup>. Если в контексте сказанного учесть то, что Аристотель говорит в «Топике» (104a): «Диалектическое же положение есть вопрос, правдоподобный или для всех, или для большинства людей, или для мудрых — всех, либо большинства, либо самых известных из них, т. е. согласующийся с общепринятым»<sup>3</sup> — становится ясно, что под эндоксическим поиском фактически понимается диалектический. Сам Аристотель характеризует задачи (или, как он выражается, пользу диалектического исследования) следующим образом: «для упражнения, для устных бесед, для философских знаний», при этом хорошо видно, что диалектический поиск также опирается на общепринятые мнения

---

<sup>1</sup> «Никомахова этика» здесь и далее цит. по: Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А. И. Доватура; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1983. 830 с. (Филос. наследие. Т. 90). (Пер. Н. В. Брагинской).

<sup>2</sup> *Irwin T. Op. cit.* P. 242.

<sup>3</sup> «Топика» цитируется по изданию: Аристотель. Топика // Соч. в 4 т. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1978. 687 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). (Пер. М. И. Иткина).

и полагает своим результатом истинное или ложное, а также познание первых начал всякой науки (*Top.* 101a25–40). В таком случае, противопоставляя этот метод эмпирическому, можно назвать его теоретическим. При этом, как в случае эмпирического, так и диалектического поиска, мы имеем дело с одной и той же схемой познания: наличествующие феномены (принципы поведения) либо согласуются, либо не согласуются с имеющейся теорией (общепринятым мнением, авторитетным суждением), причем это согласование устанавливается посредством некоторого стандартного набора аргументов. В зависимости от результата проверки рассматриваемые феномены будут либо отброшены, как несостоятельные (неприемлемые), либо, наоборот, будут объяснены. В таком случае, возникает вопрос: должны ли мы считать, что научный метод должен быть только эмпирическим, а философский — сугубо теоретическим, или, напротив, признать, что между ними не существует принципиальных различий?

Помимо двух указанных видов, можно обнаружить еще один вариант различения поиска. Аристотель выделяет поэтический, теоретический и практический разум (*Met.* VI, 1025b25)<sup>1</sup>, и в соответствии с этим также можно говорить о поэтическом, теоретическом и практическом поиске. Два последних вида поиска имеют прямые пересечения с разделом философии, в отличие от поэтического, поэтому далее мы остановимся именно на них.

На первый взгляд, в отношении этих видов поиска — теоретического и практического — те выводы, к которым мы пришли выше, кажутся приемлемыми: теоретический поиск должен быть ориентирован на теоретические конструкции, как, например, эндоксический (диалектический или философский) поиск, практический же — соотноситься с любыми видами эмпирических изысканий. В действительности картина предстает несколько иной. Вот что пишет об этом Е. В. Орлов, оговаривая, что философия Аристотеля подразделяется на практическую и теоретическую: «Теоретическая философия состоит из аналитики, первой философии (учения о сущем и едином, поскольку они сущее и единое) и второй философии (учения о сущем, поскольку оно движется)»<sup>2</sup>. Иными словами, теоретический поиск имеет отношение к «Аналитике», «Метафизике» и «Физике». Далее Е. В. Орлов замечает, что

---

<sup>1</sup> Как указывает Е. В. Орлов, Аристотель в «Никомаховой этике» относит искусство к поэтическому разуму, эпистему, ум и софию — к теоретическому, рассудительность — к практическому (Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 71).

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21.

поиск, о котором идет речь во «Второй Аналитике», следует называть «научным поиском», или «эпистемическим поиском», поскольку он направлен на отыскание *эпистемы*<sup>1</sup>. Е. В. Орлов также пишет, что целью практического ума (и, вероятно, практического поиска) и предметом его стремления оказывается *благо*<sup>2</sup>, из чего следует, что практический поиск имеет отношение прежде всего к этике и, как в нашем предшествующем рассуждении, совпадает с этическим. С другой стороны, имеется проблема: Аристотель относил этический поиск к практическому поиску, а следовательно, не считал его философским предприятием и не говорил о практическом направлении *философии*; тем не менее, не употребляя фразы «практическая философия», он фактически вынужден ввести такое понятие, чтобы отличать этику, политику и поэтику от других дисциплин, тем самым характеризуя свои этические исследования как философские<sup>3</sup>. Точно также тексты Аристотеля допускают неясность и в отношении других видов поиска: следует ли считать их теоретическими или практическими. Например, диалектический поиск как направленный на установление истинного и ложного в отношении своей цели должен быть квалифицирован как теоретический (а именно, эпистемический), поскольку в результате такого поиска мы приходим к истинному знанию, такому, которое «не может быть иначе», т. е. к эпистеме. Но опирается этот метод все же на общепринятые мнения и устоявшиеся аргументы, а не на конкретные факты, что сразу переводит его в разряд практического (как не эмпирического, не научного в понимании Аристотеля), но и в отличие от практического поиска, который не является в полной мере философским, диалектический поиск существует именно «для философских знаний»<sup>4</sup>.

Итак, нам уже ясно, что Аристотель различает разные способы поиска, — с одной стороны, эмпирический и эндоксический, с другой — теоретический и практический, более того, уточняя содержание этих понятий, нам пришлось также говорить о философском, этическом, диалектическом и эпистемическом поиске. Каждый из этих видов поиска, вероятнее всего, применим в соответствующих науках, вопрос только в том, к какой науке отнести каждый из видов поиска и какой именно

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. С. 60.

<sup>3</sup> Engberg-Pedersen T. Practical Inquiry and Practical Philosophy in Aristotle // Danish Yearbook of Philosophy. 1985. № 22. P. 57–58.

<sup>4</sup> При этом, как указывает Е. В. Орлов, истина имеет отношение к обеим мыслительным частям души — и к эпистемической, и к доксистической, т. е. к теории, но не распространяется на *праксис*, хотя вопрос о том, существует ли «практическая истина» и в чем она заключается, остается открытым (Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. С. 76).



поиск подразумевается Г. Оуэном, когда он говорит о собственно научном методе, и какой из данных методов Аристотель считал исходным или базовым для других, если вообще о таком помышлял.

Таким образом, мы можем сформулировать две основные проблемы, которые возникают при попытке описать методы или принципы поиска у Аристотеля: проблема соотнесения поисков и проблема согласования поисков.

Что касается *проблемы соотнесения*, ее можно сформулировать следующим образом. В философии Аристотеля различается практический и созерцающий (теоретический) ум, оба эти ума преследуют разные цели: практический ум ищет правильность, теоретический — истинность<sup>1</sup>. Практический ум, характеризуемый Е. В. Орловым как «критический» (от *грез.* κρίνω, «чувственно различать»), опирается на чувственные восприятия и «оказывается способностью распознавать предметы»<sup>2</sup>. Теоретический ум направлен на отыскание истины, того, что не может быть субъективным или изменчивым, на то, что абсолютно. Вот тут-то и возникает проблема: с одной стороны, насколько у Аристотеля теоретический и практический ум соответствуют теоретическому и практическому поиску, и, с другой стороны, направлен ли практический поиск только на отыскание чувственно-воспринимаемого и изменчивого, на действия или практику, а теоретический поиск — только на поиск абсолютного, на приобретение знания. И третья сторона проблемы: как мы указали, различие между практическим и теоретическим обычно задается отсылкой к целям того, кто осуществляет поиск. Если цель только в том, *что делать* — поиск практический, если же ищутся закономерности, объяснения, предсказания и т. п. — то поиск понимается как теоретический<sup>3</sup>. И тогда проблема, как она формулируется Дж. Уоллесом, заключается в том, будут ли эти различия таковыми, что логические и эпистемологические теории будут приложимы только к теоретическому уму, и для практического ума такой поиск будет неадекватен<sup>4</sup>. Таким образом, можно говорить о том, что содержание и цели двух указанных видов познания существенно отличаются, но при этом нет никаких оснований считать, что и отношения между практическими результатами и их основаниями формально отличаются от отношений между теоретическими результатами и их основаниями<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. С. 59–60.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Wallace J. D. Practical Inquiry // The Philosophical Review. 1969. Vol. 78. №. 4. P. 436.

<sup>4</sup> Ibid. P. 435.

<sup>5</sup> Ibid.

Вторая проблема — *проблема согласования* поисков, в частности, установления однозначного соответствия эмпирического, эндоксического, диалектического, этического поисков как между собой, так и в отношении принадлежности каждого из этих видов поиска к теоретическому или практическому. Эту проблему лучше проиллюстрировать на конкретных примерах.

В частности, способ исследования, изложенный во «Второй Аналитике» — эпистемический поиск, — должен быть применим к науке как поиск *эпистемы*. Причем, как кажется, только к такой науке, которую, по словам Г. Оуэна, следует рассматривать как «формально дедуктивную систему, основанную на необходимых истинах»<sup>1</sup>, а именно так мы бы охарактеризовали теоретическую науку. Но в «Аналитиках» позиция Аристотеля не столь однозначна и он демонстрирует двойственный интерес к науке: с одной стороны, это способ достижения ее законченного состояния (*эпистема* как то, что «не может быть иначе», абсолютное и неизменное знание), с другой — отыскание предварительных данных, из которых наука исходит (фактическое положение дел, данные, основанные на наблюдениях), т. е. речь идет не только о способе вывода, но и об установлении специальных гипотез и определений, из которых этот вывод следует и которые основаны на наблюдаемых явлениях<sup>2</sup>. Эти два процесса в «Аналитике» разводятся, и в принципе их можно считать двумя разными способами поиска и применения принципов построения науки<sup>3</sup>. Кроме того, второй процесс явно сопоставим с тем, что мы наблюдали в отношении практического и диалектического поиска, когда обсуждали их выше. Фактически, мы имеем дело с элементами эмпирического (т. е. практического) поиска, тесно спаянными с элементами эпистемического (т. е. теоретического) поиска.

Точно так же, мы не найдем четкой градации между этими двумя видами поиска и в «Физике»: хотя ее часто относят к разделу теоретической философии, в действительности в ней не содержится четкого разграничения между процессом установления гипотез и поиска определений, с одной стороны, и принципами вывода — с другой, здесь эти два вида поиска смешиваются. Хотя в нашем современном понимании именно физика наиболее полно соответствует требованиям теоретической науки. Аристотель же именно в «Физике» активно апеллирует

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena'. P. 239.

<sup>2</sup> Как характеризует этот процесс Г. Оуэн: «Повсюду (имеются в виду "Аналитики". — М. В.) он [Аристотель] рисует такую же бэконинскую картину: *phainomena* должны собираться в качестве вводной части к отысканию теории, которая бы их объясняла» (Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena'. P. 234).

<sup>3</sup> Ibid.

к общепринятым мнениям (ἐνδοξα), ссылаясь на Гесиода, Парменида, Зенона, и вообще на предшествующую философскую традицию, и использует аргументы, установленные его предшественниками. Более того, вопросы, которые он здесь решает, связаны с вещами, имеющими очень отдаленное отношение к тому, что хотелось бы назвать явлениями или фактами: место, пространство, время, движение и т. п. Таким образом, в «Физике» Аристотель использует скорее эндоксический метод, чем собственно эпистемический (в рамках которого мы сначала ищем феномены, затем на их основании формулируется теория, которая объясняла бы эти феномены). В таком случае, вероятно, относить «Физику» к теоретическим дисциплинам не совсем корректно. И как ни странно, более теоретическими в этом отношении оказываются описательные дисциплины, такие как астрономия или биология, в большей мере соответствующие требованиям Аристотеля к эпистемическому поиску, и разногласия между методами «Аналитик» и описательных дисциплин оказываются не столь существенными, как между «Аналитиками» и «Физикой». Таким образом, все три названные теоретические дисциплины, для которых на первый взгляд характерен теоретический поиск, оказываются в отношении приведенных выше разделений видов поиска не равнозначными: для «Аналитик» (а вместе с ними и для любых дескриптивных наук, опирающихся на φαίνομενα) характерен эпистемический поиск, для «Физики» — отчасти эпистемический, отчасти — диалектический (эндоксический), и для «Метафизики» — исключительно эндоксический<sup>1</sup>.

Таким образом, найти однозначный ответ на поставленный вопрос о соотношении методов трудно, если вообще возможно. Не исключено, что Аристотель мог вообще писать о методах *ad hoc*, не пытаясь универсализировать или согласовать свои представления о поиске в различных трактатах корпуса своих сочинений. Поэтому, исходя из наличных проблем и не имея возможности решить их однозначно

---

<sup>1</sup> Существует и определенная проблема в понимании φαίνομενα у Аристотеля, во всяком случае, с употреблением этого слова в «Физике». Г. Оуэн комментирует ситуацию следующим образом. *Phainomena* часто переводится как эмпирические наблюдения, т. е. понимается буквально, как феномены. Это верно для сугубо эмпирических, дескриптивных наук, например биологии, но совершенно не годится для физики, где содержание скорее иллюстрируется эмпирическими данными, чем на них основано (Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena'. P. 240). В контексте физики φαίνομενα должны пониматься не как наблюдаемые факты, а как ἐνδοξα. Таким образом, если согласиться с аргументами Оуэна и признать, что φαίνομενα тождественны ἐνδοξα в части недескриптивных наук, тогда указанное выше затруднение отчасти снимается. О роли и функциях *phainomena* в теоретических и практических науках см.: Cleary J. J. *Phainomena in Aristotle's Methodology* // International Journal of Philosophical Studies. V. 2. № 1. 1994. P. 61–97.

(во всяком случае в рамках настоящего параграфа, — такое решение требует существенно больше усилий и места), можем во всяком случае попытаться оценить точку зрения Аристотеля на поиск в целом, помещая представления Аристотеля о поиске в аналогичный контекст предшествующих доктрин. В частности, сделать это в контексте платоновских представлений о поиске и содержания той проблематики, которая этот контекст формирует.

Исходные установки Аристотеля в отношении поиска в целом, во всяком случае как они представлены во «Второй аналитике», соответствуют тем, которые были сформулированы Платоном и отвечают тому, что уже знакомо нам по анализу парадокса Менона у Платона. В первую очередь, это включение в обсуждение посылок Z1 и Z2 в отношении принципов поиска: следует ли искать то, что уже известно (Z1) или следует искать то, что не известно в принципе (Z2). Как мы помним, предшествующая традиция, если помещать ее в контекст вызова парадокса Менона, отвечала бы на этот вызов следующим образом: прежде чем искать что-либо о вещи, мы должны иметь хоть какие-то исходные указания на то, что именно мы ищем. Эти исходные представления не должны носить абсолютный характер — тот, кто ищет, не должен быть уверен в полноте своего знания о вещи. В контексте античной философской парадигмы представлений о знании человек может только стремиться к подлинному знанию, но обладает лишь мнением, которое требует корректировки. Уверенность в таком мнении, убежденность в его истинности отнюдь не способствует поиску: если ищущий *уже знает* (иными словами, уверен, что его мнение — это истинное знание), то это лишает его стимула для дальнейшего поиска уточняющего содержания своего мнения. В какой-то мере соглашается с этими принципами и Аристотель. Он полагает, что всякое научение или знание должно основываться на ранее имеющемся знании, причем сам Аристотель различает насколько его вариантов: «предшествующее знание», «предпознание», «предзнание»<sup>1</sup>. О том, как необходимо иметь предварительное знание, Аристотель поясняет рядом примеров (*An. Post.* 71a 1–25). В противном случае неизбежны трудности, аналогичным образом сформулированные в «Меноне» и у Аристотеля: «а именно либо ничему не научаются, либо научаются только тому, что уже знают» (*An. Post.* 71a 29–30)<sup>2</sup>. Далее по тексту

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом различии см.: Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 40–48.

<sup>2</sup> «Вторая аналитика» здесь и далее цитируется по изданию: Аристотель: в 4 т. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1978. (Пер. Б. А. Фохта).

Аристотель приводит некоторые примеры, которые показывают, каким образом, с его точки зрения, устраняются трудности парадокса, причем все они сводятся к наличию некоторого либо общего, либо предшествующего знания об искомом. Вердикт, который выносится относительно затруднений парадокса, также вполне вписывается в те схемы, которые были рассмотрены ранее: «ничто (как я полагаю) не мешает, чтобы некоторым образом знали изучаемое, а некоторым нет. В самом деле, нет ничего нелепого в том, что кто-то каким-то образом знает то, что он изучает, но нелепо было бы, если бы он уже знал это так и таким способом, как он его изучает» (*An. Post.* 71b 5–10). Во время подготовки этой книги появилась статья Е. В. Орлова, посвященная решению Аристотелем парадокса Менона<sup>1</sup>, где он подробно рассматривает различные уровни аристотелевского решения. Общий вердикт для всех аристотелевских решений таков: «в начале каждой ступени и каждого метода познания познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом»<sup>2</sup>. Иначе говоря, Аристотель не следует в своем решении ни по пути Z1, ни по пути Z2, а дает в некотором роде синтез обоих принципов: искать следует то, что уже как-то ведомо, а как-то неведомо.

Разумеется, то, о чем идет речь, не является в собственном смысле слова решением парадокса. Как мы указывали выше, парадокс представляет собой мощный скептический вызов, фактически не имеющий решения. Но, в конечном счете, что и демонстрирует Платон, этот парадокс должен выступать как своего рода зететическая апория, столкнувшись с которой, ищущий вынужден оставаться в ситуации поиска. То, что предлагает в данном случае Аристотель, — это попытка избежать трудностей парадокса, ответить на вызов так, чтобы найти способ обосновать для себя возможный способ достигать знания. Тем более это видно, поскольку в своей попытке «решить» парадокс Аристотель не только не учитывает *второй тезис* (T2) к формулировке парадокса: «Невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (F), не зная, что есть сама эта вещь», но и признает его приемлемым вариантом осуществления поиска («нет ничего нелепого в том, что кто-то каким-то образом знает то, что он изучает»), очевидно, полагая возможным и продуктивным принцип поиска целого по его частям,

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Аристотелевское решение апории Менона // *Sententiae*. XXVI. № 1. 2012. С. 5–27. Я очень благодарна Евгению Викторовичу за предоставленные мне материалы статьи до ее выхода в печать, а также за детальное и продуктивное обсуждение данной проблематики.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Аристотелевское решение апории Менона. С. 25.

хотя согласно Т2, невозможно установить, с частью какого целого мы имеем дело, не зная предварительно этого целого.

Другое дело, что в доктрине Аристотеля имеется существенное уточнение возможности поиска, только не в контексте решения парадокса, а в контексте понимания его как зететической апории: всякий поиск возможен только там, где нет *эпистемы*, а сама *эпистема* — это конечный итог всяких поисков в некоторой отдельно взятой области, точное научное знание. Вообще, греческое слово *ἐπιστήμη* чаще всего переводится как наука или знание в его противопоставлении искусству или ремеслу (*τέχνη*), которые противопоставляются как теоретическое и практическое. Ищет тот, кто не имеет устоявшегося мнения, или позиции, тот кто принимает решение, например, относительно совершения доброго или злого поступка. При этом, в отличие от предыдущей традиции рассмотрения поиска, Аристотель уже четко различает *практический* поиск и такой, который будет специфичен для теоретической философии, а именно для аналитики, т. е. *эпистемический* поиск<sup>1</sup>. В таком случае *эпистему* следует понимать как теоретическое знание. Такое теоретическое знание или науку следует, разумеется, отличать от понятия современной науки. Обсуждая нюансы понимания *эпистемы* у Аристотеля, Е. В. Орлов пишет, что если Платон понимал *эпистему* в свете проблематики узнавания и определения, то Аристотелю важно подойти к этому вопросу с позиций различения присущего в сути и сопутствующего самого по себе, в связи с чем он называет *эпистемой* прежде всего «доказательство присущности одного другому, т. е. доказательство сопутствующего самого по себе. *Эпистема* стала не определением, а доказывающим силлогизмом»<sup>2</sup>.

В соответствии с различием знания на теоретическое и практическое следует различать и виды поиска: поиск может пониматься как эпистемический (поиск причины и истины) и практический («поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса)»)<sup>3</sup>. При этом силлогизмы будут различаться как практические, так и эпистемические, но первые «относятся к тому, что может быть иначе и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические — к тому,

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 265.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 288. Об *эпистеме* и ее значении у Аристотеля подробнее см.: Там же. С. 282 или в соответствующем разделе книги Е. В. Орлова «Философский язык Аристотеля» (Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011).

<sup>3</sup> Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 148.

что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции»<sup>1</sup>. Τὸ ἐπιστητόν (эпистемическое) «существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается» (EN, 1139b 20–25)<sup>2</sup>.

В целом, если обсуждать точку зрения Аристотеля применительно к науке, поскольку именно точное научное знание оказывается конечной целью поиска, то он не регламентирует поиск как таковой, признавая любой метод исследования. Аристотель регламентирует не то, как мы достигли наших результатов, или то, в чем состояли шаги поиска, для него наиболее важным представляется конечное оформление этих результатов. Следует согласиться с М. Нуссбаум, что для Аристотеля неважно, как мы пришли к тому или иному знанию, но если в результате нашей работы мы в состоянии дедуцировать выводы из приемлемого первого принципа, то поиск может считаться приемлемым<sup>3</sup>. То есть, для Аристотеля важно продемонстрировать не то, что некоторое знание (сродни мнению) достижимо вообще, ему важнее продемонстрировать, что у исследователя имеется возможность достигать подлинного, конечного знания; именно поэтому эпистема является тем, что не может быть иначе, то, что не может быть рассмотрено с позиций истины или лжи, поскольку для подлинного знания не существует ни правильность, ни ошибочность — оно вне эталонных измерений. Свой поиск, *дзетесис*, ученый может начинать с какой угодно точки, может приступать к нему вообще без всякого силлогизма, но если он хочет кого-то убедить в эпистемологическом статусе своих результатов, в их подлинности, то оформить эти результаты следует в дедуктивной форме<sup>4</sup>. На основании этих доводов следует признать, что статус эпистемического поиска более высок, чем статус практического поиска.

Несмотря на поставленную выше проблему поисков, далее в обсуждении поиска у Аристотеля мы будем придерживаться более простой и традиционной схемы различения практического и эпистемического поиска. Обсуждение понимания поиска у Аристотеля мы начнем

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // СХОЛН. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49. С. 44.

<sup>2</sup> «Никомахова этика» здесь и далее цитируется по изданию: Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. (Пер. Н. В. Брагинской).

<sup>3</sup> Aristotle's «De Motu Animalium». Text with translation, commentary, and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton University press, 1978. P. 111.

<sup>4</sup> Ibid.

с практического поиска, как он реконструируется из его этических взглядов. Этика, прежде всего, регламентирует человеческие действия и поступки, которые являются результатом того, что Аристотель называет τὸ βουλευτικόν, или способность принимать решения: «А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках» (EN, 1112a 34–35). Уточняя понятие βουλευτικόν Аристотель пишет: «Однако не всякие поиски оказываются принятием решения (βούλευσις), например в математике, зато всякое принятие решения — поиски...» (EN, 1112b 23–24)<sup>1</sup>. Этот пассаж показывает, что поиск свойственен не только этическим разысканиям, но если говорить о практическом поиске, то это будет такой вид поиска, который непосредственно связан или сам является принятием решения. Обсуждая этот вид поиска, Аристотель пишет следующее: «Поиски (τὸ ζητεῖν) отличаются от принятия решений (τὸ βουλευέσθαι), потому что принятие решения — это один из видов поисков. Что касается разумности в решениях (εὐβουλίας), то надо понять, в чем ее суть, является ли она своего рода знанием (ἐπιστήμη), [или наукой], мнением (δόξα), наитием (εὐστοχία), или это нечто другого рода. Конечно, это не знание, ведь не исследуют то, что знают...» (EN, 1142a30–35)<sup>2</sup>. Мы намеренно подчеркнули последнюю фразу, и ниже объясним почему.

Как мы отметили, речь идет о статусе принятия решений. Само понятие βουλευτικόν специфично для практического ума и практического поиска, в отличие от более общего понятия νοητικόν, объединяющего в себе способности как практического, так и теоретического ума<sup>3</sup>. Традиционный перевод этого понятия в русских изданиях Аристотеля — принятие решений (как процесс, или как способность принимать решения). Обычный словарный перевод для него — это способность рассуждать, рассудительность, здравое суждение, благоразумие. Но есть еще одно слово в античном философском словаре и, в том числе, словаре Аристотеля, которое также связано с практическим силлогизмом или практическим поиском и также переводится как рассудительность — это φρόνησις, мышление или такая способность мыслить, которая

<sup>1</sup> φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐπᾶσα εἶναι βούλευσις, ὅσον αἱ μαθηματικάί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις. Греческий текст «Никомаховой этики» здесь и далее цитируется по изданию: Aristotle's *Ethica Nicomachea* / Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press. 1894.

<sup>2</sup> τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει: τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος. ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν: οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν... (подчеркивание наше. — М. В.).

<sup>3</sup> Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 64.



присуща человеку только в здравом уме, здравомыслие. И то и другое понятие в принципе означает способность рассуждать, но в первом случае Аристотелю важно подчеркнуть социальный контекст этой способности — совместное рассуждение, размышление на совете (βουλή) или возможность обратиться за советом относительно окончательных действий к кому-либо еще, и с учетом этой коннотации мы также не исключаем возможный перевод этого понятия как «размышление»<sup>1</sup>.

Итак, для Аристотеля совершенно очевидно, что «принятие решений, размышление» не может пониматься как эпистема, т. к. это один из видов поиска: поиск только направлен на эпистему, и она — его результат. Но интересен аргумент, к которому прибегает здесь Аристотель: то, что знают, не исследуют (οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν). Здесь, наряду с явными содержательными перекличками с Z1 парадокса Менона «кто знает, не станет искать: ведь он уже знает» просматриваются и явные отличительные принципы позиции Аристотеля. Если у Платона речь шла о догматическом знании как варианте мнения, т. е. неподлинном знании, убежденности или нестрогой вере, выдаваемой за истинное положение вещей, а в качестве подлинного знания выступали только идеи, которые душа созерцала до обретения земной оболочки, то для Аристотеля возможность подлинного знания постулируется как *эпистема*. Действительно, нет смысла искать то, о чем имеется вся абсолютная и истинная полнота знания, и Z1 в такой аристотелевской формулировке теряет негативный оттенок досократических и платоновских доктрин, ставивших акцент на сам поиск, но не на то, что могло оказаться его результатом, исходя из того, что в течение жизни вероятнее всего подлинное знание или всю его полноту отыскать не удастся (мы помним, что у Платона ζήτημα понималось именно как исследование, которое осуществляется философом всю жизнь, а после его смерти подхватывается другими). Согласно Аристотелю, для эпистемы дополнительный поиск, если она уже открыта, не нужен — *эпистема* измениться не может, она дана полностью, целиком, как необходимое. Как указывает Орлов, «в *Ap. Post.* I 33 Аристотель пишет, что недоказываемая *эпистема* и мнение суть допущения неопосредованных посылок: недоказываемая *эпистема*, будучи неопосредованной посылкой доказывающего силлогизма, есть допущение того, что не может быть иначе; мнение есть допущение того, что может быть иначе»<sup>2</sup>.

Итак, говоря о Z1 Платона, мы утверждали, что речь идет о правильном мнении (а вернее, мнении, которое имеющий его принимает

<sup>1</sup> Подробно о понятии см.: Орлов Е. В. Указ. соч. С. 62–63.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 112–113.

за правильное). Но и Аристотель в дальнейшем пассаже «Никомаховой этики» также рассматривает принятие решений как вид поиска в отношении мнения: является ли поиск мнением? И здесь Аристотель полностью согласен с Z1, для него поиск не совпадает с мнением: «Ведь и мнение — это не поиски (*dzētēsis*), но уже некое утверждение, а кто принимает решение — разумно он это делает или плохо, — нечто ищет и рассчитывает [*ζητεῖ τι καὶ λογίζεται*]» (*EN*, 1142b 15). И, поясняет Аристотель, поиск не совпадает с мнением еще и потому, что размышление, принятие решений как вид поиска сопряжено либо с ошибками, либо с правильными поступками, но эта правильность не имеет отношения ни к науке, ни к мнению. Для науки, как мы уже указывали, не бывает правильности или ошибочности, а для мнения правильное оказывается истинным, более того, там, где имеется мнение, имеется некоторая определенность — «то, о чем имеется мнение, уже определено», а поиск подразумевает неопределенность (*EN*, 1142b 10).

Если же практический поиск и не эпистема, и не мнение, то что он из себя представляет и каким образом способен достигать того и другого?

В частности, процесс запуска практического поиска можно реконструировать следующим образом (мы здесь опираемся на схему, которую предлагает О. Эйкеланд<sup>1</sup>). Практический поиск прежде всего осуществляется в рамках этики, а этика связана с поведением, которое в свою очередь продуцируется эмоциями, состояниями, желаниями, связанными с чувственными восприятиями. Все эти «душевные» проявления, только возникнув в душе, редко сопровождаются рефлексией о том, почему и по какой причине мы испытываем именно эту эмоцию, и что это за эмоция. Но тем не менее, такой процесс возможен и любая человеческая эмоция, любое чувственно-данное так или иначе может быть в процессе рефлексии отфильтровано, или опосредовано, или интерпретировано мышлением, и раз так, то запускаются элементы мышления (*νόησις*). В данном случае, применительно к доктрине Аристотеля, речь идет о дианоэтическом мышлении (*διανοητική*), а именно об основной дианоэтической способности — *φρόνησις*, здравый смысл, рассудительность. *Фρόνησις*, как это хорошо видно из текста Аристотеля, является неотъемлемым элементом принятия решений. И хотя, как мы сказали, для некоторых вещей решение принять невозможно (например, относительно того, что параллельные прямые не пересека-

---

<sup>1</sup> Eikeland O. The ways of Aristotle: Aristotelian *phronēsis*, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2008. P. 143.

ются, мы не можем принять иного решения), но там где это происходит, происходит посредством φρόνησις: «Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решение какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек (ο νοῦν ἔχων)» (EN, 1112a 20).

Φρόνησις (рассудительность, здравомыслие) у Аристотеля понимается как добродетель, но не теоретическая, а практическая, и имеет дело как с единичными обстоятельствами, так и с универсальными, оказываясь своего рода связующим звеном между универсальным и единичным (EN, 1141b14–16), например, как связывающая установление универсальных норм и применение универсальных норм в единичных обстоятельствах, или универсальные правила и применение этих правил в единичных обстоятельствах<sup>1</sup>. Как указывает Е. В. Орлов, «рассудительность тоже предполагает “поиск” (viii 1142a7–8), но не эпистемический, т. е. не поиск причины и истины, а поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и *эпистема*, имеет дело с силлогизмами только практическими, а не эпистемическими»<sup>2</sup>. Если к *эпистеме* ведут эпистемические силлогизмы, то φρόνησις использует практические силлогизмы, разница между которыми состоит в том, что «практические силлогизмы относятся к тому, что может быть иначе, и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические — к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции»<sup>3</sup>. Как характеризует эту способность Эйкеланд, это — «инструмент познания», который приводит нас к ситуации здесь и сейчас, давая нам способность видеть *свойства вещей*»<sup>4</sup>.

Итак, интерпретация наших эмоций и состояний принадлежит рассудительности, φρόνησις, но, тем не менее, любая интерпретация может быть ошибочной и, осознав посредством φρόνησις, что мы находимся именно в этом душевном состоянии, мы можем явно начать формулировать вопросы, о которых говорили выше: действительно ли это та самая эмоция или состояние, почему именно она, что она такое и т. п. Начав задавать вопросы такого рода, мы попадаем в ситуацию размышления (βούλευσις), т. е. поиска (ζήτησις). Как подчеркивает Эйкеланд, несмотря на то что любая эмоция интерпретируется нами

<sup>1</sup> См.: Орлов Е. В. Указ. соч. С. 301.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // СХОЛН. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 44.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Eikeland O. Op. cit. P. 143.

на основании культурных традиций, прошлого опыта и т. п., сами эмоции еще не являются размышлением, принятием решения<sup>1</sup>. Размышление появляется только вместе с φρόνησις, как его следствие, как попытка ответить на вопрос «что следует делать в этой ситуации». И отсюда становится более понятной роль φρόνησις в поиске. Имея дело с сиюминутной ситуацией, некоторой страстью, захлестнувшей человека, например гневом, φρόνησις (рассудительность), ставя ее в контекст культурного или пережитого опыта, анализирует ее так, чтобы отыскать то, *какова* реальность этой ситуации, и размышляет, что можно сделать, т. е. привлекая понимание ситуации (σύνεσις) и способы ее решения, и осуществляет принятие решения относительно этой ситуации<sup>2</sup>.

Понятие σύνεσις (в переводе Н. В. Брагинской стоит слово «соображение», хотя мы бы предложили перевод — «понимание») — еще одно понятие в ряду конституирующих поиск, и оно, хотя и сопутствует поиску, содействуя рассудительности, но различается область их применения. Перевод «понимание» для слова σύνεσις означает скорее чисто интеллектуальное или спекулятивное схватывание, тогда как φρόνησις в аристотелевской доктрине часто понимается как *практическая мудрость*, несмотря на сугубо ментальные коннотации. Аристотель различает σύνεσις и φρόνησις на том основании, что σύνεσις не имеет прескриптивной или императивной силы, а просто *судит* о том, следует или не следует поступать тем или иным образом, а вот φρόνησις уже обладает прескриптивной силой, фактически отдавая команды относительно того, что именно следует делать и как поступать: «Соображение ведь не относится ни к вечно сущему, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом и принять решение. А потому, будучи связано с тем же, с чем связана рассудительность, соображение не тождественно рассудительности. Рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить» (EN, 1143a8). Иначе говоря, роль σύνεσις сводится к тому, что через сопутствующие ситуации признаки, через их соединение приходит понимание того, что происходит.

Итак, поиск в практической сфере идет по пути от чувственных данных к решениям посредством некоторых интеллектуальных (ментальных) способностей: эмоция — σύνεσις — φρόνησις — принятие решения (βουλευτικόν). Если мы говорили выше, что Аристотель рассматривает принятие решения как составную часть поиска, то очевидно, что ме-

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Eikeland O. Op. cit. P. 140.

ханизмы, которые запускают эту способность, тоже следует включить в поиск как его элементы. Так, и φρόνησις, и σύνεσις, и βουλευτικόν становятся неотъемлемыми элементами практического поиска.

Еще один компонент принятия решения, который нельзя упустить из виду — это *логос*. И Аристотель, и Платон убеждены, что мышление (διανόησις или νόησις) связано с языком, или опирается на использование языка (λόγος) как в его вербальном, так и в невербальном отношении (и как собственно речи, и как способности суждения)<sup>1</sup>. Общая задача или функция всех дианоэтических добродетелей есть достижение истины посредством утверждения или отрицания (EN, 1139b12–17), а значит, суждений. Различая в душе две части, логосную и без-логосную<sup>2</sup>, Аристотель пишет, что полностью без-логосной, лишенной суждения является только растительная часть души, логосная часть души всецело опирается на суждения, а поддающаяся влечению, стремящаяся часть души оказывается отчасти логосной, поскольку способна подчиняться суждениям (EN, 1102a 25–1103a5). Таким образом, φρόνησις, являясь свойством разумной души, рассудительностью, должна опираться на логос, на суждения. В связи с этим имеет смысл еще раз вернуться к пассажи из «Никомаховой этики», который мы рассмотрели выше: «а кто принимает решение — разумно он это делает или плохо, — нечто ищет и рассчитывает» (ζητεῖ τι καὶ λογίζεται) (EN, 1142b 15). Если всякое принятие решения — это поиск, то тогда, как следует из этого пассажа, поиск должен включать в себя две части: ищущую часть (собственно зететическую) и рассчитывающую (логистическую). Е. В. Орлов, уточняя содержание глагола λογίζομαι (считать, рассчитывать), показывает, что его значение подразумевает в первую очередь не математический счет, а любое мыслительное действие<sup>3</sup>. Именно от него происходят такие лексемы, как ὁ λογισμός, которую Орлов переводит как «расчет» и от которой образуется известное слово ὁ συλλογισμός (силлогизм)<sup>4</sup>.

Различая в душе логосную (имеющую логос, разумную) и без-логосную (неразумную, бессловесную, т. е. такую, которая присуща животным) части, Аристотель указывает, что дианоэтические добродетели

---

<sup>1</sup> Разумеется, слово λόγος не имеет буквального перевода как «язык», и если подбирать какое-либо греческое слово для отражения концепции языка как соотношения звучания и значения, то это может быть слово νόμος, как обычай или установление использования тех или иных имен. λόγος же мы используем в таком контексте значения языка, который указывает на формирование мышления и принципы мышления.

<sup>2</sup> Подробнее см. Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. С. 250–255.

<sup>3</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 242.

<sup>4</sup> Там же.

следует относить именно к *логосной*, разумной части души<sup>1</sup>. Причем именно *логосная* часть души будет включать в себя ум как практический ум и стремление, полагая именно их ответственными за движение человека, т. е. за любые его действия в силу направленности на цель, телеологичности: «В конечном итоге движет нечто единое, а именно цель практического ума и предмет стремления, а таково *благо* (ἄγαθόν), причем не любое благо, а осуществимое в поступке, хотя оно может быть как настоящим, так и кажущимся (φαίνόμενον — феноменальным)»<sup>2</sup>. Это в свою очередь подчеркивает, что практический ум Аристотель связывает с благом, а не с истиной, тогда как с последней имеет дело только теоретический разум. Расчетливость, таким образом, являясь ноэтической способностью, имеющей *логос*, оказывается связанной с расчетом способов достижения цели, и в качестве ее аналога, чтобы подчеркнуть именно практический ее аспект, вводит понятие «способности принимать решения». Иными словами, если «расчетливыми» (λογιστικόν) могут называться почти все способности души, касающиеся как практического, так и теоретического разума, то способность к сугубо практическому поиску задается понятием «способности принятия решения». Итак, в контексте «Никомаховой этики» (1142b 15), мы можем распределить части поиска при принятии решения следующим образом: ищущая (зететическая) часть связана с процессом анализа и решения ситуации с учетом простейших ее элементов с целью найти те возможные поступки или действия, которые приведут к желаемым результатам, тогда как рассчитывающая часть непосредственно имеет дело с практическим силлогизмом, оценивая такие действия как конечные выводы силлогизма<sup>3</sup>. Тем самым можно согласиться с выводом М. Нуссбаум, которая примыкает к позиции Барнса, что силлогизм — это не столько инструмент исследования, сколько обучения, т. к. поиск (ζήτησις) не нуждается в использовании силлогизма и вполне может обходиться иными средствами, т. е. силлогизм не является необходимой формой исследования или поиска<sup>4</sup>. Тем не менее, это крайне важное и эпистемологическое, и дидактическое средство, но преимущественно приспособленное для целей эпистемического поиска.

Согласно выводам Е. В. Орлова, Аристотель понимает «философию своих предшественников как философию практического

<sup>1</sup> Там же. С. 250–259.

<sup>2</sup> Там же. С. 245–246.

<sup>3</sup> Eikeland O. Op. cit. P. 143.

<sup>4</sup> Aristotle's «De Motu Animalium». Text with translation, commentary, and interpretive essays by M. C. Nussbaum. Princeton University press, 1978. P. 112. n. 10

разума; сам же он наряду с практическим вводит и теоретический разум»<sup>1</sup>. Особенность позиции Аристотеля в таком случае состоит в том, что, противопоставляя практический и теоретический разум и, вместе с тем, практический и теоретический поиск, Аристотель полагает, что отыскание истины как необходимого, неизменного и вечного — это задача поиска эпистемы, и именно в таком значении следует употреблять понятие «эпистемический поиск» применительно к доктрине Аристотеля. Повторим, что практический поиск ориентирован на отыскание блага (ср. Платон), и только эпистемический — на отыскание истины как эпистемы. Но при этом важно подчеркнуть еще раз, что принципиально новые моменты поиска связаны преимущественно с тем, как следует понимать истину, а не с тем, как ее следует искать: в целом, шаги и принципы поиска остаются схожими с теми, которые были разработаны в предшествующих философских доктринах. Напомним, что досократические доктрины в рамках *дзетесиса* также были ориентированы на поиск истины (ἀλήθεια) как несокрытого (или незабвенного), и смысл поиска можно выразить формулой «пути к реальности (ἀλήθεια), открывающиеся уму (νοῆσαι)».

Поскольку для Аристотеля подлинным поиском истины, собственно эпистемическим поиском, является поиск эпистемы, то необходимо рассмотреть то, как он понимает этот вид поиска. Аристотель касается этого вопроса во «Второй аналитике», II 1–18, где данная процедура, так же как у Платона, предваряет построение определений и доказательств<sup>2</sup>.

Собственно эпистемический поиск у Аристотеля тоже непосредственно связан с ответами на вопросы, но эти вопросы касаются уже не внутренних переживаний или состояний человеческой души — эти четыре вопроса, на которые необходимо последовательно дать ответы, скорее всего, описывают фактическое положение дел в мире: 1) существует ли нечто или нет? (Εἰ ἔστι); 2) если нечто существует, то «что-оно-есть» (Τί ἐστιν); 3) какие свойства оно имеет (Τὸ ὅτι) и 4) почему оно имеет именно эти свойства (Τὸ διότι)<sup>3</sup>. В соответствии с этими вопросами можно выделить и несколько стадий эпистемического поиска, или как пишет сам Аристотель: «Искомое (ζητοῦμεν) — четыре вида: «что» (ὅτι), «почему» (διότι), «есть ли» (εἰ ἔστι) и «что есть» (τί ἐστιν)» (*An. Post.*, 89b 24–25). Вот как рассматривает их Е. В. Орлов:

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 247.

<sup>2</sup> Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21.

<sup>3</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 22; Eikeland O. Op. cit. P. 143.

«Например, нас интересует такое явление, как «лунное затмение». Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: «Луна затмевается», — а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

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

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

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

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

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

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

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

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

4)  $\tau\omicron\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$  (букв. То, почему). В (89b29–31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем — почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*почему есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине бытия*)»<sup>1</sup>.

Как полагает Е. В. Орлов, в основании этих четырех стадий поиска лежат две дистинкции: бытия и определения и логического подлежащего и логического сказуемого, которые в итоге сводятся к одной дистинкции — «*что есть и почему есть*»<sup>2</sup>. Если рассмотреть эти вопросы с точки зрения поиска, мы можем получить несколько отличное видение порядка вопросов: в контексте поиска важнее выглядит не соотношение  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota/\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (*есть ли и что есть*) и  $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\tau\iota/\ \tau\omicron\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$  (имеющиеся свойства и почему именно такие), а соотношение  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota/\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\tau\iota$  и  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu/\ \tau\omicron\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$ . Проясним свою точку зрения.

Рассматривая эпистемический поиск ( $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) в архаических философских доктринах, мы видели, что существование искомой вещи

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 22.

<sup>2</sup> Ibid.



признается как предпосылка для построения исследования и в сам корпус шагов исследования не включается только в том случае, если мы не знаем, существует ли некая вещь вообще и если не можем выполнить предикационного требования — назвать конкретные характеристики вещи. Аристотель, ставя вопрос о поиске (ζήτησις), предваряет его вопросом «есть ли то, что мы ищем?», и получается, что мы вроде бы не знаем, существует или нет искомая вещь; вполне может оказаться и так, что данная вещь не существует. Действительно, осуществляя поиск вещи, резонно было бы убедиться, что она существует, но, с другой стороны, нас ведь интересует не столько вещь, сколько *что* она есть и *где* или *поэтому* она есть, а задаваясь такими вопросами, мы уже должны иметь убежденность, что искомая вещь *есть*. Более того, трудно вообразить себе обратную ситуацию (впрочем, Аристотель такую ситуацию не рассматривал): нас интересует «лунное затмение», мы задаемся вопросом «есть ли Луна» и получаем отрицательный ответ: «ведомо, что Луны нет». В таком случае, непонятно, чем мы руководствовались, берясь за исследование «лунных затмений» при полном отсутствии такого объекта, как «Луна». Разумеется, с Луной пример оказывается парадоксальным, но если мы зададимся вопросом «есть ли *альфаветатос*», то ответ не будет уже таким очевидным: если никто до сих пор не обнаружил *альфаветатос*, то это не значит, что он не существует, хотя мы не можем ни ответить на вопрос, что это такое, ни указать на него. Аристотель комментирует поиск в отношении указанных вопросов и исходного существования искомой вещи следующим образом, подчеркивая при этом, что поиск вещи начинается, только если мы уже знаем, что то, что мы ищем, есть: «В самом деле, когда вопрос касается сочетания [вещи и свойства] — вот такая ли [вещь] или такая, например затмевается ли Солнце или нет, тогда мы ищем, что [вещь] есть [такая-то] (τὸ ὅτι). Доказательством этого служит то, что мы перестаем искать, как только находим, что Солнце затмевается; а если бы мы с самого начала знали, что Солнце затмевается, то мы не спрашивали бы, затмевается ли оно. Когда же мы знаем, что нечто есть [такое-то] (τὸ ὅτι), тогда мы ищем [причину] (τὸ διότι), почему оно [такое-то]. Например, когда мы знаем, что происходит затмение Солнца и что Земля колеблется, тогда мы ищем [причины] (τὸ διότι), почему происходит затмение и почему колеблется Земля. Их мы ищем именно так.

Но о некоторых вещах мы спрашиваем по-другому, например: есть ли или нет кентавр или бог? Здесь я имею в виду, есть ли нечто или нет вообще, а не о том, [например], бело ли оно или нет. А когда мы уже знаем, что нечто есть (ὅτι ἔστι), тогда мы спрашиваем о том,

что именно оно есть (τί ἐστί), например: что же есть бог или что такое человек?» (*An. Post.*, 89b 25–35).

Из сказанного хорошо видно, что, различая два вида поиска, Аристотель все время говорит о таких объектах, которые нам *уже* известны, т. е. мы установили, что «х есть» каким-то другим способом, помимо поиска. Тогда на что же направлен поиск?

Первый вопрос, который мы задаем в ситуации поиска — εἰ ἔστί, «есть ли» — хотя и устанавливает контекст существования вещи, вернее всего его следует трактовать не в отношении существования вещи как такового (неважно, находимся ли мы в ситуации полного незнания о вещи или частичного знания о ней), что привело бы к абсурдным следствиям, а в контексте различения одной уже как-то известной вещи от других: существует ли *x* как *F* или как *G*. Вопрос τί ἐστί, «что есть», как верно замечает Е. В. Орлов — это вопрос об определении. Вернее, это вопрос к сущности, или даже к чтойности вещи, фактически унаследованный от вопроса, который ставился у Платона к идеям<sup>1</sup>. Нужно отметить, что различение Аристотелем εἰ ἔστί и τί ἐστί, хотя и не прямо заимствованное у Аристотеля, но опосредованное эллинистической философией, ложится в основу средневековой проблематики существования и сущности<sup>2</sup>. И если мы задаем эти вопросы в порядке εἰ ἔστί/τί ἐστί, непосредственно от существования переходя к сущности, мы явно выпускаем несколько шагов из познавательной цепочки. А именно, ответив на вопрос, существует ли *x* или нет, т. е. существует ли он как *F* или *G*, мы очевидно должны ответить, что же он такое есть, фактически, установить *факт* (неважно, эмпирический или выводной) существования вещи (τὸ ὄν). И только установив такие определенные факты о вещи, мы начинаем искать причины (τὸ διότι), почему происходит то, а не иное. Такова схема, изложенная в *An. Post.*, 89b 25–31. Здесь хорошо видно, что эта схема следования вопросов изложена в порядке не от существования к определению (или сущности вещи), а от вопрошания о существовании в каком-либо качестве к установлению факта такого существования, εἰ ἔστί/ τὸ ὄν.

Далее, в *An. Post.*, 89b 31–35, Аристотель показывает, что имеется второй тип вопросов, которые задаются иначе. Начальный этап его схож с предыдущим, мы задаемся вопросом εἰ ἔστί, но имеется нюанс: «здесь я имею в виду, — говорит Аристотель, — есть ли нечто или нет вообще, а не о том [например], бело ли оно или нет». Иными словами,

<sup>1</sup> Kahn Ch. Greek verb 'to be' and the concept of being // Kahn Ch. H. *Essays on Being*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2009. P. 37.

<sup>2</sup> Kahn Ch. Greek verb 'to be' and the concept of being. P. 37–38, 39.

первый тип вопросов задавался в том случае, если мы спрашивали о существовании вещи, уже зная некоторые ее предикаты, зная, что Солнце затмевается, а Сократ белый, и осуществляя гипотетический выбор между свойственными и не свойственными вещи предикатами. Во втором случае, как кажется, речь идет о другом типе вопросов, а именно, существует ли *x* или нет как *F*, существует ли он *вообще*. И только если мы знаем, что такая вещь есть (когда факт существования *вообще* установлен) (τὸ ὅτι), мы переходим к вопросу о том, а что же *именно* она есть (τί ἐστίν), переходя к вопросу о сущности вещи. Случайно или нет, но Аристотель предлагая примеры для τί ἐστίν, останавливается на таких сущностях — бог, кентавр, человек *вообще*, — для которых установление эмпирического факта практически невозможно, но, с другой стороны, знание (мнение) об их существовании вполне может основываться как на *эндоксе*, так и быть выводным фактом, но этот вывод опять-таки будет эндоксическим, основываться на традиционных представлениях, а не на эмпирическом подтверждении. Ниже, комментируя этот момент, Аристотель отмечает, что когда задает вопрос *вообще* (ἀπλῶς), то имеет в виду подлежащее (ὑποκείμενον) (*An. Post.*, 90a 12). Другой тип вопросов, вероятнее всего, задается о свойствах, поскольку тут Аристотель имеет в виду затмение, равенство, неравенство. В отношении вопросов, как мы видели, Е. В. Орлов связывает τὸ ὅτι/ τὸ διότι, и квалифицирует их как отношение логического подлежащего и логического сказуемого. В контексте же слов Аристотеля, если сохранять отношение логического подлежащего и сказуемого, место τὸ ὅτι в этой дистинкции следует отдать τί ἐστίν. Но и в отношении философского поиска мы бы соотнесли вопрос о причинах вещи (τὸ διότι) с вопросом о сущности вещи (τί ἐστίν). Прежде всего потому, что эта мысль высказывается и Аристотелем: «вопрос «что есть» и вопрос «почему есть» — одно и то же» (*An. Post.*, 90a 15), и это вобщем-то понятно, причина и есть сущность, или как минимум должна указывать на сущность.

Важно отметить, что и для первого, и для второго типа вопросов Аристотель не подразумевает ответа на вопрос, откуда мы можем знать, что такие объекты действительно есть. Он говорит только о том, что когда мы знаем, что такой объект есть, мы можем искать, что именно он есть. Мы в любом случае будем иметь дело с уже известными нам объектами, и собственно обнаружение, открытие объектов как существующих, но до сих пор не известных, в задачи *дзетесиса* не входит: вещи, которые мы исследуем, мы уже как-то знаем.

Обратим теперь внимание вот на что. Когда мы обсуждали принципы поиска в «Меноне», мы подчеркивали, что для Сократа поиск инициируется экзистенциальным требованием: мы должны понять прежде

всего что есть вещь, а уже потом на основании некоторого *предзнания* о вещи устанавливать ее признаки, предикаты. В приведенном выше переводе Б. А. Фохта видно, что русским переводом вопроса «есть ли», который мы обозначали как «существует ли  $x$  как  $F$  или как  $G$ », на первый план выносятся именно предикационная трактовка поиска: «вещь [такая-то]» или «есть [такое-то]». Т. е. речь идет не о самой вещи как таковой и знании о ней как об общем и вообще, а как о вещи или существовании в соответствии с ее признаками, которые хотя и не упоминаются в варианте «есть ли», но такое видение положения дел для нас просто привычнее.

В любом случае, проверка первым шагом — «есть ли» в значении «есть искомое или его нет», понимаем мы его как экзистенциальное или как предикационное требование — оказывается решающей для эпистемического поиска: если мы не можем ответить на первый вопрос ни положительно, ни отрицательно, то дальнейший поиск невозможен, невозможен он и при отрицательном ответе, «то, что мы исследуем, не существует», «Луна и ее затмения не существуют». Положительный ответ на вопрос — «а есть ли нечто, которое мы собираемся рассмотреть» — сразу уводит нас в сторону Z1 парадокса Менона: раз уж мы собираемся это нечто рассмотреть, то оно, очевидно, существует. Таким образом, первый шаг эпистемического поиска Аристотеля не несет признаков «случайного открытия» (εὐρίσκειν) как экзистенциального требования и вполне следует сложившейся традиции *дидзесиса*.

Мы отметили, что задавая вопрос «есть ли» Аристотель задает его не в экзистенциальном смысле, «о бытии», а в предикационном смысле: «существует ли  $x$  как  $F$  или как  $G$ » (что подчеркивается русским переводом Б. А. Фохта), поскольку мы уже владем определенной информацией относительно объекта. Можно сформулировать этот вопрос и по-другому: существует ли такой объект, которому можно приписать предикаты, свойственные, например, Луне? При этом положительный ответ на первом шаге подразумевает указание на наличие, иными словами, мы уже знаем, что искомое есть и именно поэтому продолжаем эпистемический поиск в направлении второго шага «*это есть*», т. е. установления факта существования вещи. А чтобы удостовериться, что вещь действительно существует и именно такова, чтобы быть самой собой, поиск превращается в поиск предикатов, уточненных характерных *свойств* вещи, наблюдаемых (описание затмения как явления), либо выраженных в определении (например, неравенства). И в соответствии с принципами поиска, которые мы изложили в рамках реконструкции тезисов, предваряющих формулировку парадокса Менона у Платона, мы должны быть убеждены, что искомая вещь

не только *есть*, но и мы *уже* знаем, *что* она такое есть. Итак, «есть ли» в буквальном экзистенциальном смысле мы вряд ли могли бы включить в качестве элемента эпистемического поиска, поскольку его главным требованием является некоторое исходное знание об искомой вещи, и наша задача только сделать правильный выбор в пользу существенного предиката, характеризующего свойства. В целом развертывание поиска в рамках первого вопроса идет в контексте предикационного значения «есть ли», являющегося условием или основанием для выполнения дальнейших шагов, — поскольку сам по себе ответ на этот вопрос, без последующих шагов исследования, предполагает простое постулирование уже известного факта, когда существование вещи мы принимаем на основании каких-то предпочтений, а не в результате доказательств.

Второй тип вопросов, напротив, подразумевает экзистенциальную трактовку, поскольку вопрос о существовании вещи «есть ли» мы задаем *вообще*, безотносительно ее характерных признаков, «существует или нет» такая вещь. Следующий шаг также подразумевает процесс удостоверения в факте существования, *τὸ ὅτι*, но результатом ответа будет уже не *τὸ δῖόντι*, как в предшествующем типе вопросов, но вопрос о причине будет задан в другом виде: *τί ἐστίν*, что *именно* она есть. Фактически, мы остаемся в пределах экзистенциальной трактовки, все время вращаясь вокруг сущности вещи.

Нам кажется, что различение экзистенциального и предикационного контекста крайне важно для понимания особенностей поиска у Аристотеля не только потому, что помогает понять принципы осуществления разных видов поиска, но помимо прочего оказывается полезным и для понимания контекста предшествующих учений. Мы увидим далее, в разделе посвященном Пармениду, насколько важным аналогичный контекст различения экзистенциального и предикационного понимания исходных положений его учения оказывается для понимания всего учения в целом. Следует отметить уже сейчас, что, возникнув в раннегреческой философии, различение экзистенциального и предикационного контекста сопровождает проблематику поиска в греческой философии вплоть до Аристотеля, но не исключено, что остается актуальным и в последующую эпоху.

То, что эпистемический поиск представляет собой доказательство, видно уже потому, что сам Аристотель связывает четыре перечисленных направления поиска с силлогизмами, за тем исключением, что есть определенная разница в последовательности «мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки (*A B, B Γ*), а затем переходим к заключению

(А Γ). При поиске мы сначала предполагаем заключение (А Γ), а затем ищем средний термин (В)»<sup>1</sup>. Кстати, в рамках практического поиска таким же необходимым действием был поиск добродетели как среднего, но добродетель понимается как среднее только между двумя крайностями (избытка и недостатка), в действительности оказываясь крайним совершенством, а не каким-либо промежуточным звеном, а избыток и недостаток оказываются направляющими, своего рода знаками, указывающими в каком направлении двигаться в поисках (EN, 1107 а 20–25). В любом случае, следует обратить внимание, что поиск у Аристотеля — это, с одной стороны, поиск среднего, с другой стороны, поиск причины, т. е. он фактически направлен на причину и начало: «Когда мы спрашиваем, есть ли [вещь такая-то] или есть ли она вообще, то спрашиваем, есть ли для нее среднее или нет» и далее: «Ибо во всех этих случаях очевидно, что вопрос “что есть” и вопрос “почему есть” — одно и то же (τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἔστιν)» (An. Post., 89b 35–40, 90a 14–15). Иначе говоря, если речь идет о поиске сочетания вещи и свойства, то для второго вопроса первый шаг, «есть ли», вообще представляется излишним, достаточно сразу обратиться к поиску причины, или среднего.

Очевидно, что эпистемический поиск у Аристотеля фактически сводится к силлогистике, поскольку *эпистема* — это доказывающий силлогизм, и мы не будем далее подробно касаться того, как понимается или разворачивается учение о силлогизме у Аристотеля, это не входит в нашу непосредственную задачу<sup>2</sup>. Для нас важно отметить в этой связи только то, что те признаки, которые характеризовали философский поиск досократических доктрин, сохраняются и в эпистемическом поиске у Аристотеля.

Аристотель, как мы увидели, различает разные способы поиска, которые, вероятнее всего, применимы в соответствующих науках, вопрос только в том, какой из методов он считал исходным или базовым для других. В частности, способ исследования, изложенный во «Второй Аналитике», эпистемический поиск, применим к науке, но, как кажется, только к такой науке, которую следует рассматривать, по словам Г. Оуэна, как «формально дедуктивную систему, основанную на необходимых истинах»<sup>3</sup>. В частности, в «Аналитиках» Аристотель

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Указ. соч. С. 23.

<sup>2</sup> Общее введение в аналитику Аристотеля и начала доказательства подробно представлены в работе: Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49.

<sup>3</sup> Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena' // Logic, Science, and Dialectic. P. 239–251.

демонстрируют двоякий интерес к науке: с одной стороны, это способ достижения ее законченного состояния, с другой — отыскание сущности предварительных данных, из которых наука исходит, т. е. речь идет не только о способе вывода, но и об установлении специальных гипотез и определений, из которых этот вывод следует; причем эти два процесса в «Аналитике» разводятся, и в принципе их можно считать двумя разными способами поиска и применения принципов построения науки<sup>1</sup>. В «Физике» же, которая в нашем понимании наиболее полно соответствует требованиям настоящей науки, нет такого четкого разграничения между процессом поиска определений и принципами вывода, эти два вида поиска нередко смешиваются. В целом, разногласия между методами «Аналитик» и описательных дисциплин, таких как биология, оказываются, тем не менее, не столь существенными, как между «Аналитиками» и «Физикой». Уточняя методы, используемые Аристотелем, Г. Оуэн в указанной статье приходит к выводу, что в целом можно выделить два метода: собственно научный метод и *эндоксический* метод. Метод *эндоксы* опирается на убеждения, принятые большинством людей, или на авторитетность исходных представлений о предмете исследования, и тем самым, более соответствует философскому поиску, поскольку, как считает Г. Оуэн, опирается на доводы предшествующих философов и либо соглашается с ними, либо опровергает их на основании тех или иных дедукций. Этот метод используется Аристотелем в физике. Помимо этого, он в большей мере соответствует принципам диалектического исследования, изложенным в «Топике», позволяющем не впадать в противоречия и делать умозаключения, прежде всего, о началах.

Если же предположить, что оба метода — сочетание вещи и ее свойств и поиск определения вещи, — соотносимы, тогда в любом случае, следует сначала установить общие факты о феноменах (τὸ ὅτι), а затем, опираясь на восприятие, опыт или индукцию, найти объяснение этим фактам (τὸ διότι).

Мы полагаем, что имеющиеся у Аристотеля расхождения между дисциплинами практического и теоретического характера не должны переноситься также и на методы. Эпистемический метод поиска, как излагающий *принципы* дедуктивного вывода и построения и поиска определений, на наш взгляд, является *базовым* или, лучше сказать, проверочным, для любого иного поиска; в противном случае, диалектический метод, также опирающийся на умозаключения, а не на авторитетные суждения предшествующих поколений философов, как

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Op. cit. P. 239.

следовало бы эндоксическому методу, не смог бы служить диалектике, закладывая начала всех остальных учений. Иными словами, *дзетесис* действительно можно начинать с любой точки, использовать его для любой дисциплины, только учитывая расхождения в объектах и сути самих методов, но убедительными результаты такого поиска будут только в том случае, если оформить их в дедуктивной форме, прибегнув к принципам эпистемического поиска<sup>1</sup>.

\* \* \*

Учитывая все вышесказанное, мы делаем вывод, что в раннегреческой философии закладывается и в последующей традиции разрабатывается универсальный принцип достижения знания или истины, лежащий в основе других, прикладных, способов получения знания. Этот принцип понимается как путь или «мета-путь» (*μέθοδος*) поиска или исследования (*ιονιζ. διζησις*), терминологически он наследуется более поздними античными философскими системами, как *ζητησις* (*амтиз.*), и получает в них статус принципа поиска высшего и предельного знания (*ἐπιστήμη*).

В качестве характерных, специфицирующих черт поиска, которые сохраняются в различных системах древнегреческой философии, выявлены следующие:

- 1) наличие исходных данных для поиска: мы *уже* должны знать то, что ищем;
- 2) наличие знаков (*σήματα*), которым нужно следовать и которые укажут, где искать, каким путем продвигаться в достижении знания;
- 3) в качестве ментальной способности, посредством которой осуществляется такой поиск, принимается *νόος*, или мышление;

---

<sup>1</sup> Когда мы оговаривали требования философского поиска, мы указывали, что одна из специфических черт поиска в том, что поиск должен опираться на знаки. Ни в предыдущем параграфе, посвященном *дзетесису* у Платона, ни в настоящем мы подробно не рассматривали этот момент, довольствуясь только краткими упоминаниями о знаках, хотя требование ориентироваться по знакам сохраняется и для платоновской, и для аристотелевской эпистемологии *дзетесиса*. Мы не стали делать этого по той причине, что в отношении обоих учений имеется существенный пласт литературы и в области истории философии, и семиотики, посвященный именно этому вопросу. Отметим только некоторые труды, которые подробно освещают вопрос места и роли знаков у Платона и Аристотеля: *Manetti G. Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milan, 1987 (English edition: *Manetti G. Theories of the Signs in Classical Antiquity*. 1993); *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*. Turnhout: Brepols, 1996; *Burnyeat M. F. The origins of non-deductive inference // Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982; *Seadly D. On Signs // Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge; Paris: 1982. P. 239–286. и др.



4) поиск носит демонстративный характер (в смысле предъявления или обоснования знания), в форме доказательства или рассуждения; инициируется поиск через состояние ментального затруднения, проблему или *апорию*;

5) философский поиск ( $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  или  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) принципиально противопоставляется случайным открытиям ( $\epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ); открытия совершаются на основании исследований.

Кроме того, по нашему убеждению, вокруг принципов *дидзесиса* / *дзетесиса* концентрируется основная гносеологическая проблематика античной философии: как мы можем знать, что мы познаем, как получить истинное знание об истинных объектах познания и каковы методы достижения такого знания. Фактически, философский поиск концентрирует и структурирует большую часть эпистемических вопросов: каковы условия знания, каковы доводы в пользу той или иной позиции, и каковы познавательные средства, которые используются в процессе достижения знания об искомом объекте. В последующих главах, посвященных *дидзесису* у Гераклита и Паренида соответственно, мы намерены показать, каким именно образом решается данная проблематика и какие ответы даются на поставленные таким образом вопросы упомянутыми философами.

## Глава III

### ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ГЕРАКЛИТА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ *ДИДЗЕСИСА*

#### **§ 1. Ранние ионийцы и Гераклит: в поисках объяснительного принципа**

Наиболее распространенная в истории философии интерпретация учений досократиков предполагает, что основной интерес раннегреческих философов был направлен на вопросы космологии или натурфилософии. Этот взгляд влечет за собой онтологизацию большинства досократических учений. Учение Гераклита (и Парменида) здесь не исключение. Эту точку зрения хорошо иллюстрируют слова Ф. Х. Кессиди: «...досократикам, занятым по преимуществу исследованием космологических или космолого-антропологических проблем (как это наблюдается у Гераклита), была в сущности неведома постановка таких вопросов, как вопрос об активности субъекта в процессе познания, о том, что такое познание, каковы его границы и т. п... Этой интуиции мира (рассмотрение мира как живого организма с душой и телом. — М. В.), т. е. подобному безотчетно-созерцательному взгляду на мир, соответствовало столь же неосознанное представление о единстве познающего субъекта и познаваемого объекта, о тесной связи познания с бытием»<sup>1</sup>.

Корни такой убежденности в онтологичности взглядов досократиков восходят, по всей видимости, к Аристотелю. В той мере, в какой самого Аристотеля интересовал вопрос о началах, в «Физике» и «Метафизике» он уделяет внимание именно этому вопросу, в частности, выясняя, насколько в древней философии были широки подходы к решению проблемы начала, что позволило ему распределить учения древних философов в соответствии с предварительно предложенной им классификацией этих возможных подходов. В начале своей книги Г. Чернисс, ссылаясь на «Физику» (184b 15 и далее), близко к тексту

---

<sup>1</sup> Кессиди Ф. Х. Гераклит. М.: Мысль, 1982. С. 142–143.

излагает позицию Аристотеля: «В начале трактата о физическом мире Аристотель пытается посредством логической дихотомии дать список всех возможных физических принципов. Базис физического мира может рассматриваться либо как единый, либо как множественный (to be one or many). Как единый он может мыслиться неподвижным — и так его понимали Парменид и Мелисс, или в движении — таким его принимали физические философы, некоторые из них как на первом принципе останавливались на воздухе, другие — на воде. Как многий, он может мыслиться ограниченным по числу принципов, или неограниченным по числу...»<sup>1</sup>. Далее Чернисс заключает, что описывая такое положение дел, Аристотель не подразумевает собственно рассмотрение ранних философских учений, он скорее ссылается на платоновский диалог «Софист», где чужестранец упоминает различные принципы существования у ранних философов, и делает это скорее с целью критики платоновского понимания «бытия», нежели анализа досократических воззрений вообще<sup>2</sup>. Точно так же, обсуждая бесконечное число начал у Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, Аристотель скорее подразумевает критику платоновского «Тимея», нежели имеет претензии к самим плюралистам<sup>3</sup>. Иначе говоря, имея дело со свидетельствами Аристотеля, важно помнить, что Аристотель отнюдь не стремился дать историческое представление о ранней философии<sup>4</sup>.

Тем не менее, именно из этих и аналогичных свидетельств, по всей видимости, и происходит убежденность в том, что досократики прежде всего космологи, занятые поиском вещественного первоначала: для большинства исследователей оказывается нелегко выйти за пределы авторитетной схемы, пусть и построенной для решения очень специфической задачи онтологического характера. Но если Аристотель не отразил какой-то проблематики в своих свидетельствах о каком-либо философе, то это не значит, что в оригинальном учении ее не было, т. е. если собственный интерес Аристотеля к досократикам не пошел дальше уточнения причин и начал в их учениях, то у нас нет и фрагментов или свидетельств, из которых бы реконструировалась и гносеологическая проблематика того или иного философа.

Для современных последователей Аристотеля оказывается гораздо более простым признать несостоятельность досократического философа

---

<sup>1</sup> Cherniss H. Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy. New York: Octagon books, 1976. P. 1.

<sup>2</sup> Op. cit. P. 2.

<sup>3</sup> Op. cit. P. 6–7.

<sup>4</sup> Op. cit. P. xii.

в какой-либо области или внутреннюю противоречивость его доктрины вслед за Стагиритом, чем взглянуть на нее под другим углом. История досократической философии, если рассматривать ее в отношении этой схемы поиска первоначал, представляется как своеобразный маятник. Новые интерпретации оказываются хорошо забытыми старыми. Сегодня наиболее жестким критиком аристотелевского видения досократиков, Платона и Ранней Академии остается Г. Чернисс<sup>1</sup>. Его труд весьма влиятелен, и, тем не менее, особенно в отечественной литературе, Аристотель признается одним из наиболее авторитетных и безусловных свидетелей о досократиках. Но Чернисс не был первым критиком Аристотеля в отношении его интерпретации досократиков. В частности, если говорить о Гераклите, то, по довольно резкой оценке А. Маковельского, «первый Аристотель причислил Гераклита к ионийским натурфилософам, придав слишком большое значение его учению о материальности огня сравнительно с другими сторонами его системы. Но, как отметил Ф. Шлейермахер, Аристотель не был внимательным читателем Гераклита и далеко не заслуживает названия делосского водолаза»<sup>2</sup>. Разумеется, справедливость этой оценки не должна быть распространена на все свидетельства и схематические построения Аристотеля, другое дело, что относиться к ним нужно внимательно и с осторожностью.

В отечественных историко-философских исследованиях преобладает точка зрения на учение Гераклита как на онтологическое или как диалектическое<sup>3</sup>. Мы займем в отношении учения Гераклита менее

---

<sup>1</sup> Cherniss H. Op. cit.

<sup>2</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. I (Дозлеатовский период). Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914. С. 21.

Напомним, что именно А. Маковельскому мы обязаны первым (и, как кажется, единственным) переводом на русский язык *Die Fragmente der Vorsokratiker* Г. Дильса, и помимо самого перевода, Маковельский снабдил издание великолепным комментарием и предварительным обзором учений философов. К сожалению, Маковельский не дает ссылки на конкретный текст Шлейермахера, но известно, что именно Шлейермахер подтолкнул германскую философию и филологию к более глубокому изучению античного философского наследия. Он известен своими переводами Платона, специальными работами об Анаксимандре, Диогене Аполлонийском и, разумеется, Гераклите, в частности: *Schleiermacher F. Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen den Alten*. In Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke. Berlin, 1838. Vol. 2, pp. 3–146 (по некоторым свидетельствам, первым изданием *Herakleitos der dunkle* 1807 года, содержащем, как и упомянутое выше издание, 73 фрагмента Гераклита, пользовался Гегель при написании своих «Лекций по истории философии» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2001. С. 288).

<sup>3</sup> Кессиди Ф. Х. Гераклит. М.: Мысль, 1982; Кессиди Ф. Х. Гераклит и диалектический материализм // Философия и общество. № 4. 2009. С. 64–73.

распространенную в российской науке позицию, и предложим реконструкцию этого учения как ориентированного на эпистемологическую проблематику<sup>1</sup>. В отечественной истории философии советского периода досократические учения рассматривались в основном в русле натурфилософии или диалектики, и преобладала трактовка научного метода как диалектического, понимаемого в контексте скорее марксистско-гегелевского учения, нежели в плане платоновского видения. Это утверждение в целом можно распространить с досократических учений и на древнегреческую философию в целом. Разумеется, вопросы теоретико-познавательного характера также поднимались в отечественной науке. В частности, теория познания Гераклита в общих чертах и в контексте общих обзоров философских учений рассматривалась, например, В. Ф. Асмусом, Э. Н. Михайловой, А. Н. Чанышевым, Э. Д. Фроловым, Ф. Х. Кессиди и др. В частности, В. Ф. Асмус, отмечает, что Гераклит проявляет «большой интерес к проблеме познания»<sup>2</sup>, который проявляется в фиксировании трудностей познания, приложении больших усилий, чтобы проникнуть в истинную природу вещей, отмечает, что истинное знание не сводится к количественному накоплению знания<sup>3</sup>. Каждое из этих положений Асмус соотносит с конкретным фрагментом Гераклита, ограничиваясь, однако, указанием, что многознанию в качестве альтернативы противостоит тождество противоположностей. Также Асмус отмечает значение понятия мудрость для гносеологического учения Гераклита. Что же касается представлений о чувственных восприятиях, Асмус признает, что чувственные восприятия могут давать истинное знание, если душа человека не грубая, и не анализирует место чувственных восприятий в череде других принципов познания, обосновывая гносеологические принципы через психологию. Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев<sup>4</sup>, обсуждая гераклитовскую гносеологию, отмечают, что главную роль в ней играет рациональное познание, понимая рациональность не как доказательность, а как разумность, указывая, что логос

---

<sup>1</sup> Мы называем учение Гераклита эпистемологическим, подразумевая под этим теоретико-познавательный раздел его философии, и, разумеется, не стремимся указать этим словом, что у Гераклита могло быть учение об *эпистеме*. Речь идет только о различении традиций: поскольку реконструкцию его учения мы стремимся делать, исходя в первую очередь из аналитической, а не континентальной методологии, то это и определяет выбор слова, т. к. слово «гносеологическое» указывало бы на европейские (континентальные) принципы проведения исследования.

<sup>2</sup> Асмус В. Ф. Античная философия. Учеб. пособие. 2-е изд., доп. М.: Высшая школа, 1976. С. 40.

<sup>3</sup> Там же. С. 40–42.

<sup>4</sup> Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М.: Изд-во Московского университета, 1966. С. 106–110.

познается только разумом, и фактически сводя гносеологию Гераклита к познанию логоса. Также они противопоставляют чувственные восприятия и рациональное познание, исключая их из контекста единой познавательной схемы. Разумение они относят к этическому учению<sup>1</sup>. А. С. Богомолов, в свою очередь, уделяет гносеологическому учению всего несколько строк, указывая, что «познание происходит при помощи чувств и разума», и указывает, что Гераклит не противопоставлял «многознание» и «ум»<sup>2</sup>. При этом большую часть своего исследования Богомолов посвящает диалектике Гераклита, понимая диалектику, исходя из ленинского положения о тождестве противоположностей<sup>3</sup>. Э. Д. Фролов рассматривает гносеологию Гераклита, обращая внимание на понятия логоса, истины, мудрости и сводя гносеологическое содержание учения Эфесца к социальным основаниям<sup>4</sup>. Вместе с тем, Фролов понимает учение Гераклита как мистически ориентированное, во всяком случае, в том, что касается концепции логоса<sup>5</sup>. По мнению Ф. Х. Кессиди, в качестве источника человеческих знаний Гераклит признавал деятельность органов чувств, и достоверность их показаний соотносил с качеством познающей души (что вообще является общим местом в отечественном герклитоведении). Также Кессиди поднимает вопросы истинного познания, мудрости, познания общего у Гераклита. Ниже мы постараемся уточнить и дополнить эти тезисы, показав, в чем мы соглашаемся с указанными точками зрения, а в чем — нет.

Для исходного обоснования нашего тезиса гораздо более привлекательной и полезной, чем рассмотренная выше, оказывается другая схема Аристотеля, которую мы уже обсуждали в главе I в связи с обоснованием рациональности раннегреческих философских концепций. Эта схема используется Аристотелем достаточно часто (например, в Met. A 992b4, 1000a9). Согласно этой схеме Аристотель различал два способа размышлений, один способ принадлежал тем, кто писал о божественном (θεολόγοι), «облекая свои мудрствования в форму мифов», другой —

---

<sup>1</sup> Там же. С. 110.

<sup>2</sup> Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во Московского университета, 1985. С. 59–60.

<sup>3</sup> В таком же аспекте преподносится большой раздел, который А. С. Богомолов уделяет Гераклиту в книге «Диалектический логос. Становление античной диалектики» (М.: Мысль, 1982). В этом же ключе выстроено большинство советских исследований доктрины Гераклита, и в них фактически эпистемология подменяется диалектикой как учения о тождестве противоположностей, и собственно эпистемология Гераклита специально не исследуется.

<sup>4</sup> Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во Ленингр. Ун-та, 1991. С. 75–79.

<sup>5</sup> Там же. С. 76.

размышляющим о природе (φυσιολόγοι), «прибегая к доказательствам», т. е. делил всех раннегреческих мыслителей по принципу дихотомии на θεολόγοι и φυσιολόγοι. Здесь ловушка схематизма кроется в том, что, как и в случае поиска начала в каждой досократической доктрине, схематизм в отношении главных объектов раннегреческой мысли, обозначенных в названиях двух направлений, начинает пониматься буквально. В связи с этим интерес всех раннегреческих мыслителей сводится только к двум объектам: либо природа (таковы φυσιολόγοι), либо божественное (таковы θεολόγοι). При этом то содержание определений, на котором ставил акцент сам автор схемы, в расчет уже не принимается, о нем забывают, а все исследования, как правило, строятся вокруг разрешения возникающих противоречий, почему ранние *физики* обращаются к решению теологических вопросов, и наоборот. Чтобы избежать этой ловушки, акценты в этой схеме нужно смещать на то, как разъясняет Аристотель содержание этих двух направлений: если та или иная идея излагается *теологами*, она будет представлена бездоказательно, например в форме мифа, если же *фюсиологами* — она доказательно обосновывается. Ценность этой схемы в том, что она выявляет главную отличительную черту становящейся философии — доказательность (о чем мы уже говорили в первой главе).

Это очень важное свидетельство для нас, поскольку часто о Гераклите говорят, что его книга не носила характер повествования и тем более не была доказательной философией, а это лишь сборник гном или афоризмов в духе традиции семи мудрецов. Как указывают Дж. Кирк и Д. Рэйвен, эта идея в первую очередь принадлежит Герману Дильсу, считавшему, что последовательного текста Гераклит не писал, это была всего лишь серия кратких высказываний<sup>1</sup>. И хотя, по их мнению, эта позиция нашла немногих последователей, она может быть верной<sup>2</sup>. Неудивительно, что при попытке обосновать эту мысль, авторы испытывают трудности с теми фрагментами, которые никак не назовешь «краткими устными высказываниями», например 1 Mch, но они находят остроумное решение: когда Гераклита признали мудрецом и издали сборник его афоризмов, к тексту пришлось написать введение, и вот оттуда-то, вероятно, и происходят те фрагменты, которые по стилю напоминают дискурсивный трактат, а не апофтегмы<sup>3</sup>. Здесь, разумеется, авторам пригодилась ссылка на то, что не все фрагменты Гераклита

---

<sup>1</sup> Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. Cambridge University Press, 1971. P. 185.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

полностью аутентичны, но, насколько нам известно, первый фрагмент собрания никем под сомнение не ставится. Наша позиция расходится с вышеприведенной как минимум в том аспекте, что написать сборник доказательных (вспоминаем характеристику Аристотеля) афоризмов невозможно. При этом для нашей концепции не столь важно, какой характер носил письменный труд Гераклита, а важно, что в сохранившихся фрагментах присутствуют обоснования и аргументы и что одни положения выводимы из других. Иными словами, у Гераклита имелась определенная концепция, которую он отстаивал не догматически, и не ссылаясь на мистический опыт, а посредством аргументации. Тем самым, это свидетельство Аристотеля изначально настраивает нас на оценку учения Гераклита как рационалистического, и на этом же основании дает возможность отбросить все оценки этого учения как мистического, «оракульного» и т. п. — оракул и пророк не станут обосновывать свои тезисы, во всяком случае, рациональными и рассудочными средствами, а сделает это, как минимум, апеллируя к божеству или традиции. На таком основании мы делаем вывод, что Гераклит избегает таких форм познания, как религиозные или мистические, склоняясь к рациональным формам познания.

Итак, не будучи мистиком, Гераклит отдавал приоритет при разработке своих философских взглядов теории познания. Вообще, при попытке обозначить философские интересы Гераклита помимо космологии, мы увидим, что они необыкновенно разносторонни; разумеется, что он отводит определенное место и космологии, и физике, но мы должны согласиться с Э. Хасси, что Гераклит «...больше, чем натурфилософ»<sup>1</sup>. И эта точка зрения тоже не является новой, и даже современной, поскольку уже, например, Секст Эмпирик видит в Гераклите не только космолога и *фюсиолога*, а однозначно помещает его учение в гносеологический и логический контекст. Таким образом, для наших целей свидетельства Секста Эмпирика оказываются крайне важными. Вообще, мы доверительно относимся к его свидетельствам и считаем их более непредвзятыми по сравнению, например, с Аристотелем: Секст занимал скептическую точку зрения, а потому не стремился сверстать факты о том или ином учении досократического философа под свое видение положения дел, и должен был любую концепцию рассматривать беспристрастно.

Как мы сказали, Секст Эмпирик помещает учение Гераклита в гносеологический контекст. В трактате «Против ученых» (*Adv. Math.* VII, 3–7), намереваясь рассмотреть части философии в соответствии

---

<sup>1</sup> Hussey E. Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1999. P. 89.



со сложившейся после перипатетиков практикой — физическую, логическую и этическую, — он подчеркивает, что не все, кто рассматривал учения Эмпедокла, Парменида и Гераклита, соглашались с тем, что эти философы приняли только физическую часть философии. Он пишет: «Были исследования и относительно Гераклита, является ли он только физическим или также и этическим философом»<sup>1</sup>. По мере рассуждения Секст включает в этическую часть философии такие вопросы, как вопрос о добродетелях, государстве, законах, поступках, аффектах, причинах и достоверностях, комментируя, что последние два приходят в этику из физики и логики соответственно (Adv. Math. VII, 11), и, таким образом, фиксирует, помимо прочего, логическую составляющую философской доктрины Гераклита. Далее, разбирая принадлежность тех или иных вопросов к логическим, он говорит, что к логике относятся «указания относительно *очевидного и неявного* (περί τε ἐναργῶν καὶ ἀδήλων) (курсив наш. — М. В.) и того, что этому соответствует» (Adv. Math. VII, 22). Именно так, указывает он, делали различия эпикурейцы. Мы не даром отметили эти два слова — очевидное и неявное, — поскольку именно эти понятия, вернее, аналогичные по смыслу, и хотя и выраженные у Секста терминологически иначе, по нашему мнению, можно считать в каком-то смысле отправными для доктрины Гераклита в нашей интерпретации его учения. Далее Секст делает вывод, что если «нужно искать истину, то нужно, прежде всего, иметь достоверными принципы и способы ее распознавания. Логический отдел... охватил теорию о критериях и доказательствах» (Adv. Math. VI, 24). Иными словами, логическим разделом философии является тот, который направлен на реконструкцию достоверных принципов познания и отыскание истины; разумеется, такой раздел сохранился в гераклитовских фрагментах. Очевидно это и для Секста. Непосредственно переходя к рассмотрению учения Гераклита, в качестве исходных предпосылок для развертывания всего его учения Секст указывает на средства для познания истины — разум и чувства, и их корреляцию — и, соответственно, задает в качестве критерия для этой процедуры разум (Adv. Math. VI, 126). Итак, пусть косвенно, но Секстом Эмпириком также признается доказательность и рациональность концепции Гераклита.

С той позиции, которую занимаем мы, реконструкция Секста нам очень импонирует, и ниже мы попробуем развернуть реконструкцию учения Гераклита именно как логического в терминологии Секста или теоретико-познавательного в более привычной нам терминологии, тем

---

<sup>1</sup> Текст Секста Эмпирика здесь и далее приводится в пер. А. Ф. Лосева по изданию: *Секст Эмпирик. Против ученых* // Соч. в 2 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1975.

более, что сам Секст (мы постарались отразить это в вышеприведенных ссылках) очень точно и метко охарактеризовал в том числе ту проблематику в учении Гераклита, которая касается теории познания. Поскольку досократическая философия была не только полем, на котором шло формирование онтологических воззрений и понятий, она, очевидно, делала и первые шаги в области гносеологии. В предыдущей главе мы показали, что проблематика, включенная в круг вопросов, связанных с философским поиском, явно носит эпистемологический характер. Разумеется, в отношении досократической философии еще рано говорить о возникновении завершенных философских систем, о состоявшейся у того или иного философа-досократика системной эпистемологии или гносеологии, но так или иначе, любой раннегреческий философ касался вопросов теоретико-познавательного плана, иными словами, не только вопроса «*что* мы познаем», но и вопроса «*как* мы познаем». На наш взгляд, в понимании древнегреческой философии было бы неверно опираться только или единственно на онтологические (либо гносеологические, либо аксиологические и прочие) принципы — каждый из этих принципов хорош для достижения определенных целей. В частности, гносеоцентрические основания реконструкции посредством выявления совокупности приемов, техник и познавательных средств позволяют выявить нацеленность, например Гераклита, на рациональные способы построения собственной доктрины.

Современные исследования, посвященные теоретико-познавательному слою и понятийному аппарату в учении Гераклита, не представляют собой на сегодняшний день единого конгломерата или единой системы, и не предлагают какой-либо универсальной реконструкции, это скорее ряд разрозненных публикаций на эту тему. Кстати сказать, и число этих публикаций сравнительно невелико (тем более на фоне публикаций, посвященных рассмотрению вопроса о статусе противоположностей или логоса) и в нашей стране, и особенно на фоне превалирующего потока тех рассуждений, согласно которым Гераклит является пророком и мистиком.

Если попытаться каким-то образом структурировать существующие интерпретации учения Гераклита в отношении его теоретико-познавательных взглядов, то можно выделить, вслед за К. Притцлем<sup>1</sup>, три направления, и в этом делении мы с ним полностью согласны. Первое направление утверждает, что познание у Гераклита — это рациональный процесс анализа без примеси какого-либо мистического или эзотери-

---

<sup>1</sup> Pritzl K. On the way to wisdom in Heraclitus // Phoenix. 1985. Vol. 39. № 4. Pp. 303–316, P. 303–304.

ческого элемента. Из наиболее ярких сторонников этой позиции следует назвать М. Марковича, Дж. Кирка, в ряде своих положений к ним примыкают Дж. Барнс и А. Мурелатос<sup>1</sup>. Мы в своей реконструкции также придерживаемся преимущественно этого направления. К этому же направлению можно отнести и сенсуалистско-ориентированные интерпретации его учения (Э. Хасси<sup>2</sup>). Второе направление склонно подчеркивать, что познание у Гераклита интуитивно и что использование Гераклитом загадок, парадоксов, игры слов, двусмысленностей, аналогии и прочего направлено именно на развитие и включение интуиции. Среди наиболее известных сторонников этого направления назовем У. Гатри, В. Йегера, Ч. Кана<sup>3</sup>. Мы не отказываемся от той позиции, что интуиция играет определенную роль в познании у Гераклита, но в свою очередь оговариваем (ниже, в соответствующих разделах этой главы, мы специально остановимся на этом вопросе), в каком отношении и как ее следует понимать. И наконец, третье направление утверждает, что Гераклит пророк, мистагог и т. п. Из наиболее известных, отражающих эту позицию, авторов вспомним Ф. Корнфорда<sup>4</sup>.

Прежде чем переходить к анализу эпистемических взглядов Гераклита в контексте понимания им поиска, или исследования и реконструкции того, каким ему видится принцип поиска как философский метод, мы должны в самых общих чертах обрисовать то проблемное поле, в котором выстраивается учение Гераклита, поставив его в зависимость от предшествующих концепций, прежде всего милетской школы.

Вопрос, который был, на наш взгляд, наиболее актуален для эпистемологии Гераклита — это вопрос о соотношении явлений мира и соответствующей им действительности, и который, как мы покажем в настоящей главе, активно им решается, в греческой философии вплоть

---

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*; Kirk G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge 1954; Barnes J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1979; Mourelatos, *Route*. Эти же взгляды упомянутые авторы отстаивают в ряде статей. Кирк также склонен отводить интуиции значительную роль в познании у Гераклита.

<sup>2</sup> Hussey E. *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972; Hussey E. *Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1999; Hussey E. *Epistemology and meaning in Heraclitus // Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 33–60.

<sup>3</sup> Guthrie W. K. C. *A History of the Greek Philosophy*. Vol. 1. *The earliest Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1962; Jeger W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford at the Clarendon Press, 1947; Kahn Ch. H. *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge University press, 1979.

<sup>4</sup> Cornford F M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, 1957.

до Гераклита и Парменида непосредственно не формулируется. Представления о том, что действительность может не быть тождественной чувственным восприятиям, чужда, как нам кажется, милетской философии, задача которой сводится по преимуществу к некоторого рода отвлечению от «инвентаризационной деятельности» в пределах явлений и вещей чувственного мира. В общем плане милетская философия движется от простого перечисления чувственных вещей к отысканию в многообразии явлений тех общих свойств и характеристик, которые позволили бы упростить или облегчить осмысление вещей (или ту же их «инвентаризацию»). Этим, пожалуй, может объясняться выделение некоторого набора качественных характеристик чувственно постигаемого мира как естественного начала, — воды, воздуха и пр. При этом *все вещи* в универсуме принадлежат чувственно данному миру (φύσις), за вещами или помимо вещей которого *физически* ничего не существует. Боги, которых западный менталитет уже привычно относит к разряду трансцендентного, также принадлежат *физическому* миру, поскольку также каким-то образом способны себя *проявлять*.

Но до какой степени ранние ионийские философы могут удерживаться в русле строго онтологических, а вернее, космологических и натурфилософских интерпретаций, тем более, если мы ставим вопрос о наследовании Гераклитом-«эпистемологом» их проблемного поля? Прежде всего, попытки реконструировать гносеологическую проблематику ранних ионийцев приводят нас к ставшему уже традиционным в отношении милетцев различению эмпирицистских и рационалистских условий познания, признание либо опытного начала в познании, либо сугубо спекулятивного. Первое приписывается Фалесу и Анаксимену, которые, вероятнее всего, строили свои космогонии на основании наблюдений за природными явлениями. Второе — Анаксимандру, чей первопринцип, *апейрон* (τὸ ἄπειρον), «неопределенное», вообще не может быть привязан к действительности, поскольку не обладает никакими характеристиками наблюдаемых объектов, за исключением того, что он, по свидетельству Аристотеля, «все объемлет и всем правит» (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (Phys. 203b 11–12)), а космология у Анаксимандра хотя бы в плане последовательности небесных тел (Земля — звезды — Луна — Солнце) радикально расходится с астрономическими наблюдениями, но вполне удовлетворяет спекулятивной объяснительной схеме «естественного положения»: горячее и легкое должно уходить на периферию — там его естественное место (именно поэтому, чем холоднее небесное тело, тем ближе к земле оно расположено, и наоборот), а холодное и тяжелое — оставаться в центре (поэтому земля расположена в центре космоса, вода, как более

легкое — на ее поверхности). *Вода* у Фалеса — вполне наблюдаемый эмпирический объект, достаточно изменчивый, чтобы взять на себя объяснение различных состояний и качеств в природе, но слишком *оге-видное*, слишком физическое, слишком явное, чтобы служить исходной базовой субстанцией для возникновения всего. *Апейрон* же, напротив, настолько ненаблюдаем и лишен привязки к чувственному миру, что в принципе не может служить хорошим объяснением для возникновения свойств и вещей мира<sup>1</sup>. И наконец, *воздух* Анаксимена — это своего рода компромиссное решение, примиряющее противоречивые конструкции предшественников. Он, с одной стороны, принципиально не наблюдаем, с другой стороны, на основании условия «сгущения — разряжения», как и *вода*, способен принимать различные свойства, оставаясь тем же самым воздухом.

На наш взгляд, в космологических схемах ранних ионийцев на первый план выходит не столько построение космологий или поиск космогонического первопринципа, и даже не выбор рационалистических или эмпирицистских оснований для познания мира, а поиск удовлетворительного и хорошо обоснованного *объяснения* тому, как именно возник и функционирует космос. Объяснение — одна из ключевых функций теории познания, то, что делает явным, ясным какой-либо аспект чувственно-данного или умозрительного мира, будь то явление природы, математическое выражение или доказательство, физическая теория.

Принимая идею объяснительного принципа, которым руководствовались ранние ионийцы в предлагаемых ими космогониях, мы вполне соглашаемся с точкой зрения Д. Грэхема, который интерпретирует ранние ионийские учения с позиции «теории порождающей субстанции», неизменной и сохраняющейся, взамен аристотелевской концепции «материального монизма» и *Urstoff*, первичной субстанции, переходящей в процессе космогенеза в некоторые другие элементы или

---

<sup>1</sup> Один из немногих сохранившихся фрагментов Анаксимандра (B 1 DK) — «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (ФРГФ) — не дает возможности однозначной трактовки того, что именно принимает Анаксимандр за начало всего. В первую очередь, это использование им множественного числа для начал — ἀρχαί, которое уже само по себе исключает материальный монизм в его учении. Кроме того, существуют интерпретации, допускающие трактовку последних слов фрагмента как указывающих на собственно первоначало — время (χρόνος) (Лебедев А. В. ТО APEIRON: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 45, 48–49). В любом случае, примем мы за начало нечто неопределенное или время, проблема сохраняется: неясен принцип осуществления перехода от исключительно умопостигаемого или ненаблюдаемого объекта к физическим телам.

их смесь<sup>1</sup>. Грэхем полагает, что такая теория порождающей субстанции как раз и служила для объяснения того, как возник космос, и милетцы боролись не за то, какой из физических (материальных) элементов, или стихий, будет лежать в основе всего, а за то, какой именно *единственный* объяснительный принцип будет выступать наилучшей интерпретацией, по его собственному выражению, «мета-теоретическим постулатом», управляющим всем объяснением<sup>2</sup>. А «сущность удовлетворительного объяснения в том, чтобы указать одну причину для многих следствий, одно объяснение для многих феноменов»<sup>3</sup>.

На наш взгляд, поиск объяснительного принципа оказывается той самой точкой, в которой смыкаются ранние ионийские космогонии и учение Гераклита. По этой же самой причине терпит крах и материальный монизм, применимый к доктрине Гераклита в контексте общего содержания его фрагментов: используя термин Д. Грэхема «объяснительный монизм», мы бы именно так и охарактеризовали учение Гераклита. Огонь как элемент или стихия не в состоянии объяснить возникновение космоса, в лучшем случае, его уничтожение, и тем более он не годится для объяснения существования космоса, а идея *эпипрозы* и *диакосмезы*, как последовательных периодов существования космоса, в основе которого лежит огонь, давно признается стоической модификацией гераклитовских рассуждений. Любопытную интерпретацию появления огня в качестве первопринципа предлагает Д. Грэхем в упомянутой выше статье. Грэхем намеренно рисует вымышленный, немного вызывающий образ философа, выбор которого пал на огонь не потому, что он является наилучшим объяснительным принципом, а скорее наоборот, потому, что он не может таковым быть в принципе. Воображаемый Гераклит Грэхема, разбираясь с ионийскими построениями и столкнувшись с рядом затруднений, вынужден отказаться от идеи космогонии, а вместе с ней и от порождающей субстанции<sup>4</sup>. Для него первостепенным оказываются не сами изменения элемента *X* в *Y*, а того в *Z*, и даже не то, чем могут оказаться эти *X*, *Y*, *Z*, а прежде всего связь между ними, путь или «дорога», объясняющая по каким правилам «*X* становится *Y* становится *Z*»; таким объясняющим принципом, универсальным законом отношений, у Грэхема становится *логос*<sup>5</sup>. И в качестве

---

<sup>1</sup> Graham D. W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006; Graham D. W. Heraclitus' criticism of Ionian philosophy // OSAPh. Vol. XV. 1997. P. 1–50.

<sup>2</sup> Graham D. W. Heraclitus' criticism of Ionian philosophy. P. 29–30.

<sup>3</sup> Ibid. P. 30.

<sup>4</sup> Ibid. P. 35.

<sup>5</sup> Ibid. P. 36.

провокативного вызова, создавая намеренно парадоксальную ситуацию, он начинает обсуждение огня как первоэлемента именно потому, что ему нужен собеседник, который не увидит в нем очередного мудреца, строящего космогонии, а такой человек, который задумавшись и осознав абсурдность и самого такого первоэлемента, и парадоксальность вытекающих выводов, будет способен восстановить ход рассуждения и сам поймет несостоятельность ионийских космологических построений<sup>1</sup>.

Несмотря на то что этот вымышленный Гераклит годится скорее для создания драматического образа, чем для состоятельной интерпретации, он нам импонирует, и мы бы сохранили за возможным историческим Гераклитом его некоторые черты. В первую очередь, это, разумеется, зететическая апория, ситуация парадоксальности, в которую попадает и сам Гераклит, и его будущий «задумывающийся» читатель, когда сталкивается с невозможным первоэлементом-огнем, а также принцип *a contrario*, выводящий нас на подлинное содержание через рассуждение от невозможного. И наконец, разумеется, поиск объясняющего пути, объяснительного принципа.

Если для милетцев объяснительный принцип все еще остается гипотетической реконструкцией их учений, то для Гераклита он может быть текстуально подтвержден.

Сочинение Гераклита, как полагают, открывалось словами, с которых традиционно начинают и издания фрагментов философа. Слова эти дошли до нас в передаче Секста Эмпирика (Adv. Math. VII, 132):

- (I) Вот эту речь вот здесь существующую всегда не понимают люди: и прежде, чем услышать, и услышав хоть раз,
- (II) ведь хотя все совершается в соответствии с этой вот речью, ведут себя словно незнающие, пытаются осуществить и слова, и дела,
- (III) тогда как я объясняю, по природе различая каждое, и делаю понятным его, как оно есть.  
τοὐτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει.
- (IV) Тогда как другие люди остаются не знающими, что делали после того как проснутся, и забывают, что делали, когда уснут (1 Mch)<sup>2</sup>.

В этом фрагменте нам наиболее интересен раздел (III), в котором Гераклит говорит об объяснении. В греческом тексте фрагментов

<sup>1</sup> Ibid. P. 37.

<sup>2</sup> Если специально не оговаривается, то фрагменты Гераклита даются в авторском переводе в соответствии с Marcovich, Heraclitus. Греческий текст цитируется по этому же изданию.

стоит слово διηγέομαι, словарный перевод которого «рассказывать» или «описывать», мы же предлагаем переводить его как «объясняю»<sup>1</sup>. В каком-то смысле объяснение и описание имеют сходные значения, но различие все-таки есть: можно дать подробное описание мира, но при этом быть не в состоянии объяснить многих случающихся в нем вещей. Ионийцы описывали мир, используя привычные космологические схемы, в целом унаследованные от теокосмогоний, и искали объяснительный принцип. Если Гераклит действительно выступал в качестве критика раннеионийской теории (а именно: это убедительно показал Д. Грэхем как минимум на примере порождающей субстанции), то он вынужден был отказаться от описательного принципа в пользу объяснительного. Следующий фрагмент Гераклита (2 Mch) — «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны...» — как раз демонстрирует, на наш взгляд, именно такой принцип: слышали описание, но не получив хорошего объяснения, как следствие, не поняли. Само слово διηγέομαι является производным от ἡγεομαι, «идти впереди», «указывать путь», а также в значении «указывать», «считать правильным», и к нему же восходит ἐξηγεομαι, «разъяснять», «истолковывать». Фактически, дефиниция, данная Гераклитом для объяснения, — «различать по природе и показывать, как оно есть», — войдя в оборот после Платона и Аристотеля, приживается в риторике как *диэгесис* (διήγησις; в классической риторике — *narratio*), где означает часть аргумента, которая включает сухое изложение фактов, сути дела, сказанное от первого лица, и противопоставленное образному, художественному описанию происходящего. Любой образ требует дополнительного понимания или истолкования, факты же всегда остаются фактами. Еще один момент, который может указывать на объяснительный принцип в этом разделе — это φράζω, фактически синоним ἡγεομαι, который часто переводят как «говорить» или «сообщать» (именно так в русском переводе фрагментов — «высказывать»). Но все-таки более близкими ко времени Гераклита оказываются значения «объяснять» или «делать понятным»<sup>2</sup>. Таким образом, в 1 (III) Mch Гераклит настаивает на объяснительном принципе, но что

<sup>1</sup> Перевод «описываю» предлагает А. В. Лебедев в ФРГФ.

<sup>2</sup> Это же значение использует для перевода фрагмента В 8. 8–9 Парменида А. Мурелатос, считая, что и Пармениду ближе гомеровско-гесиодовская лексика: Mourelatos, *Route*. P. 20, n. 28.

Любопытно, как переводит (III) М. Маркович: для διηγέομαι он дает перевод «объясняю» (explain), а вот для φράζω — «показывая» (showing), фактически предлагая принятое в риторике противопоставление *диэгесиса* и *мимесиса*, сухого изложения фактов и образного описания. Сам Маркович этот момент никак не комментирует, и нужно думать, что это совпадение случайно (Marcovich, *Heraclitus*. P. 6, 10).



мы должны принять в качестве того сухого остатка, сути дела, которые он хочет донести до своей аудитории? Вероятно, следует прислушаться к тому, что говорит Секст Эмпирик, а он, в свою очередь, тоже останавливается на объяснительном принципе, подчеркивая: Гераклит, говоря о разумении (φρόνησιν)<sup>1</sup> имеет в виду «не что иное, как истолкование образа устройства *всего*» (οὐκ ἄλλο τι ἄλλ' ἐξηγήσεις τοῦ τρόπου τῆς παντὸς διοικήσεως) (Adv. Math. VII, 133.6–7). Единственным критерием истины, который признает Гераклит, по мнению Секста, оказывается общий логос (κοινὸν λόγον). И если нечто есть явное всем вообще, то оно соответствует суждению общего логоса (τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ), и на этом основании должно быть вполне достоверным, и напротив, частное, то, что у каждого свое, оказывается ложным (Adv. Math. VII, 134.3–4). Итак, у нас имеется критерий, объяснительный принцип — *логос*, но по-прежнему остались вопросы, почему именно *логос* принят в качестве такового, что значит быть явным, как прийти к такому явному и что значит соответствовать суждению общего *логоса*; и, разумеется, отвечая на эти вопросы вместе с Гераклитом, мы встаем на *путь поиска* истины.

Прежде чем мы обратимся к обсуждению соответствующих фрагментов учения Гераклита, мы должны оговорить некоторые важные для понимания нашего подхода моменты. Напомним, что мы понимаем историю философии не как набор разрозненных или единичных фактов, где каждый философ, появляясь на исторической сцене как самодостаточная и изолированная фигура, решает только те вопросы, которые касаются его личных переживаний. Нам история философии видится в контексте процесса последовательного решения некоторого устойчивого набора универсальных проблем, дать однозначный и исчерпывающий ответ на которые невозможно, но зато вполне возможно предложить некоторый набор приемлемых решений или аргументов в пользу того или иного решения; разумеется, приемлемых при определенных условиях — в том или ином обществе, в рамках того или иного направления. При таком подходе Гераклит, являясь прямым наследником милетской философии, оказывается и одним из ее оппонентов в рамках одного и того же проблемного поля. Если милетская школа нередко отождествляет явления и действительность в объяснении мира, то и развитие милетских гносеологических положений Гераклитом, вполне естественно вытекающее из предыдущей проблематики, будет

---

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев переводит в приводимом здесь у Секста фрагменте (23 Mch) φρόνησιν как разумение. Мы остановились на переводе «рассудок», «здравый рассудок», «здравый смысл».

развивать в русле вопроса, как возможно познание всего многообразия явлений, притом, что часть из них *очевидна* или легко *объяснима*, а другая часть вызывает существенные затруднения в процессе познания.

Первыми шагами в сторону предложенного Гераклитом решения, своего рода его предпосылками, могут служить те фрагменты, в которых Гераклит выражает свое отношение к состоянию сна: это обычное с физиологических позиций, но не совсем понятное с позиций оценки *реальности* явлений состояние. Порядок «жизнь — сон — смерть» и его анализ является, судя по количеству сохранившихся фрагментов, цитат и комментариев, актуальным не только для самого Гераклита, но и для всей последующей древнегреческой философии. Гераклита весьма занимали состояния сна, смерти, но в первую очередь вопросы, связанные с тем, что происходит с восприятием человека во время сна и после смерти, ведь даже боги хоть как-то себя *проявляют*, а спящие и мертвые, обычно, *знаков не подают*. Судя по всему это одно из ключевых положений в цепи рассуждений Гераклита, некая отправная точка, которая позволяет нам приблизиться к его постановке проблемы познания вещей, явлений и того, что может стоять за ними.

Как вообще возможно познание явлений, а тем более тех общностей, «категорий», к разрядам которых явления сводятся? (Нам, разумеется, возразят, что слово «категория» в случае учения Гераклита использовать рано, тем не менее мы будем использовать именно это слово как технический термин нашего собственного словаря, для того чтобы продемонстрировать то направление, которое заложило развитие гераклитовской эпистемологической проблематики). Насколько адекватно отображение действительности органами чувств? И вообще, насколько можно доверять не только чувствам, но и разуму, — этим вопросом задавался, в частности, Ксенофан, — если опыт милетской школы уже показал, что единой точки зрения на первоначало нельзя выработать, полагаясь только на чувственный опыт и дедуктивный вывод. Такова в общих чертах гносеологическая ситуация в ионийской философии, в рамках которой формулируются гносеологические положения Гераклита.

Концепции досократиков, в том числе и проблема начала, как они понимаются историками философии, чаще всего вписаны в контекст онтологической проблематики. В целом такой подход, разумеется, правилен, но возможен и другой принцип рассмотрения досократических учений. В качестве отправной точки для становления онтологической и гносеологической проблематики в досократической философии мы посчитали целесообразным взять следующее утверждение: если надлежит построить онтологию, то в качестве исходного мы должны

принять тезис о познаваемости мира, в противном случае ничего об этом мире мы сказать не сможем, тем более задать какую бы то ни было его структуру. Вместе с тем чувственно воспринимаемый мир предельно изменчив, что формирует двоякий ответ на эту ситуацию. С одной стороны, это принципиальный отказ от познания и занятие позиции агностицизма. С другой стороны, это установка на то, что нечто неизменное в мире все-таки есть, и, по-видимому, в первую очередь — это мышление познающего субъекта, причем, полагаясь на это мышление или на определенные мыслительные процедуры, можно отыскать нечто неизменное, пусть даже умопостигаемое, на которое можно положиться в качестве отправной точки для познания, своего рода критерия, вполне полагаясь на свидетельство Секста Эмпирика, о том, что именно логос в его значении разума, суждения задается в качестве критерия для познания истины в учении Гераклита.

Иными словами, за явными и изменяющимися чувственными данными стоит нечто неявное и неизменное, умопостигаемое. Тем самым возникает такое требование для введения процедуры познания, которое сразу переводит нас в область гносеологии, поскольку мир или чувственные данные о мире ставятся в соответствие познавательным способностям субъекта. Это требование и будет отражать основные принципы поиска, *дидзесиса*, как они реализованы в гераклитовской гносеологии: поиск или исследование объяснительного принципа имеет своей целью достижение скрытых на уровне чувственного восприятия структур, причем эти скрытые структуры в каком-то смысле уже известны, поскольку интуитивно человек разумом или посредством интуиции способен усматривать их в явном, в свидетельствах чувств, в феноменальном, и таким образом феноменальное становится своего рода знаками, которые ведут от явного (непосредственно данного) к скрытому, но требующему выявления, и это выявление реализуется посредством определенных познавательных способностей. Такова принципиальная схема гераклитовской эпистемологии, какой она нам представляется и в соответствии с этой схемой структурируется и наше исследование принципов *дидзесиса*.

В целом, наше видение принципов эпистемологии у Гераклита согласуется с порядком ее представления в уже ставших хрестоматийными концепциях М. Марковича<sup>1</sup> и Э. Хасси<sup>2</sup>. В частности, М. Маркович

---

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*.

<sup>2</sup> Hussey E. *Heraclitus* // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1999; Hussey E. *Epistemology and meaning in Heraclitus* // Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 33–60.

не ставил перед собой отдельной задачи реконструкции эпистемологии Гераклита, заинтересованный прежде всего в реконструкции структуры сочинения и учения Эфесца в целом. Но эта задача и собственное видение структуры произведения Гераклита Марковичем обусловили альтернативное Дильсу-Кранцу расположение сохранившихся фрагментов текста. Все фрагменты Маркович разбивает на три больших группы: «доктрина логоса», «доктрина огня», «этика, политика и остальное», причем в первую группу *логос*-фрагментов однозначно отнесены все те фрагменты (50 из 125), которые имеют гносеологический смысл или контекст, т. е. даже те фрагменты, в которых сам *логос* непосредственно не упоминается, но где обсуждаются принципы восприятия, принципы структурирования чувственных данных, специфика понимания знания и т. п. Именно в силу такой, гносеологически-ориентированной структуры этого собрания фрагментов мы опираемся на это издание.

Тот порядок реконструкции, к которому мы прибегнем, мы называем гносеоцентрическим, подразумевая под этим, что гносеология будет являться исходной для понимания учения Гераклита, а в самом учении имеется указание на недостаточность только онтологических средств описания мира, поскольку неясны основания познания изменяющегося мира и возведения онтологической иерархии сущего. Такая схема ни в коем случае не предполагает отказа от онтологии как таковой. Более того, для исходного тезиса о познаваемости мира в такой схеме необходимо задать и «нулевой» уровень: чтобы быть познаваемым, нечто уже должно существовать, и оно, в свою очередь, также познаваемо. А именно так формулировалось нами одно из требований *дидзесиса* — чтобы осуществлять поиск или исследование, мы уже должны знать то, что мы ищем. Такое, на первый взгляд, незначительное смещение акцентов с онтологических задач на гносеологические позволяет более полно представить структуру гераклитовского учения и подчеркнуть те моменты, которые либо вообще выпадали из поля зрения исследователей, либо были упомянуты мимоходом, хотя значимость их для реконструкции общего учения Гераклита, как нам представляется, велика.

Возвращаясь к видению эпистемологии Гераклита у Э. Хасси, можно сказать, что он в двух своих известных статьях представил своего рода резюме того, как следует понимать философию Гераклита вообще и его эпистемологию в частности<sup>1</sup>. Эпистемологическая программа Гераклита, какой ее представил Хасси, является результатом своего рода консенсуса, принятого в современной истории философии. Суммируя

---

<sup>1</sup> Hussey E. Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy; Hussey E. Epistemology and meaning in Heraclitus // Language and Logos. P. 33–60.

эпистемологические реконструкции учения, Хасси прежде всего ставит акцент на глубоком интересе Гераклита к проблеме знания, подчеркивая, что при этом философ не признает обыкновенный здравый смысл, популярные и традиционные верования, традиционную греческую религию, авторитеты (как традиционные — Гомер и Гесиод, так и недавно заявившие о себе — Архилох, Ксенофан, Гекатей, Пифагор) в качестве способов получения знания<sup>1</sup>. Вместо этого Гераклит для получения знания в первую очередь апеллирует к органам чувств, но полагает, что одних чувств еще недостаточно, необходима их интерпретация, которая зависит от языка, на котором выражена собранная чувствами информация<sup>2</sup>. При этом подчеркивается, что видимых разногласий у Гераклита с милетцами нет, поскольку никто из них не назван по имени<sup>3</sup>. В целом, эта схема вполне универсальна, разночтения возникают, разумеется, на уровне деталей — насколько, исходя из различных толкований фрагментов и их контекстов, можно доверять чувственным данным, что за «язык» имеется в виду — вербальная способность вообще или противопоставленные греческому варварские языки, в чем состоит интерпретация, с какими философскими системами имеются или нет разногласия и т. п. Свою версию реконструкции мы представим в нижеследующих параграфах.

Здесь важно подчеркнуть, что главная проблема гераклитовской эпистемологии для нас — это новый метод или философский принцип познания, реализуемый как поиск, причем поиск, прежде всего, наилучшего объяснения, причем не столько принципов существования мира, сколько принципов познания мира. В этом поиске в качестве основания для установления способа или процедуры познания принимаются понятия «явное и неявное» (φανερὸς и ἄφανής), в то же время они являются исходными для представления о делении бытия на умпостижимый и чувственно воспринимаемый уровни. Поскольку данная проблема «явного и неявного» и связанное с ней проблемное поле являются исходной точкой для развертывания эпистемологического учения Гераклита и принципов его философского метода, *дидзесиса*, то нам представляется необходимым более четко сформулировать саму проблему, какой мы ее можем реконструировать для гераклитовской эпистемологии.

В первую очередь мы будем исходить из содержания понятий «явное» (φανερὸς) и «неявное» (ἄφανής). Под *явным* применительно

---

<sup>1</sup> Hussey E. Epistemology and meaning in Heraclitus // Language and Logos. P. 33–34.

<sup>2</sup> Hussey E. Op. cit. P. 34.

<sup>3</sup> Ibid.

к учению Гераклита следует понимать то, что человек воспринимает непосредственно: это данные «обычного» чувственного опыта («видимое», «слышимое», «восприятие вообще», «узнавание», а в досократовской терминологии сюда же мы отнесем и «вещи», или «то, что есть» (τὰ ὄντα, τὸ ὄν), существующее, иными словами все многообразие мира, выраженное в чувственном опыте (само слово φαῖνός указывает на близость с понятием *феноменального*). Кроме того, к явному можно отнести также и то, что непосредственно (без какой-либо процедуры вывода и т. п.) воспринимается с помощью ума («умозрительное»), как непосредственно данное уму. В свою очередь, к разряду *неявного* относится то, что человеку не дано непосредственно; таковым может быть любое новое знание, получаемое на основании явного, но не очевидное само по себе (т. е. требующее какой-либо процедуры обоснования, объяснения), а также некоторый «необычный», например мистический, опыт. Важно то, что чувственные данные в принципе не могут быть *неявными*, — чувства могут нести обманчивую информацию, но понять, что данный факт восприятия истинный или ложный, можно только на основании рефлексии над тем или иным фактом восприятия, в результате чего он *приобретает* характер истинного или ложного, но сам по себе на момент восприятия таковым не является. До этой процедуры любой факт восприятия остается «голым», непосредственно данным фактом, а потому явным. Таким образом, можно сделать вывод, что явное может быть и чувственно данным и умопостигаемым, к неявному же относится только то, что имеет дело с умопостигаемым, с мыслительными процедурами. В любом случае, независимо от того, собираемся ли мы описать это неявное само по себе (пусть даже это будут мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и тем самым перевести его в явное (если угодно, добавив понятие *явного второго порядка*), неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических процедур и т. п.

В целом, можно выделить *два способа понимания неявного*: то, что находится за пределами явлений чувственного мира и доступно только мышлению или логическим процедурам (1), и то, что невозможно определить с помощью рациональных критериев, и тем самым, доступное только посредством интуитивного, иррационального или мистического познания (2). Часто в современном понимании, равно как и в доксографии, вопрос *неявного* органически связан с мистической, иррациональной областью, в силу привычки или сложившейся традиции. Но не так для Гераклита, поскольку, как мы подчеркивали, развитие проблематики в раннегреческой философии шло в сугубо рациональном русле, и *неяв-*

ное, или, скорее, представления о неявном, поскольку они существуют, существуют благодаря аналитическим средствам и способности познания через вывод. Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся.

Данные условия понимания проблематики явного и неявного отражают принцип рациональной философской концепции, к какой мы относим учение Гераклита. На этом основании мы можем признать, что, несмотря на то что существует нечто *неявное*, тем не менее, оно не относится к разряду непередаваемого и неописываемого опыта (например, мистического), а мистический опыт, даже если он фиксируется, значимости для познания при таких условиях не имеет. Заметим, что такое положение отнюдь не исключает возможности мистического опыта, но лишь отказывает ему быть самостоятельным, независимым видом знания: поскольку знанием в такой рационалистической философской концепции будет не сам мистический опыт, а процесс или результат его *объяснения*, этот опыт теряет смысл именно как самостоятельный и независимый источник знания. Кроме того, даже если вся полнота существующего невыразима обычными способами, следует указать тот способ или метод выражения и объяснения, который преодолет это затруднение, и тем самым отбрасывается всякая возможность агностицизма. Так мы выходим на двоякое понимание знания: одно достижимо без приложения активных познавательных и рациональных усилий, данное непосредственно (примеры изречений Гераклита для такого случая: «кикеон расслаивается», «морская вода негодна для питья», «собаки лают на чужих», «всякая тварь бичом пасется», то, что можно отнести к разряду повседневного опыта, и такое знание не подвергается сомнению либо в силу его самоочевидности, либо традиционности), другое — знание выводимое, например знание о Боге или начале.

Приведем конкретный пример. Хорошо известен фрагмент Гераклита, за который он отчасти навлек на свои высказывания критику как диких и высокомерных: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (16 Mch)<sup>1</sup>. Если рассмотреть этот фрагмент исходя из установок на различение *явного* и *неявного*, то мы увидим, что язвительный выпад Гераклита не поверхностен, а имеет под собой определенные методологические основания. Обратимся только к одной фигуре, недовольство которой высказывает Гераклит — к Ксенофану. Известна позиция Ксенофана в отношении познания. Он, как полагают некоторые интерпретаторы, первым из философов выдвинул тезис о непознаваемости мира. Имеется фрагмент, приводимый Секстом Эмпириком и Плутархом (B 34 DK):

---

<sup>1</sup> ФРГФ.

И в самом деле, никто из людей и никогда  
Не познает ясную и определенную истину  
о богах и таких вещах, поскольку я говорю относительно всех вещей.  
Даже если кто и преуспеет наиболее  
в высказывании о том, что произошло,  
все же сам он не знает; но обо всем можно представить только мнение<sup>1</sup>.

Речь, по всей видимости, идет не об отсутствии истины как таковой и непознаваемости мира, а только об отсутствии адекватных познавательных средств<sup>2</sup>. В частности, Псевдо-Плутарх в «Строматах» сообщает, что Ксенофан полагает, что «ощущения лживы, а заодно с ними дискредитирует и самый разум (λόγος)» (А 32 DK)<sup>3</sup>. Можно заключить далее, что ни с помощью разума, ни с помощью ощущений истина не сможет быть достигнута. И именно с этим спорит Гераклит, указывая на то, что у него есть возможность объяснять слова и вещи по их природе, объяснять такими, как они есть. Иными словами, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания (но не к сенсуалистам), разница лишь в том, что на основании «многознания» составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира с необходимостью представляются скрытыми — и именно в том, что Ксенофан не допускал познание этого скрытого пласта реальности физического мира, заключалась его несостоятельность.

На основании сказанного можно реконструировать возможное решение этой гносеологической проблемы, предлагаемое Гераклитом: исходя из наглядной или непосредственной очевидности, из того, что формируется в результате чувственного познания, с учетом также того, что принимается за истину субъективно, без доказательств, можно перейти к формированию мнения, которое посредством обоснования переходит в доказанное, или в разряд знания и становится логически очевидным, т. е. есть понимается как знание в процессе его получения. При этом мнение становится знанием или знанием в процессе становления, и, наконец, имеется собственно умопостигаемое, но оно также должно пройти определенную процедуру обоснования и рационализации, как знание в процессе его подтверждения. Таким образом, становится очевидным, что получение знания как процедура *выявления скрытого*

---

<sup>1</sup> Перевод фрагмента цитируется по изданию: *Leshner J. H. Early interest in knowledge // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1999. С. 229.*

<sup>2</sup> Заметим, кстати, что речь идет даже не о познании феноменов физического мира, а познании богов и вещей, им подобных.

<sup>3</sup> ФРГФ. С. 173.



содержания фактически должна пониматься как поиск, исследование, как путь ума (поскольку *неявное*, как мы говорили, имеет отношение только к ментальным способностям) к тому, что и так очевидно — к явному, но которое пока пребывает в скрытом состоянии, к тому, что утрачено, но станет истинным, «незабвенным».

Многие исследователи полагают, что в действительности Гераклит объясняет мир посредством некоторой латентной структуры, роль которой играет у него (или скорее у его интерпретаторов) либо *гармония*, либо *мера*. Но такое объяснение (тем более ориентированное на онтологическое содержание) в действительности мало что дает и влечет за собой ряд известных затруднений (например, координирование значений огня и логоса в рамках концепции «огнелогоса»<sup>1</sup>, или

---

<sup>1</sup> Об «огнелогосе», т. е. концепции тождества логоса и огня в разделе гераклитовской психологии говорит А. Н. Чанышев в книге «Курс лекций по древней философии». М.: Изд-во «Высшая школа», 1981. С. 135, а вообще это понятие давно стало общим местом в отечественных представлениях о раннегреческой философии, особенно это касается учебной литературы и учебных программ. Традиционная историко-философская реконструкция отвечает на вопрос о начале Гераклита (вслед за Аристотелем) однозначно — это огонь. Здесь мы на конкретном примере сталкиваемся с тем затруднением, которое следует из дихотомической схемы начал раннегреческой философии Аристотеля, которую мы рассматривали в первом параграфе настоящей главы. Такая точка зрения вызывает затруднения, например, при соотношении огня как начала и логоса, чье место в философии Гераклита значимо, в гносеологической картине реконструируемо, но в онтологической иерархии при таком подходе его определить затруднительно, тем более что по исходной установке Аристотеля, начало у Гераклита должно быть материально, а *логос* у него обладает определенными характеристиками, приписываемыми началу, но не является материальным. Тогда все попытки свести *логос* к началу или, скорее, к материальному началу, ведут к искусственным схемам. Сам Аристотель, как известно, признает четыре первых причины или начала, первые же философы, по его словам, признавали «одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются... Это они считают элементом и началом вещей» (*Met.* А 983b7–11). Но при этом сам же и замечает, что при такой общей тенденции ранние философы не оставляли поиск иных причин, поскольку материальная причина как единственная причина не объясняла причину изменения — возникновения и уничтожения — а говорила только о материальном субстрате, в который и из которого это происходит. Искать такую причину — значит искать, откуда начало движения, и никто из древних, за исключением Парменида такой причины не усмотрел (*Met.* А984a984b1–4). Т. е. признавая саму возможность поиска досократиками иных причин помимо материальных, Аристотель видит такую возможность только *исторически*, как характеризующую все направление древней философии в целом, но отрицает ее для каждого конкретного философа. При этом о Гераклите в отношении начала он отзывается весьма скудно, а именно, что «Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса — огонь» (*Met.* А 984a7–8) принимали за начало. Либо вскользь упоминает концепции, отказываясь называть философа по имени. Как, например, рассуждая о количестве начал, Аристотель явно указывает, что не могут быть начала бесконечны по числу, как не может быть и одного начала. Даже если физики и принимали одно начало, единое, тем не менее, они

обоснование теории потока. С такой точкой зрения мы не согласны, и в настоящей работе следовать ей не будем.

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

## **§ 2. Явное (φανερός) и скрытое (ἀφανής) как принципы исследования (δίζησις) сути вещей**

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

Излагая свою реконструкцию учения Гераклита, Э. Хасси пишет, что все важные сообщения приходят человеку в виде загадок, и «подлинная реальность вещей должна быть скрытой, не может быть системы или фиксированных правил для ее открытия... Нахождение «латентной структуры», «природы» вещей есть решение загадки»<sup>1</sup>. Это решение приобретает посредством *логоса*, который, по мнению Хасси, выражает рациональность и разум, и тогда путь Гераклита — единственно рациональный, а ключом, открывающим загадки, искомой «латентной структурой», является структурный образец, называемый «единство-в-противоположностях», позволяющий рассматривать «все вещи как одно»<sup>2</sup>.

---

оформляли его противоположностями (*Phis. A 189b 5–189b 15*), например избытком и недостатком — это явно гераклитовские термины для огня и его обращений. Таким образом, поиск начал Аристотелем согласно его собственной концепции ведет к тому, что последующие поколения интерпретаторов все более значимые концепции в учениях также пытаются свести к началам, что и ведет, на наш взгляд, к затруднениям.

<sup>1</sup> Hussey E. Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. P. 91.

<sup>2</sup> Hussey E. Op. cit. P. 92–93.

Мы не можем согласиться с Хасси во всем. Да, именно скрытая, латентная структура вещей позволяет решить загадки мира, но, на наш взгляд, система, которая позволяет это сделать, принцип, которому должно следовать при исследовании вещей, у Гераклита имеется, и это отнюдь не «тождество противоположностей» или «гармония», которые при таком подходе скорее выглядят как *deus ex machina*, как неожиданная апелляция к онтологическому срезу, а не эпистемический рациональный довод.

Прежде всего, попробуем разобраться, каким образом Гераклит подходил к решению этих вопросов, обратившись непосредственно к анализу его фрагментов. Итак, согласно Гераклиту, «природа любит скрываться» (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) (8 Mch), и помимо очевидных, непосредственно данных вещей есть еще и некоторые скрытые формы существования, которые, тем не менее, люди (а лучше сказать, некоторые люди) способны *выявлять* с помощью тех или иных способов, тем самым эти формы существования становятся *явными, очевидными* и доступными для всеобщего познания.

О том, что для Гераклита действительно было важным разделение составляющих универсума на явное и скрытое, свидетельствует ряд фрагментов. Буквально понятия «явного» и «неявного», принадлежащие самому Гераклиту, мы находим в отрывке 9 Mch, где Ипполит сообщает: «О том же, что [Всеобщий Отец] сокрыт, незрим, неведом людям, он говорит так: “Тайная гармония лучше явной” (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων). Он одобряет и предпочитает познаваемости непознаваемость и незримость Его силы [следует фр. 5 Mch / 55 DK]»<sup>1</sup>. Далее тот же Ипполит говорит: «Гераклит ценит явное наравне с тайным, исходя из того, что явное и тайное образуют некое единство. Так, он говорит: “Тайная гармония лучше явной”». Из оригинала «οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὥς ἐν τι το ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον· ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων» хорошо видно, что лексика Ипполита и Гераклита в выражении явного, очевидного расходится: для Гераклита «явное» — это φανερός, а для Ипполита — ἐμφανής. Плутарх и Плотин, цитирующие этот же фрагмент Гераклита, также упоминают φανερός в качестве явного, а вот уже Прокл следует лексике Ипполита. Упомянутый выше фрагмент 5 Mch, следующий далее по тексту Ипполита<sup>2</sup>, таков: «О том же, что [Всеобщий Отец] зрим и не сокрыт для людей, он го-

<sup>1</sup> Текст цитируется по ФРГФ.

<sup>2</sup> Там же.

ворит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю”, т. е. зримое незримому [следует фр. 21/56 DK]», и этот фрагмент весьма показателен. В нем упоминание о явном и неявном (зримом и незримом в приводимом переводе) принадлежит непосредственно Ипполиту и в тело собственного изречения Гераклита не входит, поэтому в тексте мы снова находим ἐμφανής.

Разумеется, можно предположить, что Ипполит, руководствуясь соображениями красоты слога, просто не хотел повторять дважды одно и то же слово, но это не исключает и проблемы, а что же именно мы анализируем: оригинальную мысль самого Гераклита или позднюю версию доксографических размышлений? С одной стороны, мы видим, что понятия доксографа и Гераклита расходятся, но, зная насколько христианизирован контекст этого фрагмента в передаче Ипполита, можно представить, насколько он может исказить понимание оригинала<sup>1</sup>. В этом случае правомерен вопрос, не являются ли «явное и неявное» Ипполита всего лишь парафразом известного библейского противопоставления (кстати, имеющего выраженный религиозный контекст), наиболее ярко отраженного в новозаветном «нет ничего тайного, что не сделалось бы явным»<sup>2</sup> и не имеющего отношения к Гераклиту? Более того, близок к библейскому варианту этого выражения, как кажется, Климент Александрийский (47 (с) Mch), который употребляет его вне смысловых, и, как видим, буквальных, пересечений с Гераклитом, но коннотации с библейским содержанием возникают благодаря переводу: «Значит, верно сказал Гераклит: “Люди — боги, боги — люди. Ибо логос один и тот же”. Тайное явно [= смысл этого таинственного изречения очевиден] (μυστήριον ἐμφανές): Бог в человеке, и человек — Бог...»<sup>3</sup>. Если перевести μυστήριον ἐμφανές как «таинственное очевидно», пересечения гераклитовского содержания с библейским элиминируются.

Выше мы уже упоминали, что для доксографии, как и для современной мысли неявное представляется чем-то мистическим, неподдающимся пониманию рациональными средствами. Этот момент как раз хорошо виден в данном тексте Климента: говоря о тайном и подразумевая неявное

---

<sup>1</sup> Мы считаем, что анализируемый фрагмент в тексте доксографа включен в данном случае в христианский контекст, но в ряде других случаев этот контекст может быть и стоическим, что не меняет в целом проблемы реконструкции содержания раннегреческих фрагментов из доксографического контекста.

<sup>2</sup> οὐ γὰρ ἔστιν κρυπτόν ἐάν μὴ ἴνα φανερωθῇ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν (Мар., 4.22, ср. Лук. 8.17; Мат. 10.26). Как видим, греческий текст Евангелия от Марка вполне соотносится с фрагментами Гераклита.

<sup>3</sup> Перевод фрагмента цитируется по ФРГФ.

как противоположное для ἐμφάνες, он использует слово μυστήριον<sup>1</sup>, тем самым подчеркивая его рациональную непостижимость. Дело в том, что действительно, пожалуй, не всякое явное можно перевести в неявное. В древнегреческом языке существует множество слов, отражающих разнообразные оттенки неявного — ἄδηλον (неизвестный, неведомый, таинственный, смутный), μυστικός (известный только посвященным), λαθάνω (незаметный, забытый, обойденный молчанием), κρυπτός (секретный, затаенный), μυστήριον (тайна, секрет, мистерия) и пр. Для части этих слов значение «сокрытое» таково, что оно может стать явным. Например, ἄδηλον подразумевает свой обязательный перевод в δῆλον (то, что ясно, очевидно), λαθάνω подразумевает то, что может быть упущено, на что может быть просто не обратили внимания или забыли, но при определенной настойчивости, внимательности, оно также станет явным. А вот для другой части слов «сокрытое» никогда не станет явным, например в случае с μυστήριον или μυστικός. Подчеркнем здесь, что в контексте фрагментов Гераклита используется связка φανερός — ἄφανές, то есть имеется в виду такое неявное, которое принципиально может стать очевидным, а для Климента это отнюдь не так, он использует такое значение «неявного», которое подразумевает сохранение таинственности и невозможность его перевода в абсолютно явную сферу, его рациональной процедурой не сделать очевидным<sup>2</sup>.

Попробуем привести несколько аргументов в пользу того, что понятия «явного» и «неявного» и связанный с ними смысловой контекст принадлежит все-таки Гераклиту. Во-первых, на различие явного и неявного, как того, что дано непосредственно органам чувств (в частности, зрению), и того, что им не доступно, в тексте Гераклита указывает не только определенная терминология (φανερός — ἄφανές), но и ряд иных фрагментов, своим смысловым содержанием выражающих ту же идею. Во-первых, это вышеупомянутый фрагмент 8 Mch: «Природа любит прятаться», указывающий на неявный характер некоторых природных явлений. Причем, с привлечением комментария Филона Александрийского, эта идея становится наиболее очевидной: «По-моему, — пишет Филон, — колодец — символ науки, ибо природа ее не на поверхности, а в глубине и не лежит у всех на виду, а любит

---

<sup>1</sup> Обратим внимание, что μυστήριον ἐμφάνες здесь — это собственные соображения Климента, созвучные для него с некоторой мыслью Гераклита, а не цитата из самого Гераклита.

<sup>2</sup> Помимо прочего этот момент хорошо иллюстрирует еще одну специфическую деталь в отношении фрагментов раннегреческих текстов: он показывает, насколько доксографические тексты, даже, казалось бы, при соблюдении аккуратного цитирования могут увести в сторону от исходного смысла передаваемого фрагмента.

прятаться где-то в незримом месте» (οὐδ' ἐν φανερώι πρόκειται, ἀλλ' ἐν ἄφανει που κρύτεσθαι φιλεῖ)<sup>1</sup>.

Во-вторых, фрагмент 11 Mch, рассматриваемый нами раньше в контексте *дидзесиса*: «Если не ждешь неожиданного, то и не отыщешь (οὐκ ἐξευρήσει) его: непостижимое (ἀνεξερεύνητον) есть [оно] и апорийное (т. е. непроходимое)», в отношении поиска явного и неявного получает дополнительные коннотации. Речь в нем также идет о природе *неявного*, которое открывается только тому, кто нацелен на его отыскание. Для Гераклита важным обстоятельством оказывается дойти до явного состояния φύσις, когда конечной целью философа будет перевод из скрытого состояния в явное, достижение не-сокрытого (ἀλήθεια)<sup>2</sup>. Это достижение явного, несокрытого очевидно связано с поиском или разысканием, как это следует из фрагмента, используется как указание на новый тип мышления. Этот тип мышления, считаем мы, характеризующий философов, противопоставлен многознанию (πολυμαθίη) (16 Mch), которое отражает знания энциклопедистов, не претендующих на поиск общего в вещах, а только на инвентаризацию и перечисление<sup>3</sup>. Мы говорили, что *дидзесис* — это особый (философский) способ поиска, исследования, который контрастирует с многознанием, приобретаемым посредством *хэвресиса*, знания энциклопедистов, обращенного на простое перечисление объектов и не претендующего на поиск общего в уже известных вещах. Иными словами, то, что мы найдем непосредственно, например данное органам чувств, не будет подлинным знанием: мы только откроем нечто, но не узнаем, поскольку не исследуем его суть. Гераклит полагает, что подлинное знание о вещах, достигнутое через *дидзесис*, может быть выражено только через речь (*логос*). Тогда речь

<sup>1</sup> 8 (a<sup>2</sup>) Mch. ФРГФ.

<sup>2</sup> Близок этой проблематике был и Парменид. Нам кажется, что если несколько прокомментировать позицию Парменида на этот счет, то будет понятнее, что мы имеем в виду, говоря о Гераклите. В досократической философии понятия φύσις и ἀλήθεια понимаются как конечная цель поиска философов. А. Мурелатос в своей реконструкции учения Парменида полагает, что для доктрины Парменида предпочтительней второе слово. Философия Парменида — это «когнитивный квест», говорит он (Mourelatos, Route. P. 67–70), и потому он нацелен на разыскание ἀλήθεια, а не φύσις, которая была целью предшествующей философии. Этот вывод делается на основании анализа этимологии слова: «α (отрицание) + λεθ + суффикс существительного: отрицание положения или состояния λανθάνειν, «избегать объявления, обнаружения» (Mourelatos Mourelatos, Route. P. 64), т. е. не-сокрытое. Это означает, что путь Парменида — это путь от «ближайшей, но «сокрытой» к трансцендентной, но «несокрытой» идентичности вещей» (Mourelatos, Route. P. 67). Эти рассуждения, на наш взгляд, в том же отношении применимы и к учению Гераклита.

<sup>3</sup> Подробнее о месте «многознания» в эпистемологическом учении Гераклита см. далее.

как средство выражения знания об истине или о подлинно существе сама становится объективно истинной. Вслед за Гераклитом, эту мысль подхватит Парменид и, подводя своеобразный итог, формулирует ее следующим образом: достичь подлинного содержания мира возможно только посредством доказательства, демонстрации не столько в пространстве мышления (поскольку первейшая мыслительная способность, νόος, схватывает истину мгновенно, без доказательств), сколько в пространстве речи.

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

Ранее в контексте интерпретаций знаков мы обсуждали пассаж из Геродота (Hdt. VII, 139–143), повествующий о том, что накануне войны с персами афиняне обратились к оракулу и получили совет опираться на деревянные стены. Но этот пассаж содержит и любопытное указание на поиск, исследование: «Много разных мнений было высказано теми, кто искал [значение] оракула» (γνώμαι καὶ ἄλλαι πολλὰ ἐγίνοντο διζήμενων τὸ μαντήιον) (Hdt. VII, 142). В русском переводе Г. А. Страпановского ускользает момент исследования и поиска верного среди множества предложенных вариантов: «Афиняне старались разгадать смысл изречения, и по этому поводу, между прочим, высказывались главным образом два таких противоположных мнения...»<sup>1</sup>. Очевидно, что в этом пассаже значение διζήμενων не *вопросать* оракул и не *искать его*, поскольку послы уже побывали у оракула и уже получили ответ, и этот ответ представлен на суд граждан полиса. На этом этапе подчеркивается, что осуществляется именно поиск скрытых значений в стихе, содержание которого явно дано. У. Гатри видит в этом пассаже определенные пересечения с гераклитовским «Я исследовал (ἐδίζησάμην) себя» (15 Mch), полагая, что Гераклит говорит в этом

---

<sup>1</sup> Геродот. История в девяти книгах. Л.: Изд-во «Наука», Ленингр. отд-ние, 1972. Пер. и комм. Ф. Г. Мищенко (изданный в 1888 г.) остался нам не доступен.

фрагменте, что старался обнаружить свою собственную истинную природу<sup>1</sup>, подразумевая, видимо, что истинная природа самого себя скрыта, как и значение оракула, и чтобы отыскать ее, необходимо прибегать к «исследованию». В предыдущей главе мы разбирали этот фрагмент более подробно, и если интерпретировать слова Гатри именно таким образом, то не согласиться с ним невозможно. Но, как нам кажется, из этого тезиса Гатри, можно сделать и некоторые другие, дополнительные выводы. Можно допустить, конечно, что Гераклит полагал себя оракулом, тем, кто предлагает высказывания с явным звучанием, но скрытым содержанием. Но в таком случае, это противоречит фрагменту 1 Mch, в котором Гераклит призывает слушать не его самого, но некую речь, некий для всех универсальный, общий *логос*, но который обычно никто не слышит. Вероятно, Гераклит мог подразумевать здесь скрытое содержание речи оракула, но тогда он выступает уже не в роли самого оракула, а скорее пифии, которая только передает слова оракула. При этом становится непонятным поиск самого себя — несколько странное занятие для пифии или пророка, роль которых состоит в посредничестве, в передаче оракула, а не в его трактовке, а ведь Гераклит исследует не только природу, но и себя. В таком случае, Гераклит действительно больше схож не с пророком или оракулом, а с афинянами из геродотовского пассажа: с теми, кто, получив ответ оракула, всегда обладающий как поверхностным значением, так скрытым, вынужден предлагать множество вариантов толкований, из которых только один следует выбрать как истинный. Иными словами, только одно суждение из множества, один-единственный *логос* будет явным, т. е. таким, который отражает подлинное положение вещей, которое и требовалось отыскать. Тогда и поиск подлинного содержания мира осуществляется, согласно Гераклиту, аналогичным образом.

В связи с оценкой стиля Гераклита как оракульного любопытным оказывается еще один его фрагмент — 14 Mch:

Владыка, чье прорицалище в Дельфах,  
и не говорит, и не утаивает, а подает знаки<sup>1</sup>.

ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς  
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει

Этот фрагмент может служить дополнительным аргументом в пользу нашего тезиса о том, что, несмотря на некоторую «темность» геракли-

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



товского стиля, его нежелательно рассматривать как оракульный, и тем более не следует понимать как пророческое само учение Гераклита. Чтобы понять и проинтерпретировать содержание этого фрагмента, обратимся к комментарию М. Марковича<sup>2</sup>: «Сказанное представляется образом (метафорой); его импликация может быть следующей: “Поскольку Аполлон не высказывает всего (100%), и не скрывает всего (0%), но обнаруживает только часть истины (50%), постольку и Логос внутри вещей и не недоступен человеческому познанию (0%) и не самоочевиден (100%), но требует интеллектуальных усилий от человека”, т. е. *проницательность* (insight) или способность корректной *интерпретации* знаков передается от Логоса к чувствам... В случае с Аполлоном аллюзии к Логосу кажутся наиболее правдоподобными... чем “темный оракульный стиль Гераклита”, как обычно интерпретируют этот фрагмент». Мы полностью поддерживаем это справедливое высказывание М. Марковича и, несмотря на его ясность, снабдим некоторыми примечаниями.

Прежде всего, Маркович считает данное высказывание Гераклита не просто рассуждением о пророчествах, а метафорой, в которой за образом дельфийского владыки Аполлона фактически скрывается логос (напомним, что у Марковича этот фрагмент относится к разделу *логос-фрагментов*), и отношения между содержанием метафоры и того, что за ней стоит, Маркович фактически выстраивает как аналогию между действиями Аполлона, который, не высказывая и не утаивая всего, придерживается своего рода середины между этими крайностями, открывая истину только частично, и пониманием логоса, который хоть и внутри вещей, *скрыт*, но доступен, являясь при этом *явным*, но не самоочевидным, что заставляет ищущего этот логос тоже занять в каком-то смысле срединную позицию. Поиск в данном случае осуществляется таким образом, что он может пониматься как путь, и его характеристика совпадает с той, которую А. Мурелатос предлагает для парменидовского *дидзесиса* как пути от «ближайшей, но «сокрытой» к трансцендентной, но «несокрытой» идентичности вещей»<sup>2</sup>. Иными словами, то, что М. Маркович характеризует как «интеллектуальные усилия человека», в нашем понимании может быть истолковано как *дидзесис*, интеллектуальный или философский поиск истины (несокрытого). Более того, если для Марковича было важно подчеркнуть связь этого фрагмента с логосом в силу его исходных установок реконструк-

---

<sup>1</sup> Фрагмент цитируется по ФРГФ.

<sup>2</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 51.

<sup>2</sup> Mourelatos, *Route*. P. 64, 67–70.

ции, то мы, не ограниченные таким требованием, можем подобрать для метафоры дельфийского владыки и более прямой аналог, сведя ее собственно к *алетейе*, истине. При предложенной оценке *дидзесиса* в такой интерпретации фрагмента — как поиска среднего между крайностями (в данном случае негативной и позитивной) — напрашивается и его связь с аристотелевским эпистемическим или практическим *дзетесисом* как поиском среднего в практическом или эпистемическом силлогизме, но, на наш взгляд, эта связь все же весьма условна.

Гораздо более полезным и показательным оказывается здесь соотношение *дидзесиса* со знаками. Мы говорили, что одним из требований к осуществлению *дидзесиса* является интерпретация знаков, указывающих на искомое в процессе исследования. Вообще, отрывок 14 Mch — это единственный фрагмент Гераклита, в котором текстуально упоминаются знаки, а вернее, если следовать букве фрагмента — глагол  $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ , «подавать знаки», и если смотреть на буквальное чтение фрагмента, искомой связи между *дидзесисом* и знаками во фрагменте нет. Но если согласиться с интерпретацией Марковича и данными к ней нашими примечаниями, то увидеть ее можно. Собственно, когда Маркович комментирует этот фрагмент, то говоря об «интеллектуальных усилиях» со стороны человека по достижению логоса (в нашем уточняющем варианте — Истины), он фактически сводит их к «способности корректной интерпретации знаков», или к *insight*, что мы перевели как «проницательность», но вообще говоря, в гераклитовских англоязычных исследованиях под словом «инсайт», как правило, подразумевается понятие  $\nu\omicron\omicron\varsigma$ , которое ко времени акмэ Гераклита еще не утвердилось в значении «ум». Итак, «сухой остаток» нашей интерпретации фрагмента заключается в следующем: поиск скрытого осуществляется посредством интеллектуальных усилий, сводимых к корректной интерпретации знаков *нусом*.

Подтверждение того, что знаки непременно инициируют поиск, можно увидеть в цитировании этого фрагмента Ямвлихом (14 b Mch)<sup>1</sup>: «Как показывают сами дела, сам Дельфийский бог, не говорящий и не утаивающий, согласно Гераклиту, а знаками выражающий проорицания, побуждает слушателей оракулов к диалектическому исследованию...». Ямвлих не говорит здесь о *дзетесисе*, «диалектический поиск» у него выражается через  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \delta\iota\epsilon\pi\epsilon\upsilon\eta\nu\sigma\iota\nu$ . Это слово может быть переведено как «тщательно исследовать», восходит к слову  $\epsilon\pi\epsilon\upsilon\nu\acute{\alpha}\omega\ \epsilon\pi\epsilon\acute{\rho}\omega$  (выпытывать, выпрашивать и разузнавать, (рас)спрашивать) и фактически является синонимом для  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ . Если же

<sup>1</sup> ФРГФ.

пытаться соотнести значения слов  $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$  и  $\epsilon\acute{\rho}\epsilon\omega$  в рамках обыденной лексики, то первое сводится к значению «охоты», второе — к значению «разведки». В любом случае, независимо от того, что понимает здесь Ямвлих под диалектическим поиском, важно, что именно получаемые знаки заставляют человека искать. В любом случае, знаки, будь они даны оракулом или обнаружены в природе и природе вещей, выполняют здесь ту же функцию, которую выполняет и зететическая апория: и ментальное затруднение, и семантическая неясность, неважно как она выражена — «темностью», недосказанностью или апорийной неоднозначностью оракульских утверждений или просто смутностью, непрочитаемостью знака как такового, — оказывается необходимым элементом для начала поиска явных значений.

Если говорить о проблемном поле античной философии, то связь явного и неявного со знаками, вернее обнаружения неявного по знакам, в поздней античности приобретает характер значительной эпистемической проблемы, которая носит основополагающий характер для скептической философии. Собственно говоря, за формулировкой этой проблемы у скептиков можно увидеть и те варианты ее решения, которые предлагались в раннегреческой философии. Саму формулировку проблемы соотношения явного, неявного и знаков можно увидеть у Диогена Лаэртского в его свидетельствах о пирроновской философии. Оспаривая догматы всех философских школ, скептики в том числе опровергают и представления о поиске по знакам и понимание самого знака. Диоген пишет (Diog. Laert. XI, Пиррон, 96–97): «Знак, по их словам, не существует. В самом деле, если бы он существовал, он был бы или чувственным, или умопостигаемым. Но знак не может быть чувственным, ибо чувствительность есть общее свойство, а знак — отдельная вещь. Кроме того, чувственные вещи различаются по отличиям, а знаки — по отношениям. Однако знак — это и не умопостигаемая вещь, ибо всякая умопостигаемая вещь есть или явность явного, или неявность неявного, или неявность явного, или явность неявного, а знак не таков. Знак — это не явность явного, ибо явному не нужен знак; это не неявность неявного, ибо раскрываемое неявное стало бы явным; это не неявность явного, ибо, что дает чему-то возможность быть воспринятым, должно само быть явным; это не явность неявного, ибо знак, будучи относителен, должен восприниматься вместе с означаемым, а здесь это не так. Стало быть, ничто неясное постигнуто быть не может, потому что постигается оно, по обычному мнению, именно через знаки»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998.

Ценность этого свидетельства для наших целей заключается в фиксации в нем двух моментов, которые, на наш взгляд, отражают раннегреческую проблематику *дидзесиса*: во-первых, это тезис о том, что «неявное постигается именно через знаки», который здесь уже недвусмысленно относится к одному из традиционных философских догматов. Действительно, явному знак не нужен, но среди явного мы вполне способны различать знаки, которые указывают на нечто неявное. Во-вторых, тезис «раскрываемое неявное стало бы явным», хорошо отражающий, как нам думается, точку зрения Гераклита, и в данном свидетельстве указывающий именно на критику такого взгляда. Смысл поиска, исследования, в эпистемологии Гераклита как раз в том и состоит, чтобы неявное стало доступным, явным, тогда как скептики с этим положением согласиться не могут.

Таким образом, когда Гераклит говорит о преимуществе скрытой гармонии над явной (9 Mch), он не имеет в виду, что единственным ключом к решению загадок природы оказывается только скрытая гармония как тождество противоположностей, как считает, например, Э. Хасси, но с ним соглашаются многие другие исследователи. В рамках проблематики *дидзесиса* ключом для решения загадок или отправного момента поиска будут выступать *любые* знаки, способные указывать на нечто скрытое. Кроме того, любая латентная структура, будь то «скрытая гармония» или всякая другая, если она скрыта, также нуждается в выявлении, и постичь ее можно отнюдь не через тождество противоположностей, которое точно так же неявно, но через определенные знаки, которые бы на нее указывали. В таком случае ключом к поиску и познанию неявного должны выступать некие явные структуры, и сами исходные знаки поиска должны быть явными, непосредственно данными.

Итак, понятия «явное» и «скрытое» (φανέρως и ἄφανές) и проблематика, с ними связанная, являются важной составляющей теоретико-познавательного учения и *дидзесиса* Гераклита. На наш взгляд, позиция Гераклита в разделении явного и неявного существенно отличается от общеупотребительной лексики. Для Гераклита понятия «явное» и «неявное» не являются еще четкими философскими понятиями или составляющими философского аппарата, но в любом случае, это — попытка продвинуться в направлении его формулировки. Когда, например, собеседники Сократа на цепь доказательств или рассуждений при рассмотрении того или иного вопроса, соглашаясь, отвечают «ясно» или «очевидно», то, с одной стороны, это слова, относящиеся к общеупотребительной лексике без претензий на понятийный аппарат, но, с другой стороны, они произносятся именно в связке с доказатель-

ными положениями как способом перевода того, что было неявным, в явное, доказанное.

В предыдущем разделе мы показали, что проблема «явного-неявного» была поставлена Гераклитом; потом к этой проблеме неоднократно возвращались многие поколения античных философов, в том числе Платон и Секст Эмпирик. О последнем мы скажем ниже, здесь же хотим дать краткую и условную схему того, как эта проблема развивается Платоном. Проблема «явного-неявного» у Платона достаточно четко представлена, но в несколько ином, чем у Гераклита, терминологическом ключе. Платон говорит о зримом и незримом, что вполне последовательно отражает его построения онтологии мира идей как перехода от видимого глазами к умозрительному. Сразу отметим, что, несмотря на поиск решения одной и той же проблемы, оба философа решают различные гносеологические задачи и ведут разного рода поиск. Для Гераклита гносеологический проблемный срез преимущественно выстраивается вокруг вопроса «как мы познаем» или вокруг соотношения познания явного и неявного, процесса познания; для Платона более важным представляется вопрос «что такое знание» или «что мы познаем», т. е. он в большей степени сосредоточен на структуре знания.

Итак, Платон задает свой собственный терминологический контекст. В «Федоне» Платон устанавливает два вида сущего, зримое и безвидное ( $\delta\upsilon\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$ ,  $\tau\acute{o}\ \mu\grave{\epsilon}\nu\ \delta\omicron\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$ ,  $\tau\acute{o}\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\alpha}\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ), при этом безвидное и незримое всегда неизменно и постижимо только с помощью размышления ( $\tau\acute{\omega}\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega}$ ), а зримое непрерывно изменяется и его можно «ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-либо из чувств» (Plat. *Phaedo* 79 a и далее). Вместе с признанием значения всех чувственных восприятий наиболее значимая роль отводится именно зрению и тому, что доступно зрению, поскольку в системе Платона именно эта способность лежит в основании иерархизации разделов зримого и умопостигаемого (незримого) ( $\delta\omicron\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$  и  $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$  или  $\acute{\alpha}\delta\omicron\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$ ) (Plat. *Rep.* 509 d 4, 529 b 5; 509 d 6–510 b 9). Видно, что и Платон, конкретизируя понятия, в целом сохраняет смысл сказанного Гераклитом, разводя доступное и недоступное органам чувств. И Платон уже отчетливо представляет, что недоступное органам чувств познается не телом, а только душой, и когда «она ведет исследование сама по себе... мы называем это разумением» ( $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) (Plat. *Phaedo* 79 d).

Терминология «явного» и «неявного», характерная для Гераклита, у Платона встречается преимущественно в обыденном смысле, таком, как мы указали выше. Тем не менее, терминологический слой, аналогичный учению Гераклита, мы также можем зафиксировать у Платона.

В «Софисте» (Plat. *Soph.* 232 c1-c4) выдвигаются четыре возможных положения для спора. Это, во-первых, способность «спорить о божественных делах, скрытых от большинства» (περὶ τῶν θείων, ὅς' ἀφανῆ τοῖς πολλοῖς), во-вторых, это может быть спор «относительно земных, небесных и тому подобных очевидных явлений» (τί δ' ὅσα φανερά γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα), в-третьих, о возникновении и бытии, и, наконец, о законах и государстве. Как видим, половина из них непосредственно сводима к положениям Гераклита, с тем лишь исключением, что здесь о скрытом говорится в сугубо теологическом ключе, тогда как для Гераклита неважно, о каком виде неявного идет речь, он имеет в виду *любое неявное*.

### **§ 3. Соотношение чувственных и интеллектуальных способностей в осуществлении *дидзесиса***

Как мы сказали, *дидзесис* должен опираться на интеллектуальные усилия или способности корректной интерпретации явных знаков для достижения скрытого. Нами была предложена следующая формула понимания характерного для эпистемологии Гераклита метода философского поиска: *поиск скрытого осуществляется посредством интеллектуальных усилий, сводимых к корректной интерпретации знаков нусом*.

В целом, намереваясь реконструировать интеллектуальные способности в поиске Гераклита, мы будем делать это в рамках общей проблематики с аристотелевским практическим *дзетесисом*, основываясь на общем терминологическом сходстве в обеих программах. Но прежде чем рассматривать собственно интеллектуальные способности, мы должны решить ряд проблем, сопутствующих такой формулировке поиска, которую мы привели выше. Это, прежде всего, проблемы, вытекающие из сенсуалистских интерпретаций эпистемологии Гераклита и связанный с ними вопрос о возможности или какой-либо вообще значимой роли интеллектуальных усилий или способностей в его учении.

Итак, в учении Гераклита понятия φανερός и ἀφανές определяют своего рода фундамент для установления метода познания, являясь исходными для закладки оснований для деления бытия на умопостигаемый и чувственно воспринимаемый уровни. Имеются два возможных варианта перевода этих терминов на русский язык, на основании которых собственно и можно установить вероятные направления в подборе решений относительно определения способа познания у Гераклита либо как сенсуалистского, либо как интеллектуального.

В первом случае проблема познания характеризуется как познание «зримого — незримого». Такой перевод φανερός и ἄφανές, пожалуй, не будет являться буквальным, но он соответствует уровню чувственных ощущений, обозначенному во фрагменте 5 Mch (в передаче Ипполита и не без учета заданного им контекста), в переводе А. В. Лебедева который звучит так: «О том же, что [Всеобщий Отец] зрим (ὄρατός) и не сокрыт для людей, он говорит так: “Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю” (ὅσον ὅψις ἀκοή, μάθησις, τὰῦτα ἐγὼ προτιμῶ), т. е. зримое незримому»; там же: «Гераклит явные вещи ценит в равной мере с неявными, исходя из того, что явное и неявное образуют единство»<sup>1</sup>. Иными словами, то, о чем идет речь в этом фрагменте, может быть интерпретировано как то, что можно увидеть глазами или воспринять с помощью иных органов чувств, и то, что им не дано.

Итак, собственно гераклитовское высказывание в 5 Mch: «ὅσον ὅψις ἀκοή μάθησις, τὰῦτα ἐγὼ προτιμῶ» близко к оригиналу может быть переведено следующим образом: «видение, слушание, постижение — вот то, что я предпочитаю». Существуют также другие варианты перевода, когда в содержание фрагмента вносится сенсуалистский смысл. В частности, перевод, который предлагает Э. Хасси: «Все то, что можно изучить посредством видения, слышания, я ценю превыше всего»<sup>2</sup>. В данном случае Э. Хасси слово μάθησις переводит как глагол «изучить», и показывает, что это изучение происходит только благодаря чувствам видения и слышания. Попробуем разобраться, насколько возможно такое прочтение. Вообще, греческий текст фрагмента не дает никакой возможности построить перевод фрагмента именно таким образом, поскольку все три слова ὅψις ἀκοή μάθησις здесь — существительные в именительном падеже и артикли отсутствуют. Более того, понятие μάθησις употреблено здесь с суффиксом -σις, который, как мы говорили, является новым, появляющимся в греческом языке гомеровской эпохи, способом выражения, указывающим на область мысли и знания, действия и результата через отглагольные существительные. Поэтому, как и грамматическая форма ὅψις, которая выражает результат увиденного, так и μάθησις здесь — даже не само постижение, как процесс, а действие вместе с результатом этого постижения. Таким образом, перевод Э. Хасси оказывается несостоятельным, и как верно замечает по этому же поводу Я. Мансфельд, «предлагаемый перевод основан на *ignoratio elenchi*, что говорит о необходимости поиска любой ценой

<sup>1</sup> Цит. по ФРГФ.

<sup>2</sup> “All that can be learnt by seeing and hearing, this I value highest” (Hussey E. The Presocratics. London: Duckworth, 1972. P. 37).

теории чувственного восприятия у Гераклита»<sup>1</sup>. В другой работе Э. Хасси<sup>2</sup> также утверждает, ссылаясь на упомянутый 5 Mch и 7 Mch: «многого знатоками должны быть любомудрые мужи»<sup>3</sup>, что Гераклит призывает приступать к познанию через опыт и присоединяет себя к эмпирицизму Ксенофана и Гекатея, понимая в качестве первоочередного исследования «историю», и культивируя критицизм традиции и мифа. В целом, мы говорили, Хасси не отрицает рационализма Гераклита, но понимает его как интерпретацию «латентной структуры» — гармонии, через «единство-в-противоположностях», и подчеркивая значимость в познании исходного сенсуализма и эмпирицизма. По ряду пунктов свое несогласие с позицией Хасси мы обосновали в предыдущем параграфе, далее поясним, почему не можем согласиться с исходным сенсуализмом и эмпирицизмом в эпистемологии Гераклита.

Прежде всего, мы должны определить, какое же место занимают в учении о познании Гераклита опыт и чувственные восприятия, и можно ли вообще соотнести его учение с сенсуализмом. По всей видимости, корни представлений о гераклитовском сенсуализме<sup>4</sup> берут начало в двух платоновских диалогах, «Теэтете» и «Кратиле», где так или иначе речь заходит о знании, получаемом путем чувственных восприятий. Другой источник для приписывания Гераклиту «чистого сенсуализма» — уже упомянутый фрагмент 5 Mch.

Источником сенсуалистской теории знания Сократу представляется точка зрения Гераклита и его последователей, а вернее, приверженцев его «доктрины потока»: «Знание есть не что иное, как ощущение, и это совпадает с утверждениями тех, кто вслед за Гомером, Гераклитом и всем этим племенем полагает, будто все течет, словно река...» (Plat. *Theaet.* 160d5–8)<sup>5</sup>. Правда речь идет скорее о последователях Гераклита, разработавших теорию потока, но исходный тезис «все течет», т. е. мир и вещи в нем предельно текучи и изменчивы, принадлежит, как думает здесь Сократ, именно Эфесцу, и, соответственно, у него не возникает и вопроса, кто ответственен за всю сенсуалистскую про-

---

<sup>1</sup> Mansfeld J. Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? // *Phronesis*. 1999. Vol. 44. № 4. P. 337.

<sup>2</sup> Hussey E. Heraclitus // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. P. 89–90.

<sup>3</sup> ФРГФ.

<sup>4</sup> На том, что познание Гераклита опирается на чувственные данные (слух и зрение) настаивает также, например, К. Притцль (*Pritzl K. On the way to wisdom in Heraclitus* // *Phoenix*. 1985. Vol. 39. № 4. P. 303–316) и это, мы полагаем, спорная точка зрения.

<sup>5</sup> Здесь и далее текст диалога «Теэтет» цитируется по изданию: Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmus, А. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой. М.: Мысль, 1993.



грамму<sup>1</sup>. Единомышленником Платона по этому вопросу выступает Аристотель<sup>2</sup>. Теодор Гомперц, еще в начале прошлого века, анализируя упомянутые выше два платоновских диалога, полагал, что сенсуализм следует приписывать не столько Гераклиту, сколько нео-гераклитовцам, и предлагал следующий, весьма веский аргумент. С точки зрения Т. Гомперца, Сократ полагает, что «чувственное восприятие, которое переносит аффекты тела к душе, дается нам от рождения и далее», но он упускает тот факт, «что мы приобретаем только по степени способности к чтению и интерпретации чувственных восприятий», «знание тех главных категорий, с другой стороны, есть продукт длительных и трудных тренировок (сущность, единое, многое и др.)»<sup>3</sup>. Суть аргумента в том, что знание — это не столько чувственные данные, сколько научение и тренировки. Иными словами, одних чувственных восприятий мало, чтобы получить знания о вещах и об общем, и Сократ, обсуждая точку зрения гераклитовцев, не учел ее существенного отличия от собственно гераклитовской. Если суть сенсуализма выражает тезис «всякое ощущение истинно» и в получении знания следует опираться только на чувственные восприятия, т. к. именно они гарантируют достоверное

---

<sup>1</sup> Современные интерпретаторы Гераклита придерживаются разноплановых позиций, которые достаточно подробно освещены в статье *Graham D. W. Heraclitus' criticism of Ionian philosophy* // *OSAPh. Vol. 15. 1997. P. 1–50*.

Д. Грэхем обозначает несколько подходов к реконструкции учения Гераклита и дает им условные обозначения. Все эти позиции проистекают из критики или из согласия с пятью основными интерпретациями учения, существовавшими со времени античности: (1) огонь как архэ или материальная причина мира; (2) периодические эпизоды мирового воспламенения; (3) все есть поток; (4) тождество противоположностей; (5) нарушение закона противоречия (Op. cit. P. 1). В связи с критикой части или всего набора этих интерпретаций возникли новые современные интерпретации, из которых две можно соотнести с теорией потока. Первая, Грэхем называет ее «Гераклит — теоретик постоянства», или «Гераклит-С» ('C' от англ. *constancy* — «постоянство»). Центральным принципом этой интерпретации в том, что реальный вклад Гераклита в философские дебаты — в его понимании постоянства как изменения, происходящего все время. «Он может распознать реальность и универсальность изменения, но он подчеркивает реальность постоянства (этих изменений или за этими изменениями. — М. В.)» (Сторонники — Райнхардт, Кирк, Маркович) (Op. cit. P. 2–3). Вторая — «Гераклит — теоретик потока», или «Гераклит-F» (от англ. *flux* — поток). Суть ее в том, что центральная тема Гераклита — универсальные изменения; причем сторонники этой интерпретации, как правило, отбрасывают экстремальные кратковременные представления о потоке, т. е. что все вещи изменяются во всех отношениях, как не-гераклитовские (Властос, Барнс, Гатри, Джонс, Хасси) (Op. cit. P. 4–5). Таким образом, в рамках интерпретации «Гераклит-С» настаивать на сенсуализме невозможно, поскольку постоянство неважно, постоянство — это сути вещей за их текучестью, или постоянство текучести мира, требует не сенсуалистских средств для своего установления.

<sup>2</sup> Plato, *Crat.* 401 d, 402 a; *Theaet.* 152 d-e, 160 d, 179 d-e; Arist. *Met.* 987a32–34; *De Caelo* 298b25–33; *Top.* 104b21–22.

<sup>3</sup> *Gomperz T. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. L., 1914. Vol. III. P. 160.*

знание о мире, то тогда сам Гераклит радикально расходится со своими последователями, поскольку не признает истинным знание, полученное посредством органов чувств, — иначе бы статус явного в его системе признавался бы выше статуса неявного, и если чувства предоставляют истинную информацию о мире и вещах, тогда и поиск сути вещей, и выявление скрытого оказываются избыточными. Более того, не дают истинного представления о мире и эмпирические наработки («история» и «многознание»), а только знание, достигнутое и проверенное рациональными средствами. Ниже мы обоснуем свою позицию, снова вернувшись к рассмотрению 5 Mch.

Можно попробовать сохранить в этом фрагменте сенсуалистский контекст, поставив слово *αἰσθησις* в один ряд с чувственными восприятиями (к чему стремился Э. Хасси), если вслед за М. Марковичем истолковать его значение как восприятие, ощущение («perception»), схватывание, мнение («apprehension»), или чей-то личный опыт или переживание («experience»), т. е. используя все те значения, которые должны указывать на полноту, или весь спектр, чувственных восприятий, опуская здесь рассудочную область<sup>1</sup>. Но при подобной трактовке у нас возникает определенное затруднение. Своим высказыванием относительно фрагмента 5 Mch Ипполит ясно дает понять, что у Гераклита здесь речь идет не только о явном (данном органам чувств), но и о неявном, при этом вышеприведенная трактовка наличия неявного (того, что не дано на чувственном уровне) и способ его познания не учитывает. Более того, из такой интерпретации следует, что Гераклит предпочитает *только* чувственный опыт и тем самым примыкает к лагерю сенсуалистов. Тогда, при такой трактовке все то, что является ощущаемым и на основании чего формируется мнение, очевидно, познаваемо и, получается, что именно такой подход предпочтителен для Гераклита, как это следует из его собственных, приведенных слов во фрагменте. Но тогда ответ на вопрос, как познавать чувственно данное (такое, как *зримое*), очевиден, а вопрос, каковы способы познания *незримого*, того, что скрыто и недоступно органам чувств, остается открытым.

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

Именно в таком варианте перевода проблема познания может быть интерпретирована как собственно познание «явного и неявного». Мы

---

<sup>1</sup> М. Маркович при этом ссылается на аналогичное видение перевода у W. Nestle и Kirk-Raven (Marcovich, *Heraclitus*. P. 21). Свое более подробное понимание и варианты перевода мы представим ниже, в следующем параграфе.

исходим из того, что слово μάθησις буквально означает «узнавание», «обучение» или «акт познания и достижения знания»<sup>1</sup>, и разумеется, такой смысл сразу переводит нас из области чувственного восприятия в область рационального осмысления действительности. Более того, μάθησις семантически связана с математическим знанием и, тем самым, с умопостигаемым. Именно поэтому мы можем соотнести μάθησις с рационалистическими критериями в обработке чувственных данных, подразумевая конкретный способ формирования или получения знания и, тем самым, добавляя еще один способ познания, к упомянутому прежде непосредственному восприятию органами чувств. В этом случае фрагмент 5 Mch может быть проинтерпретирован следующим образом: «Что можно воспринимать чувствами и *обрабатывать* разумом, то я предпочитаю». В таком случае хорошо видно, что Гераклит специально оговаривает, что именно он предпочитает из имеющегося набора вариантов, и очевидно, должно быть то, от чего Гераклит отказывается. Осмелимся предположить, что при такой интерпретации этим может быть только религиозный опыт мистического откровения, или непосредственного (интуитивного) схватывания, иными словами, любой способ иррационального познания, который и представляется неприемлемым для Гераклита.

Чтобы двигаться дальше, мы должны определиться с тем, что же именно следует называть «явным» или «неявным». На наш взгляд, в рамках учения Гераклита можно реконструировать два типа явного или очевидного. Первый тип — это наглядное или непосредственное явное, очевидно, такое, с которым имеют дело органы чувств, то, что формируется в результате чувственного познания (здесь, на этом этапе, для нас пока не существенно различать знание и мнение). Второй тип явного связан со сферой ума, а именно — его ноэтическая способность, поскольку νόος обладает способностью недискурсивного, мгновенного получения знания. При этом мы можем указать на ценностную иерархию этих типов, и второй тип явного, как кажется, для Гераклита предпочтительней.

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

---

<sup>1</sup> См. статью «μάθη (μάθησις) в LSJ. P. 1072.

Сошлемся на определения явного и скрытого, как они даны у Секста Эмпирика, где они играют значительную роль в описании затруднений относительно критерия истины. Сам Секст активно использует понятия явного и скрытого, и явное (или явление) — ключевое понятие для понимания как пирронизма, так и скептицизма Секста. Несмотря на разницу в терминологии (δηλον — ἄδηλον), на наш взгляд, в том, что говорит Секст о явном и скрытом, можно усмотреть прямую дискуссию с позицией Гераклита, тем более что и одна, и другая концепции использует такой набор понятий, который подразумевает обязательный перевод скрытого в явное. Секст пишет: «...В вещах существует некое двойное различие, по которому одни вещи явны, а другие неявны (πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα) (явны те, которые сами собой являются объектом для чувственных восприятий и рассудка, а неявны те, которые невоспринимаемы на основании себя самих)» (Adv. Math. VIII, 141). Заметим, что для Секста явное, или явление, также не подразумевает сенсуалистской трактовки, поскольку к явному он относит наряду с чувственными восприятиями объекты мысли, разума, философские высказывания, например «не более» (πρὲς οὐ μᾶλλον) и др.<sup>1</sup> Такое двойное различие ведет «к апории в области очевидного» (Adv. Math. VIII, 142), поскольку «...невозможно уверенно говорить относительно явлений, что они таковы же по природе, каковыми они являются» (Adv. Math. VIII, 141–142). Если истина «не встречается прямо», то ее необходимо устанавливать на основании знака и доказательства, но если вещи двойственны, и более того, различие имеется и в неявном, то нет уверенности и в том, что такое знак, и как он может указывать и на которое из неявных, а потому и постижение истины таким образом становится непрочным (Adv. Math. VIII, 140, 142). Что же касается неявных, часть из них нуждается в знаке (познаваемое неявное, т. е. такое, которое можно выявить), а часть — нет. В соответствии с этим Секст дает различие неявного (Adv. Math. VIII, 145): «Из неявных вещей одни неявны *раз навсегда*, другие — *по природе*, третьи — *для известного момента*». Раз и навсегда неявные не допускают, разумеется, никакого знака, поскольку не допускают никакого восприятия. В том числе через знак, как и очевидные, поскольку самодостаточны и указывают сами на себя. Два других различия требуют для выявления знаков, знаки эти будут также различаться: один — воспоминательный, заставляет извлекать из памяти такое неявное, которое было очевидным, наблюдаемым, «но теперь не обнаруживается с очевидностью»,

---

<sup>1</sup> Лега В. П. Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни // Mathesis. Из истории античной науки и философии / Под ред. И. Д. Рожанского. М.: Наука, 1991. С. 214.

как дым и огонь: если видим одно, восстанавливаем в памяти другое. Другой — показательный — для неявных по природе вещей, которые не допускают совместного наблюдения, как душа и тело: только по движениям второго мы догадываемся о существовании первого.

Разумеется, эти положения далее будут подвержены Секстом резкой скептической критике, но как определенное резюме устоявшихся (догматических) представлений они незаменимы. Эти определения могут рассматриваться как в целом верные и для Гераклита. Другое дело, что нужно учесть один нюанс: Секст полагает, что явное — очевидно, оно по-картезиански ясно и отчетливо представляется чувствам или уму, и вероятнее всего под таким явным или очевидным, не требующим доказательства или знака, он подразумевает только «явное сейчас», такое как «сейчас день» или «я беседую», т. е. то, что испытывает скептик сейчас и непосредственно<sup>1</sup>. Неявное для Секста — спорное, оно всегда оказывается только мнением, и тот, «кто возится с вопросом о неявных предметах, сравним со стреляющим во мраке в какую-нибудь цель» (Adv. Math. VIII, 325), особенно жестко это звучит на фоне предшествующих рассуждений о невозможности провести градацию знаков и высказанного сомнения в существовании каких-либо знаков, то же касается и доказательства, которое, по сути дела, является либо знаком, либо основано на знаке.

В соответствии с определениями, для Гераклита явное чувствам нуждается в знаках, т. к. чувства обманывают, люди обмануты явлениями. Явное уму нуждается в знаках (или обоснованиях), поскольку разум также подводит и не обладает всей совокупностью знания. Неявное тогда привносит в познание определенный проясняющий элемент. Именно с этой целью Гераклит и формулирует свой теоретико-познавательный метод, *дидзесис выявления неявного* и получения подлинного знания. Напомним, мы говорили о двух видах знания, которые выделяет Гераклит: одно либо непосредственное, получаемое без приложения существенных рациональных усилий, *нусом*, и аналогичное ему в плане недискурсивности, базирующееся на повседневном опыте и здравом смысле (примеры такого знания выражены им в емких фразах «кикеон расслаивается», «морская вода негодна для питья», «собаки лают на чужих», «всякая тварь бичом пасется»; такое знание не подвергается сомнению<sup>2</sup>. Другое — знание выводимое, например знание о начале всего, отличающееся от обычного здравого смысла.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 215–218.

<sup>2</sup> Как говорит об этом варианте Секст: «Явные — невольно воспринимаемые из их представления и аффектации» (Adv. Math. VIII, 316).

Такое знание требует, прежде всего, анализа речи: от ее фонетического уровня, простого звучания слов до их значения. При этом речь представляется таким универсальным принципом, посредством которого возможно установление истины, при условии, что это не частная речь каждого отдельного человека и уж тем более не варварская, без-логосная, а именно универсальная, общая для всех и доступная каждому (то, что можно было бы назвать «логическими рамками суждений», если бы это не слишком модернизировало точку зрения Гераклита).

Комментируя второй вид знания, Гераклит указывает, что обладает возможностью — «тогда как я объясняю, по природе различая каждое, и делаю понятным его, как оно есть» (1 Mch). Иными словами, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания, но разница его подхода с сенсуалистским состоит в том, что на основании одних только чувственных данных и «многознания» составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира, повторим, должны быть скрытыми и потому недоступны *чувствам*.

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

Итак, соотнося уровень достоверности чувственных данных, Гераклит утверждает, что «глаза — более точные свидетели, чем уши» (6 Mch). Вероятно, в поддержку этого же тезиса выступает фрагмент 21 Mch, один из немногих пространных фрагментов: «Люди ошибались в своих знаниях о явном (τὼν φανερῶν), подобно Гомеру, который считался мудрейшим среди всех эллинов. Ибо тот был обманут детьми, убивавшими вшей, которые сказали ему: “Что мы увидели и поймали, то потеряли, а что мы не увидели и не поймали, то мы носим с собой”». Чувственные ощущения Гомера, лишенного зрения, расходятся с ощущениями зрячих детей. С одной стороны, очевидно, загадка детей устами Гераклита демонстрирует парадоксы отношения явного и неявного, того, что дано органам чувств и того, что не дано, ведь фраза «что поймали, то потеряли» вполне отражает отношение Гераклита к явному как к мнению — имея мнение, многие им и довольствуются,

не обретая подлинного знания: чувственно данное явное вводит людей в заблуждение. Чем больше чувственно-данных фактов люди «ловят», тем больше теряют в знаниях. С другой стороны, Гомер был лишен главного свидетеля занятия детей — ведь если бы Гомер, не будучи слепым, мог видеть, как дети отыскивают вшей, то понял бы смысл загадки и не обманулся.

И здесь, кстати, возникает любопытная перекличка с Сократом, который в «Теэтете» дает еще одну характеристику сенсуалистам: «Есть люди, которые согласны признать существующим лишь то, за что они могут цепко ухватиться руками, действиям же или становлениям, как и всему незримому, они не отводят доли в бытии» (Plat. *Theaet.* 155 e). Парадоксально то, что эти же слова мог бы произнести и Гераклит, резко, как мы видели, критикуемый Сократом. Действительно ли вещь такова, какой она кажется (ощущается), либо за ней есть определенное скрытое содержание — вот суть слов Сократа. Если мы будем иметь в виду только «теорию потока» и приписывать ее непосредственно Гераклиту, то в таком случае он действительно выйдет у нас сенсуалистом. Если примем во внимание другие фрагменты, в частности, где Гераклит обсуждает явное и неявное в природе и познании (например, 9 Mch), то он рассуждает сходным с сократовским способом и оказывается на его стороне. Ключ к пониманию сенсуализма, во всяком случае, в античной философии, в том, что истинными признаются непосредственные данные органов чувств и истинность ощущений каждого познающего, вне зависимости от возможных разногласий. Очевидно, в таком ракурсе никакого скрытого содержания ни в природе, ни в познании природы быть не может. Признание Гераклитом скрытого содержания в познаваемых объектах исключает сенсуалистскую трактовку его учения.

Понятно, что никто всерьез не будет приписывать философским концепциям гераклитовской эпохи, когда еще идет становление дисциплины, когда абстрактный язык и понятия еще только формируются, однозначную принадлежность к тому или иному философскому направлению (т. к. даже в отношении философов Нового времени это трудно сделать, да и вообще чистые типы встречаются только в теоретических моделях). Другое дело, что в отнесении Гераклита к тому или иному направлению, например к сенсуалистам, важны, скорее, акценты. В данном случае мы могли бы сместить этот акцент на приоритет чувственного восприятия над рациональным. Но и здесь греческий язык и процесс формирования внутри него языка абстракций может вывести на неверный путь. Дело в том, что начиная с ранней греческой философии и вплоть до V в. до н. э., «абстрактные» понятия, как

полагает Б. Снелл, «вырабатываются практически на глазах», причем по прямой ассоциации с чувственно данной областью, с ее явлениями и средствами ее познания. Он пишет: «Во-первых, разум понимается по аналогии с физическими органами и их функцией; *psyche* есть дыхание, воздух, который поддерживает жизнь человека; *thymos* — орган внутренних душевных волнений [ (e) motion ], а *nous* — разум в его способности улавливать образы... Знание (*eidenai*) — состояние обладания зрением: познание (*gignoskein*) ассоциируется со зрением, понимание (*synienai*) со слышанием, умение (*epistasthai*) с практическими способностями. “Процесс”, “метод” и “прогресс” мышления визуализируется через образ дороги, как в более ранние времена “ход” речи или “бег” поэмы порождается из сходной картины»<sup>1</sup>. Фактически, мы сталкиваемся с той ситуацией, что выработка абстрактной терминологии имеет тот же характер, что и выработка метафор, как думает Снелл. И тогда получается, что процесс переноса значений с более понятных человеку вещей непосредственного опыта на интеллектуальные и рациональные структуры, поиск новых смыслов, идет в рамках и посредством языка. Язык фактически выступает как посредник, медиатор, связующее звено между конкретным содержанием мира чувств и отвлеченным миром мышления. Начало этого процесса фиксируется уже в трудах Гомера и Гесиода, но Гераклит был первым, кто, на наш взгляд, более или менее четко поставил проблему соотношения мира и языка, языка и мышления.

Вернемся к истории о Гомере, рассказанной Гераклитом. Если бы Гомер, не будучи слепым, мог видеть, как дети отыскивают вшей, то понял бы смысл загадки и не обманулся. Но, как полагает Гераклит, бывают ситуации, когда свидетельства глаз тоже недостаточно: «плохие свидетели людям глаза и уши, варварские души имеющим» (13 Мч). Секст Эмпирик, цитируя этот фрагмент, дает весьма меткий комментарий: βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. А. В. Лебедев переводит эту фразу так: «Варварским душам свойственно верить иррациональным ощущениям»<sup>2</sup>. Мы же больше склоняемся к переводу А. Ф. Лосева: «Питать доверие к неразумным чувственным восприятиям свойственно варварским душам» (Adv. Math. VI, 125–126)<sup>3</sup>. Дело в том, что ἀλόγοις в западных переводах часто понимается как «иррациональное», в частности так переводят это слово у Аристотеля для обозначения той части души, которая

<sup>1</sup> Snell B. The discovery of the Mind. Cambridge, 1953. P. 198.

<sup>2</sup> ФРГФ. С. 193.

<sup>3</sup> Секст Эмпирик. Против ученых // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 86.



выполняет питательные функции, и имеется не только у человека, но у животных и растений<sup>1</sup>. Е. В. Орлов полагает, что лучшим переводом для такой части души у Аристотеля было бы слово «бессловесный» или «внерациональный». Справедливы его замечания и в том случае, если применить их к данному пассажи Секста Эмпирика, поскольку неологизм «иррациональные ощущения» кажется нам довольно странным — ощущения не являются видимо тем, что непостижимо разумом, хотя одно из значений этого слова — «невыразимый в логических понятиях» — вполне соответствует смыслу ἄλογον. Кроме того, должны ли мы тогда признать, что существует и некий противоположный тип ощущений — «рациональные ощущения»? На наш взгляд, и «иррациональные ощущения», и «рациональные ощущения» в некотором смысле оказываются оксюмороном, — мы, конечно, можем рассуждать рационально об ощущениях, но приписывать им самим такой способности у нас нет оснований.

Итак, «варварские души» не в состоянии получить каких-либо знаний от органов чувств, поскольку они доверяют этим самым бессловесным и неразумным чувственным восприятиям. Что же имеет в виду Гераклит, когда говорит о «варварских душах»? Считать, что он подразумевает тех, кто не говорит на греческом языке, т. е. не-эллинов, было бы сильным упрощением. Скорее контекст подразумевает тех, кто «имеет души, которые не понимают своего языка», именно такой перевод дает М. Маркович<sup>2</sup>. Гераклит ведь обращается к своим согражданам, а не к персам или скифам, и не слышат его именно сограждане. Человек, не владеющий чужим языком (и речью), вынужденный в общении обходиться без него, оказывается «бессловесным», а потому словно и неразумным, поскольку не может ничего ни понять, ни объяснить. Такова аналогия Гераклита для таких «неразумных» душ (и их обладателей), которым ни глаза, ни уши, никакие чувственные восприятия вообще никогда не дадут ясного представления о чем-либо. Примечателен вывод М. Нуссбаум, к которому она приходит, обсуждая этот фрагмент: «Ничто видимое или слышимое не может быть полностью понято без языка, поскольку он есть и в познании, и в коммуникации посредством языка же, и то, благодаря чему человеческие существа учатся соотносить и судить то, что они воспринимают»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. Гл. V. С. 243.

<sup>2</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 47.

<sup>3</sup> Nussbaum M. C. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 1. P. 13.

Большинство людей, как полагает Гераклит, обладают именно такими душами, бессловесными и варварскими, не понимающими необходимого языка, *логоса*, а потому, даже слыша речь, они не слышат ее значения: эта мысль высказана им в 2 Mch: «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: “присутствуя, отсутствуют”, — говорит о них пословица»<sup>1</sup>. Этот тезис — «Не понявшие, услышав...» (ἀξύνετοι ἀκούσαντες) (2 Mch) — Гераклит повторяет не один раз. Самый известный его фрагмент полностью посвящен развитию именно этой мысли — это фрагмент 1 Mch, особенно его первый раздел:

- (I) Вот эту речь вот здесь существующую всегда не понимают люди: и прежде, чем услышать, и услышав хоть раз<sup>2</sup>  
(τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον),

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

Вообще, Гераклит использует слово ξυνίημι трижды в известных нам фрагментах (один раз в виде οὐ ξυνιᾶσιν), и несмотря на его буквальный перевод (также и в аттическом варианте συνίημι) «не понимать, не знать», оно скорее должно пониматься в контексте широко используемого Гераклитом слова «общее» (ξυνόν). Греческие глаголы с приставкой συν- выражают значение любой совместной деятельности, действия (так же как в русском языке «делать что-либо вместе» выражается словом «совместно», т. е. с приставкой «с» или «со»), так же выражается и взаимодействие, как в словах «обменяться», «смешаться» и проч., т. е. во всех тех значениях, когда имеется в виду взаимодей-

<sup>1</sup> ФРГФ.

<sup>2</sup> По мнению М. Марковича «всегда» (αἰεὶ) относится скорее к «не понимают» (ἀξύνετοι), чем к «существующую» (ἐόντος). Подробное представление оснований для такой трактовки см. *Marcovich, Heraclitus*. P. 9. Мы придерживаемся точки зрения, что в данном пассаже смысловое чтение «речь, которая существует вечно» некорректно, корректным будет «эту речь люди всегда не понимают».

ствие двух или нескольких мыслимых или наблюдаемых объектов (ср.  $\xi\upsilon\nu\epsilon\iota\varsigma$  как слияние рек у Гомера в *Od.* X. 513). Дж. Лешер приводит пять основных значений  $\xi\upsilon\nu\acute{\iota}\eta\mu\iota$ : 1) присоединиться в битве; 2) прийти к согласию; 3) объединиться с вещью в процессе ее восприятия; 4) объединиться с вещью в процессе ее понимания; 5) прийти к соглашению с кем-либо, внять или подчиниться<sup>1</sup>. На наш взгляд, то, о чем хочет сказать Гераклит, — это  $\xi\upsilon\nu\acute{\iota}\eta\mu\iota$  в третьем и четвертом значении, т. е. это не просто быть в контакте с вещью, а это еще и вытекающее из этого контакта правильное восприятие и постижение вещи, ее *понимание*. Но именно этого люди и лишены: они словно разобщены с речью, совершают дела и произносят слова так, словно не видят скрывающихся в речи иных смыслов.

Каким же образом можно приблизиться к пониманию и что его обеспечивает? Когда мы анализировали практический *дзетесис* у Аристотеля, то писали, что поиск в практической сфере идет по пути от чувственных данных к принятию решений посредством некоторых интеллектуальных (ментальных) способностей: чувственные данные или переживания (эмоции) —  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$  (понимание) —  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (рассудительность, или рассудок) — принятие решения ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ). Если обратиться к фрагментам Гераклита, то, как мы видели, отправной точкой познания также являются чувственные данные. Но при этом вся система не может быть сведена к сенсуализму, поскольку чувства не предоставляют подлинной картины мира, при недостаточной функциональности могут вводить в заблуждение и требуют уточнений посредством  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ , научения, определенного ментального действия для достижения знания. Более того, Гераклит уточняет, что если душа всецело полагается только на чувственные данные, ее можно сравнить с варварской и безлогосной, растительной и бессловесной, душой, которая не в состоянии понять языка, объяснить, что же она чувствует. «Не понявшие, услышав» оказываются для Гераклита сродни тем, кто не может слышать в принципе, глухими. Тем самым, без понимания чувственные восприятия в принципе недостаточны для получения представлений о мире. Все сказанное, на наш взгляд, показывает, что гераклитовскую систему уже нельзя причислить к сенсуализму. Более того, до сих пор эта познавательная схема, метод, или *дидзесис*, которых придерживается Гераклит, совпадала со схемой аристотелевского *дзетесиса*, — от чувственных восприятий (эмоций) к пониманию ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ / $\xi\upsilon\nu\epsilon\iota\varsigma$ ) — и мы можем допустить, что и следующий этап в схеме практического *дзетесиса*, а именно

<sup>1</sup> Leshер J. H. Heraclitus' epistemological vocabulary // Hermes. Bd 111, H. 2. S. 165.

«рассудительность» (φρόνησις), может иметь и определенную значимость в *дидзесисе* Гераклита.

Действительно, когда мы в предыдущей главе рассматривали значение формулы «познай самого себя» (ἐδίζησάμην ἑμewanτόν) во фрагменте 15 Mch, то благодаря проблемному анализу платоновского контекста обсуждения знаменитой дельфийской формулы «Γνῶθι σαυτόν», которая обыгрывается во фрагменте 15 Mch, пришли к выводу, что самопознание, о котором говорит Гераклит, фактически является тождественной рассудительности (σωφροσύνη) ментальной способностью, о которой также идет речь в его фрагментах 3 и 23 Mch.

Исходя из значения слов σωφρονεῖν и φρόνησις, понимаемых, исходя из гносеологического контекста, в значении как рассудительности, здравомыслия, способности, присущей здоровому рассудку и рассудку вообще, мы сделали вывод, что они указывают на то, что познание — это результат деятельности здорового рассудка<sup>1</sup>. Быть σωφρονεῖν означает быть здравомыслящим, обладать здоровым умом, контролировать себя,

---

<sup>1</sup> Когда шла подготовка книги «Рационализм и иррационализм в античной философии» (Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010) Е. В. Орлов, в качестве соавтора этой коллективной монографии, любезно согласившись прочитать и прокомментировать излагаемую нами точку зрения на эпистемическое учение Гераклита в главе «Эпистемология Гераклита Эфесского», высказал сомнение в отношении того, что *phren*-понятия (в том числе и σωφρονεῖν и σωφροσύνη) едва ли для Гераклита могут быть истолкованы в теоретико-познавательном ключе. Скорее они должны пониматься в рамках этического учения по той причине, что они являются добродетелями, и поскольку Аристотель толкует их как добродетели и включает в свое этическое учение в этом значении. Мы с этим не совсем согласны и прокомментируем свою позицию. Напомним, что мы в реконструкции эпистемологического учения Гераклита исходили из методологического принципа обратной реконструкции, полагаясь на тот концептуальный ряд, который представлен в «Никомаховой этике» Аристотеля и который истолкован нами как практический (эндоксический) поиск. И на этих основаниях действительно следовало бы признать и аргумент с добродетелью. Но следует оговорить, что метод обратной реконструкции, примененный здесь, не является все-таки принципом простого переноса более поздних взглядов на предшествующие реконструируемые учения. Мы в большей мере обращаем внимание на то, какие проблемы при этом стояли перед исследуемыми учениями. В данном случае, мы исходили из того, что точка зрения на σωφρονεῖν и φρόνησις и у самого Аристотеля не всегда была сугубо этической. Как пишет А. С. Богомолов: «Разделяя еще платоновскую теорию идей, Стагирит (в достаточно раннем сочинении «Протрептик». — М. В.) апеллирует к «созерцательной жизни, а высшим благом провозглашает “мышление” (φρονῆσις). Причем это слово он употребляет в его платоновском значении проникновения философского ума в высшую реальность — мир идей. Впоследствии этот термин стал означать у него просто житейскую мудрость» (Богомолов А. С. Античная философия. М: Изд-во Московского университета, 1985. С. 197). На этом основании мы считаем, что если для Аристотеля значение *phren*-слов не было однозначным в рамках его сочинений, то невозможно и Гераклиту, соотнося его учение с аристотелевским, приписать в таком случае используемым им *phren*-словам исключительно этическое содержание.

а придерживаясь рассудительности, здравомыслия, человек в состоянии достичь мудрости. В таком случае, у Гераклита познание — это результат деятельности здорового рассудка.

Важный момент в 23 f Mch, если признать его аутентичным —

- f      Рассудительность — величайшая добродетель, и мудрость —  
в высказывании истины и в действии по природе, воспринимая  
(понимая)  
σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεία λέγειν καὶ ποιεῖν  
κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

— это то, что Гераклит еще раз возвращается к тому, что проговорил в 1 Mch, т. е. указывает на порядок действий в процессе познания: истина проговаривается в речи, действия осуществляются по природе, и то и другое должно быть прежде понято (условие наличия не-варварской, постигающей души)<sup>1</sup>. Тогда, наделенность рассудком — это важный элемент, делающий человека человеком и позволяющий ему мыслить. И хотя, как мы сказали в предыдущей главе, оснований утверждать, что Гераклит различал «практические» и «интеллектуальные» добродетели и, так же как и Аристотель, относил φρόνησις к первым, у нас нет, тем не менее, видно, что схема практического дзетесиса *чувственные восприятия — понимание — рассудительность* у Гераклита также соблюдается, единственное, шаг «принятия решений» у Эфесца отсутствует.

Таким образом, мы выделили пять познавательных способностей в гносеологии Гераклита: ὄψις и ἀκοή как примеры чувственных восприятий; μάθησις — получение упорядоченного знания на основании этих чувственных восприятий; τὸ ξυνετόν — необходимость придерживаться *общего*, что мы бы охарактеризовали как способность к формулировке общих понятий или положений через соединение признаков и понимание в смысле *обобщения*; φρόνησις — инструмент самопознания или рассудительность, деятельность здорового ума.

Все перечисленные способности в каком-то смысле инструментальны, с их помощью осуществляется познание, но в системе Гераклита есть место и для условия познания. Этим условием являются определенные свойства души, такие, которые позволяют душе приобщиться к подлинному знанию. Выше мы видели, что одним из таких свойств души является аллегорически выраженное «не-варварское» ее состояние, т. е. возможность понимать речь (логос), знать язык, на котором произно-

---

<sup>1</sup> Но даже если это высказывание не аутентично и Стобей только передает мысль Гераклита, то и в этом случае наша реконструкция вполне убедительна: Стобей понимает процесс познания таким же образом.

сится истина. Другим важным критерием для познания души является различение Гераклитом «влажной души» и «сухой души», но данный вопрос уже относится к области гераклитовской психологии, здесь мы его касаться не будем. Подчеркнем только тот момент, что гносеология у Гераклита действительно занимает важное место во всей структуре его учения, поскольку основания психологии у Гераклита оказываются также укорененными в гносеологии.

Для подлинного познания, с точки зрения Гераклита, оказывается недостаточно одних только чувственных восприятий, и познание тогда осуществляется в сфере неявного, которая доступна с помощью разума. Но очевидно и то, что исключить чувственные восприятия невозможно, поскольку прежде, чем рационально познавать нечто, его нужно для начала «услышать».

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

#### **§ 4. Νόος, ξύνεσις и μάθησις как интеллектуальные способности и их роль в философском поиске**

Мы зафиксировали, что поиск, *дидзесис*, осуществляется посредством ментальной способности, именуемой νόος, т. е. при непосредственном участии мышления. В настоящем параграфе мы намерены осветить роль нуса и его корреляцию с другими ментальными способностями в отношении осуществления философского поиска у Гераклита и показать тем самым рациональные приоритеты в гераклитовском поиске, и кроме того, обосновать неприемлемость нами эмпирических оснований эпистемологии Гераклита и его философского поиска.

В эпоху возникновения философии философская лексика только формируется, и смысл и содержание некоторых терминов оказываются неустойчивыми и тем более существенно отличаются, например, от терминологии классической философии. В частности, для классической философии или для поздних досократиков, например для Анаксагора, понятие νόος явно имеет значение «ума», а деятельность ума в целом, а не отдельные его инструментальные способности, у Платона и Аристотеля описывалась через понятия διανόησις или νόησις, которые приобретают уже явно дискурсивный характер. Тем не менее, при общем

сходстве терминологии, значения терминов, как мы сказали, существенно отличаются, а это влечет за собой и специфику связанных терминов. В данном случае понятие *нуса*, встроенное в понимание философского поиска, пересекается с рядом других понятий, и вся система в целом требует определенного уточнения.

Наибольшее значение для понимания становления понятия *νόος* в раннегреческой философии имеют работы филолога-классика Курта фон Фрица, проанализировавшего значения этого понятия и его трансформации, начиная с гомеровского времени<sup>1</sup>.

Как указал К. фон Фриц, этимологически слова *νόος* и *νοεῖν* наиболее вероятно происходят от корня, означающего «нюхать» или «обонять», а последующее распознавание объекта приводит к реализации определенной ситуации, особенно в случае ситуации сильного эмоционального потрясения или важности<sup>2</sup>. Как кажется, исходное значение слова сопоставимо с русским «чуять» в аспекте познания.

Это исходное значение получает разные производные, которые намечены у Гомера. Анализируя значения *νόος* и *νοεῖν* у Гомера, К. фон Фриц выделяет шесть таких производных<sup>3</sup>, еще раз подытоживая свои наблюдения в статье 1974 г.<sup>4</sup> Первая производная соответствует тому, что можно назвать «специфической позицией»: разнообразные ситуации вызывают у разных людей различную реакцию, поскольку же все эти реакции для людей типичны, то и *νόος* иногда понимается как «специфическая позиция». Вторая указывает, что *νόος* предполагает не только знание ситуации, но и соответствующее этому знанию планирование. Опасные ситуации влекут сильные аффекты, и требуют плана немедленного развития будущей ситуации, основная функция *нуса* здесь — планирование и план. Планирование, как правило, предполагает волевой элемент, который обозначает чисто интеллектуальную функцию. Но у Гомера она, в отличие от Платона, не противопоставлена и не сдерживает сильных эмоций, а напротив, скорее их опосредствующая причина<sup>5</sup>. Далее, *νόος* предполагает более глубокое проникновение в объект, чем другие познавательные способности, и, оказываясь направленным на внешние, поверхностные явления, способен обнаружить

---

<sup>1</sup> Fritz von K. *Nous and Noein in the Homeric Poems* // *Classical Philology*. 1943. Vol. 38. P. 79–93; Fritz von K. *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy* // *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays*. Anchor Press / Doubleday, New York, 1974; Fritz von K. *Der NOUS des Anaxagoras* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1964. Vol. 9. P. 87–102.

<sup>2</sup> Fritz von K. *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy*. P. 23.

<sup>3</sup> Fritz von K. *Nous and Noein in the Homeric Poems*. P. 79–93

<sup>4</sup> Fritz von K. *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy*.

<sup>5</sup> Fritz von K. *Op. cit.* P. 24.

реальную истину об исследуемом вопросе, с учетом той тонкости, которая потом станет ключевой для досократической философии — различие между миром явлений, явного, который мы воспринимаем нашими органами чувств, но который может быть обманчивым, и миром реальным, который может быть обнаружен за явлениями, мир скрытого, но, повторим, реального бытия, такого, который, по выражению К. фон Фрица, кажется «в некотором роде наивно ожидаемым»<sup>1</sup>. То есть, с одной стороны, предполагается чисто интеллектуальное действие (обнаружение реальной истины), но оно, с другой стороны, сопровождается некоторой интуитивной способностью; поскольку уровень «наивно ожидаемого» не предполагает дискурсивных интеллектуальных усилий, доказательности и прочего, это заметно снижает ожидаемый статус *нуса* как «интеллекта».

Таким образом, К. фон Фриц допускает дальнейшее расширение значения *νόος* до того, что «делает отдаленные вещи присутствующими»<sup>2</sup>, иными словами, представляет собой воображение, посредством которого мы можем визуализировать ситуации и объекты, которые отдалены в месте и времени. Тем самым, ключевым аспектом для понятия становится не обоняние, а зрение. Полемизируя с К. фон Фрицем, Т. Кришер считает, что роль *нуса* в гомеровских текстах сводится к постановке задачи, к определению действий для реализации цели, но не к достижению цели, т. е. *нус* не в состоянии предсказать результат действий<sup>3</sup>. К. фон Фриц подчеркивает, что *νόος* и *νοεῖν* у Гомера никогда не означают «разум» или «рассуждать» в чистом виде, мы находим только тенденции в этом направлении, которые пока еще слабо намечены. Истина всегда приходит как мгновенная интуиция, как вдруг увиденное, замеченное. И если расценивать *нус* как дискурсивную способность, то такая способность действительно могла бы предсказывать результат, скажем, посредством дедуктивного вывода. Но в данном случае, понятый как интуитивная способность, *нус* уже за формулировкой цели усматривает результат. Интуитивный элемент *нуса*, по мнению К. фон Фрица, «весьма существенно для полного понимания ранних греческих философских спекуляций определить настолько точно, насколько это возможно, в какой мере элемент дедуктивного рассуждения ясно и сознательно отличают от “интуитивного элемента” там, где философские открытия или достижение философской истины приписаны *ноос*»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P. 25.

<sup>2</sup> Fritz von K. *Nous and Noein in the Homeric Poems*. P. 91.

<sup>3</sup> Krischer T. *Νόος, νοεῖν, νόημα* // Glotta. 1984. Vol. 62. Bd., 3./4. H. P. 146–147.

<sup>4</sup> Fritz von K. *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy*. P. 26.



Такое понимание слова сохраняется у Гесиода вплоть до Ксенофана и в какой-то мере у Гераклита<sup>1</sup>.

Итак, уяснив понимание *нуса* в раннегреческой философии, которая в концептуальном плане гораздо ближе к гомеровским образцам, чем к платоновским или аристотелевским, мы можем рассмотреть значение *нуса* в философском поиске Гераклита. Прежде всего, нужно начать с сопоставления *нуса* и мудрости, для чего обратимся к ряду фрагментов, которые отражают отношение Гераклита к мудрости. Здесь следует обратить внимание на фрагмент 23 Mch: «Кто намерен говорить [=“изрекать свой логос”] с умом (ξὺν νόῳ), те должны крепко опираться на общее (ξυνῶ) для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от *одного*, божественного...»<sup>2</sup>. Прежде всего, это фрагмент, в котором Гераклит говорит о *нусе*, причем прибегает к аналогии, чтобы показать, что *нус* должен опираться на *общее*, в точности так, как *все* законы восходят к какому-то *одному* закону. Аналогичная мысль высказана во фрагменте 26 Mch: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно»<sup>3</sup>. Если *нус* опирается на общее, это аналогично мудрости, которая опирается на нечто одно в объяснении многого. Тем самым, видно, что имеется определенная корреляция между понятиями νόος, σοφόν и ξυνών, и попробуем прояснить, в чем она заключается.

Если следовать переводу и комментарию А. В. Лебедева, видно, что мудрость (σοφόν) означает всеведение («знать все как одно» — ἐν πάντα εἶναι), а имеющаяся здесь синтаксическая двусмысленность допускает еще один вариант перевода: «Есть только одно мудрое существо, которое знает все»<sup>4</sup>. Перевод М. Марковича выглядит следующим образом: «Если слышали [и поняли] не меня, но Логос, то мудро согласиться с тем, что все вещи суть одно»<sup>5</sup>. При этом он допускает, что *логос* в данном случае персонифицирован (хотя Маркович сохраняет заглавную букву в слове Логос во всех фрагментах), а σοφόν ἐστίν указывает на логическую необходимость согласия с выдвинутым положением (а не на персонификацию мудрости). Несмотря на трудности в интерпретации данного фрагмента, приведенные далее пассажи позволяют судить, что в учении Гераклита имелось представление о Мудром [су-

---

<sup>1</sup> Fritz von K. Op. cit.

<sup>2</sup> ФРГФ.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ФРГФ. С. 199.

<sup>5</sup> Marcovich, *Heraclitus*.

ществе] или как минимум о Мудрости, если только мы не согласимся, что Мудрый в его фрагментах персонифицирован, и будем понимать Мудрого только как абстрактного носителя способности «обладать мудростью», а не видеть за этим понятием божество, сверхприродные силы и т. п. Такая позиция более предпочтительна с точки зрения реконструкции эпистемических взглядов Гераклита, тем более что трудности в интерпретации данного фрагмента и приведенные далее пассажи не позволяют однозначно признать, что в учении Гераклита имелось представление о некоем Мудром Существо. «Из тех, чьи речи [доктрины, учения] я слышал (изучал), никто не достиг понимания того, что Мудрое (существо) отлично от любой другой вещи (идеи) (ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κερωρισμένον)» (83 Mch); «Мудрость (τὸ σοφόν) есть одна вещь: знать Мысль (Ум) (γνώμην), посредством которого все вещи управляются через все (следуют по определенному пути) (πάντα διὰ πάντων)» (85 Mch)<sup>1</sup>.

Гераклит также отождествляет Мудрое [Существо] и Зевса: «Одно (существо) единственное (истинно) Мудрое (τὸ σοφόν), желающее и не желающее называться именем Зевса» (84 Mch), и говорит: «Молния<sup>2</sup> правит всеми вещами (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός)» (79 Mch). При этом понятно, что сам он это тождество не абсолютизирует, и не во всех фрагментах, где упомянуто нечто Мудрое, подразумевается Зевс. Наиболее вероятно, что этим тождеством Гераклит хочет подчеркнуть обособленность мудрости и разумности от человеческой природы и мира, показать, что она выше и значительнее всего, с чем мы имеем дело. Мудрость заключается в том, чтобы иметь представление о разуме (ἐπίστασθαι γνώμην)<sup>3</sup>, но «не в характере человека иметь разум, только в божественном» (ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει) (90 Mch). При этом, различая природу божественного и человеческого, Гераклит делает это и на уровне языка: для него божественная мудрость задается через понятие τὸ σοφόν, а человеческая понимается как νόος<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Перевод фрагментов Гераклита в этом абзаце цитируется по изданию М. Марковича: *Marcovich M. Op. cit.*

<sup>2</sup> Молния здесь персонифицирована (*Marcovich, Heraclitus. P. 425*) и κεραυνός скорее следует читать как «Метатель молний».

<sup>3</sup> Хотя надо заметить, что М. Маркович настаивает, что ἐπίστασθαι с аккузативом во времена Гераклита означает просто «знать», а не «быть умелым в чем-то» (*Marcovich, Heraclitus. P. 451*).

<sup>4</sup> М. Маркович утверждает, что во фрагменте 85 Mch «Мудрость (τὸ σοφόν) есть одна вещь: знать Мысль (Ум) (γνώμην), посредством которого все вещи управляются через все (следуют по определенному пути) (πάντα διὰ πάντων)» τὸ σοφόν означает человеческую мудрость, а все попытки интерпретировать здесь это понятие как мудрость бога приводят к невозможным чтениям (*Marcovich, Heraclitus. P. 450*). Вместе с тем, как мы указывали

божественная мудрость оперирует разумом, человеческому наитию остается полагаться на рассудок или здравый смысл (φρόνησις). В этих рассуждениях уже просматривается хорошо узнаваемый тезис о том, что подлинная (т. е. соотношенная с божественной природой и разумом) мудрость недостижима, и хотя Гераклит не призывает людей, несмотря ни на что, к ней стремиться и ее искать, тем не менее, он и не отказывается принципиально людям в достижении истинного знания. Напротив, несмотря на кажущуюся ущербность оставшихся людям познавательных средств, Гераклит наглядно демонстрирует, каким образом они могут быть успешно использованы в познании истины.

Прежде всего, это, конечно же, *нус* (νόος) и его познавательные особенности. В сохранившемся тексте Гераклита это понятие и его производные употребляются всего в трех фрагментах и, как мы отметили, всегда только по отношению к человеческим познавательным способностям. Малое число и краткость фрагментов, тем не менее, не препятствуют восстановлению концептуального содержания и целостности точки зрения Гераклита.

Снова вернемся к начальным строкам 23 Mch, теперь в греческом варианте: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέπῳ.*

Русские переводчики фрагментов Гераклита единодушны в понимании *ξὺν νόῳ*, и, как нам думается, это единство мнения опирается на перевод Г. Дильса «с умом» (mit Verstand)<sup>1</sup>. Имеющийся перевод фрагментов В. Нилендера сделан со второго издания Г. Дильса *Herakleitos von Ephesos, 2. Aufl. Berlin. 1909*<sup>2</sup>, и за исключением некоторых малозначительных вставок в комментарии (и того, что сам комментарий не подстрочный, как у Дильса, а вынесен в конец книги) практически от него не отличается, его бы следовало считать своевременным переводом на русский язык не фрагментов Гераклита, а издания Дильса, вышедшего восемью годами ранее. В нем предлагается аналогичный вариант — «с умом»<sup>3</sup>, тот же вариант находим и в переводе А. В. Лебедева<sup>4</sup>. Несмотря на то что в своем издании фрагментов отрывки из Гераклита он представил по изданию М. Марковича,

---

в предыдущей сноске, некоторые варианты перевода (например, у А. В. Лебедева) позволяет трактовать это понятие как персонификацию мудрого существа.

<sup>1</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zürich; Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964. S. 176; *Diels H. Heracleitos von Ephesos. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901. S. 27.*

<sup>2</sup> *Гераклит Ефесский. Фрагменты.* М., 1910. С. viii.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> ФРГФ.

их трактовки этого места расходятся<sup>1</sup>. М. А. Дынник, хотя и не оговаривает этого момента, полностью основывает свой перевод на издании Дильса, включая последовательность и нумерацию фрагментов, хотя и полностью опускает контекст цитаторов и приложения; в качестве перевода Дынник предлагает слово «умно»<sup>2</sup>. А. О. Маковельский, также опираясь на издание Дильса, часто, помимо собственных, предлагает переводы, примечания и пояснения других исследователей<sup>3</sup>, но, к сожалению, никак при этом не комментирует 114 DK (23 Mch); его перевод — «разумно»<sup>4</sup>. Во всех этих вариантах, к сожалению, утрачивается исходный смысл понятия *vóos* и вместе с ним та мысль, которая, по нашему мнению, была вложена в это слово и этот фрагмент Гераклитом.

В западной традиции перевода понятия *vóos* у досократиков наблюдается более значительное разделение мнений. Одна из ветвей этой традиции, так же как и отечественная, полагается, по-видимому, на перевод Г. Дильса и переносит на это понятие более позднее содержание — классические и пост-классические значения слова. Другая — ее отчетливо выразил К. фон Фриц — была рассмотрена нами выше. Что касается собственно гераклитовского видения этого понятия, то, по мнению К. фон Фрица, практически верное понимание этого понятия находим у Секста, который начинает рассуждение о концепции *нуса* у Гераклита как об умозаключении и завершает его представлением о чувственном восприятии, однако в действительности это понятие означает нечто среднее между двумя указанными значениями и является более близким по содержанию ко второму<sup>5</sup>.

Продолжая вышеназванную традицию понимания *vóos*, английские переводы *ξὺν νόῳ* во фрагменте 23 Mch М. Марковича<sup>6</sup> и Дж. Кирка<sup>7</sup> оказываются более точными, если следовать интерпретации К. фон Фрица. Предложенный ими вариант “with sense” удачен в плане под-

---

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 91, 93.

<sup>2</sup> *Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общая редакция и вступительная статья М. А. Дынника. М., 1955. С. 51.

<sup>3</sup> Маковельский, *Досократики*. А. О. Маковельский дает негативную оценку переводу Нилендера, заявляя, что «к сожалению, переводчики и истолкователи Гераклита нередко темнее, чем он сам (напр., В. Нилендер)». (Там же. С. 147, сн. 1). Можно ли перенести эту же оценку прямо на Дильса, переводом которого пользовался В. Нилендер? А перевод Маковельского, в свою очередь, критикует А. В. Лебедев за «филологическую беспомощность» (ФРГФ. С. 574).

<sup>4</sup> Маковельский, *Досократики*. С. 165.

<sup>5</sup> Fritz von K. *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy*. P. 43.

<sup>6</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 91, 93.

<sup>7</sup> Kirk G. S. *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 48.

бора английского аналога: с одной стороны, он указывает на познание посредством чувств, восприятий и ощущений, а с другой — используется в значении здравого смысла, и собственно, когда Маркович комментирует свой перевод, он указывает, что подразумевает здесь именно *здравый смысл* (common sense).

Другая ветвь традиции перевода, как мы уже сказали, вероятнее всего берет начало от предложенного Дильсом перевода *mit Verstand*, но в ней также существуют разночтения. У. Гатри, возражая против классического перевода, останавливается на варианте “with intelligence” (с интеллектом)<sup>1</sup>. В. Йегер дает перевод “with mind” (разум, ум, или умственные способности в широком смысле)<sup>2</sup>. Точки зрения двух других современных интерпретаторов учения Гераклита — немецкого исследователя Э. Куртца (“mit Verstand”)<sup>3</sup> и французского философа М. Конша, автора одного из последних комментированных критических изданий фрагментов Гераклита, (“avec intelligence”)<sup>4</sup> — также совпадают с переводом Дильса и специально тему *нуса* в своих работах не рассматривают, и свою позицию по этому вопросу не оговаривают.

Имеются еще две точки зрения, которые также можно вписать в обозначенную полемику, они достаточно интересны, но включают в содержание концепции Гераклита актуальную проблематику современной философии. Ч. Кан переводит “with understanding” и сводит значение νόος к познанию через понимание<sup>5</sup>. Дж. Лешер<sup>6</sup>, комментируя это понятие, поначалу воздерживается от перевода слова, потом сочувственно цитирует М. Нуссбаум<sup>7</sup>. Ее точка зрения совпадает с той, которая полагает учение Гераклита первым образцом философии

---

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

<sup>2</sup> Jeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures, 1936. Oxford: Clarendon Press, 1947. P. 115.

<sup>3</sup> Kurtz E. Interpretationen zu den logos-Fragmenten Heraklits. New York: G. Olms Verlag Hildesheim, 1971. S. 95.

<sup>4</sup> Conche M. Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté. Presses Universitaires de France, Paris, 1986. P. 217

<sup>5</sup> “Speaking (together) with understanding” (*xyn noōi legontas*). (Kahn Ch. The art and thought of Heraclitus. Cambridge University Press, 1979. P. 117–118). Такое истолкование может быть принято в контексте соотношения νόος и ξυνών, о котором речь пойдет ниже и о переводе ξυνών не только как «общего», но и с учетом близости к возможному значению «понимания» (ξύνεσις).

<sup>6</sup> Leshner J. H. Heraclitus' epistemological vocabulary // Hermes. 1983. Bd. 111. H. 2. P. 155–170.

<sup>7</sup> Nussbaum M. C. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // Phronesis. 1972. Vol. 17. №. 1. P. 1–16; Nussbaum M. C. ΨΥΧΗ in Heraclitus, II // Phronesis. 1972. Vol. 17. №. 2. P. 153–170.

языка<sup>1</sup>. Нуссбаум переводит *vóos* как «insight» (проницательность, способность проникновения в суть, интуиция) и интерпретирует его как «качество хорошо функционирующей *ψυχή*», делая явное ударение на лингвистических коннотациях: познавательная способность души (= знание — «*поос*») есть знание языка<sup>2</sup>. Дж. Лешер, судя по всему, соглашается с этой точкой зрения<sup>3</sup>. В свою очередь, возражая против рассмотренного выше понимания *vóos* К. фон Фрицем, как того, что может проникать в скрытую сущность явлений, он пишет, что это противоречит настойчивому требованию Гераклита о том, что подлинная природа скрыта (ссылаясь на 8 Mch, 9 Mch) и потому такая трактовка неприемлема<sup>4</sup>. Позволим себе не согласиться с этой точкой зрения.

Гераклит говорит о возможности поиска, исследования или познания как о переходе от явного к скрытому. Даже если подлинная природа скрыта, то это не означает, что имеется запрет на постижение неявного. Независимо от того, собираемся ли мы описать это неявное само по себе (пусть даже это будут мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и тем самым перевести его в явное, в любом случае, неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических процедур и т. д.

Таким образом, подводя итог, мы можем сказать, что *vóos* есть некая воспринимающая неявное способность (чутье, воображение, проницательность), действующая интуиция, и поскольку она действует и направлена на объект с определенной целью, мы можем приписать ей и определенное волевое содержание. Важно еще раз подчеркнуть, что основным содержанием послегомеровского понятия *vóos* является акцент на чувственных данных и эмоциональная составляющая как характеристика чувств вообще. Попытка трактовать это понятие в досократических учениях как чистую интеллектуальную способность приводит к разного рода внутридоктринальным противоречиям и трудностям в интерпретации этих доктрин.

Мы сказали, что, с точки зрения Гераклита, одних данных только зрительных или слуховых восприятий недостаточно для подлинного

---

<sup>1</sup> Эта точка зрения не нова. Еще А. Маковельский в 1914 г., обсуждая стиль Гераклита, который называет «гераклическим» и «вдохновенным», несмотря на данные предикаты, подчеркивает, что Гераклит философствует в первую очередь о языке. «Недаром, — пишет он, — из школы Гераклита вышла первая философия языка» и добавляет в сноске мнение Шустера, что имя Гераклита должно стоять в начале истории западноевропейской грамматики (Маковельский, *Досократики*. Ч. 1. С. 118 и далее, сноска).

<sup>2</sup> Nussbaum M. C. *ΨΥΧΗ* in Heraclitus, I // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 1. P. 1–16; Nussbaum M. C. *ΨΥΧΗ* in Heraclitus, II // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 2. P. 153–170.

<sup>3</sup> Leshner J. H. *Op. cit.* P. 155–170.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 158.

познания вещей, но, несмотря на это, познание возможно, если в его основании лежит *vóos*. Но *vóos* есть только основание и он способен привести к знанию только при определенных условиях. Способы получения знания, вернее, условия для этого можно восстановить из анализа отношений понятия *vóos* с другими понятиями в системе Гераклита.

Вернемся еще раз к фрагменту 23 Mch (a):

- (a) Те, кто собираются говорить, полагаясь на *нус* (*ξὺν νόῳ*), должны крепко опираться на общее (*ξυνῶν*) для всего именно так, как на законы полис и даже более:
- 5 поскольку совокупность всех человеческих законов основана на одном, божественном; поскольку могущество свое он распространяет, насколько желает, и достаточен для всех, и всесозидающий.
- 10 Вот почему должно следовать общему.  
Но хотя речь есть общая  
Многие живут, как если бы свой личный имели рассудок  
(τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).

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

В этом фрагменте содержится знаменитая игра слов «*ξὺν νόῳ*» и «*ξυνῶν*». Ее неоднократно отмечали исследователи наследия Гераклита. В частности, Маркович считает, что наиболее предпочтительным вариантом перевода для «*ξὺν νόῳ*» будет «здравый смысл», а в целом соотношение, выливаясь в игру слов, указывает на намерение Гераклита соотнести свою новую доктрину логоса с уже существующей одобренной традицией, с одной стороны, и со здравым смыслом — с другой, иными словами, «полагаться на то, что общее для всех (людей) является одобренной традицией, опирающейся на здравый смысл»<sup>1</sup>. Указывает на наличие игры слов Кирк<sup>2</sup> и многие другие. Данная игра слов, на наш взгляд, подчеркивает в первую очередь взаимосвязь этих понятий в концепции Гераклита. Гераклит, по мнению ряда исследователей, полагал, что созвучие между словами, их фонетическая сторона могут

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 93.

<sup>2</sup> Kirk G. S. Op. cit. P. 49.

дать гораздо больше для понимания истины, чем их значения. Изречения Гераклита *многозначны*, выражения *двусмысленны* — именно так понимает игру слов у Гераклита А. Маковельский<sup>1</sup>. Эта же игра слов позволяет утверждать, что фрагмент принадлежит именно Гераклиту. В более поздних философских концепциях связь этих понятий продолжает сохраняться концептуально, но очевидность этой связи в последующем философском словаре утрачивается в связи с использованием в аттическом диалекте слова κοινόν вместо ξυνόν.

Хотя Гераклит не употребляет слово ξυνῶι — «сопричастный, совместно участвующий» — в форме абстрактных отглагольных существительных на -σις, т. е. ξύνεσις, хотя в такой форме это слово зафиксировано уже у Гомера (Hom. Od. X. 513), где речь идет только о «месте встречи» двух рек, но форма слова выбрана отнюдь не случайно: она способствует живости впечатления, уделяя особое внимание постоянному «сближению» воды, подчеркивая действие глагола в прогрессе<sup>2</sup>. Мы, в рамках реконструкции эпистемического словаря Гераклита, введем это слово только в качестве технического термина, не приписывая этого словоупотребления философу, но руководствуясь соображениями становления философского словаря, т. к. у Аристотеля σύνεσις, как мы видели, станет одним из основных понятий, выражающих практический *дзетесис*, а это говорит об определенной преемственности в терминологии, которую невозможно не учитывать в нашей реконструкции.

Что значит для Гераклита опора на общее в познании? Гераклит явно указывает на недостаточность только чувственного восприятия, более того, даже всей совокупности — «общих» данных — чувственного восприятия (которое и представляет собой νόος). Те, кто намерены высказываться, полагаясь на νόος, должны владеть знанием об общем, умением находить общее. ξύνεσις — не просто получение знания, а его осмысление, понимание через схватывание общего, или иначе, это сам процесс восприятия, который уже предполагает наличие общего. Люди, полагаясь исключительно на чувственный опыт, узнают точно такие же слова и вещи, что и Гераклит (1 Mch), но лишены осознания, понимания собственных действий, лишены понимания общего в вещах. С одной стороны, это происходит потому, что они не слышат логоса. С другой стороны, имеет место указание Гераклита на то, что можно соотнести с тем, что называется «слышать логос» или с правильными действиями для достижения понимания. Когда Гераклит говорит: «Я объясняю те

<sup>1</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. 1. С. 232–233.

<sup>2</sup> Jones H. Homeric Nouns in -sis // Glotta. 1973. № 51. Bd. 1./2. H. P. 7–29.



слова и вещи (те, которые “все” люди узнают на опыте, но не понимают. — М. В.), взятые отдельно одно от другого, в соответствии с их природой и тем самым объясняю их такими, как они есть», он при этом опирается на знание того общего (τῶι ξυνῶι) — логоса, истины, — на основании которого ему удалось постичь суть вещей. Схема применения знания об общем для познания частных, взятых по отдельности слов и вещей, тут простая, она базируется на излюбленном гераклитовском приеме вывода «по аналогии». Есть некое исходное очевидное условие: «общее для всех» существует. И точно такими же, как общее для всех людей (исходный принцип), являются законы для граждан города (частный пример для исходного принципа). Именно поэтому для всякого человеческого закона есть общий источник — божественный закон (утверждение, связывающее общий и частный принципы). Таким образом, логос или нечто общее есть источник для всех городских законов, которые в свою очередь есть общие для всех граждан и принцип руководства для каждого в отдельности.

Как пишет Ч. Кан, отправляясь на поиски себя, Гераклит обнаружил нечто *общее* не только структурирующее его «Я», но и нечто общее для всех граждан Эфеса, и вообще для всех людей и для всех вещей в целом: «Таким образом, его само-познание становится *sō-phronein*, использованием мышления через понимание (*хун ποῖ*), через удержание того, “что есть общее (*хунῶι*) для всего”»<sup>1</sup>.

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

Следующий шаг призван продемонстрировать взаимосвязь в философском поиске Гераклита таких познавательных способностей, как νόος и μάθησις. Эти познавательные способности являются противоположностями (в гераклитовском значении этого слова), то есть они направлены на объект познания с противоположных сторон, где μάθησις направлен на явное (φανερός), νόος — на неявное (ἄφανές) в объекте. Наличие только одного из этих средств для познания вещей

---

<sup>1</sup> Kahn Ch. Op. cit. P. 118.

недостаточно, и результативными оказываются только их взаимные и скоординированные наличием *общего*, совокупного (ξύνεσις), усилия. Такова наша реконструкция данного раздела учения Гераклита, и ниже мы обратимся к изложению хода наших рассуждений.

Итак, мы пришли к выводу, что νόος (начиная с Гомера и вплоть до досократиков) есть некая воспринимающая способность, которую можно охарактеризовать как чутье, воображение, пронизательность или даже действующую интуицию<sup>1</sup>, и, поскольку она действующая и направлена на объект с конкретной целью, мы можем приписать ей и определенное волевое содержание. Важно подчеркнуть, что основным содержанием послегомеровского употребления этого понятия является акцент на чувственных данных и его эмоциональная составляющая как характеристика чувств вообще. Кроме того, поскольку нус понимается как интуитивная способность *par excellence* (в указанном выше смысле), и поскольку таковая не предполагает поэтапных интеллектуальных усилий, доказательности и прочего, постольку это заметно снижает ожидаемый статус нуса как «интеллекта». Иными словами, стандартный принятый перевод этого слова как ум некорректен для досократических учений и на наш взгляд наилучшим способом будет оставить слово в транслитерации.

Гераклит утверждает, что тот, кто намерен излагать νόος, должен обязательно опираться на *общее* (ξυνών; напомним, наш технический термин для передачи значения общего — ξύνεσις). И это сразу выводит нас на следующий аспект взаимоотношений эпистемологических понятий в теории познания Гераклита: познание, основывающееся или полагающееся в качестве своего основания только на νόος, недостаточно. Оно должно в качестве условия проверки подлинности использовать общее (ξυνών). Таким образом, мы пришли к выводу, что возможность проникновения в суть вещей и слов и предсказания дальнейшего поведения каждого отдельного рассматриваемого объекта (именно это

---

<sup>1</sup> Мы не совсем убеждены в том, что перевод понятия νόος как интуиции абсолютно приемлем. Во всяком случае, он неприемлем в том случае, если под интуицией понимают любые формы богооткровенничества или мистики. Говоря о нусе, мы должны в первую очередь иметь в виду его принципиально не дискурсивный характер, то есть тот способ познания, который не требует последовательного логического вывода или обоснования, но, тем не менее, остается рациональным. По тем же причинам, комментируя понятие нуса, мы оставили такие понятия, как «озарение» или «insight», не разделяя при этом точки зрения о возможности такого прочтения этого понятия: с одной стороны, они слишком нагружены не-рациональными коннотациями, а с другой стороны, если эти коннотации будут отброшены, дают дополнительную возможность более тонкого понимания исходного значения (так же как, например, «озарение» светом Блага у Платона не подразумевает мистического содержания).

мы и понимаем под νόος) появляется только при условии, что для рассматриваемых объектов уже (то есть до того, как нус начнет свою деятельность) установлено (или, лучше сказать, наличествует) нечто общее, из чего будут выведены частные характеристики исследуемых объектов; нус работает только тогда, когда наличествует нечто *общее* в отношении познаваемых объектов.

Связь вышерассмотренных понятий демонстрирует только обладание нусом. Далее не может не возникнуть вопрос: возможно ли овладеть навыками нуса? Каким образом человек способен и способен ли он вообще целенаправленно получать и использовать нус? Раз это в каком-то смысле интуитивная способность, может ли она в таком случае претендовать на мистический способ овладения ею? (Нам кажется, что именно такого сорта вопрос следует ожидать от сторонников пророческого характера учения Гераклита, хотя выше мы оговорили, что для нас интуитивный не значит «богооткровенный» или «бессознательный»).

Отвечая на эти вопросы, мы обратимся к разбору тех фрагментов, в которых содержится понятие νόος в комбинации с дериватами понятия μάθησις. Стандартное значение слова μάθησις — то, что выучивается, учебная работа, учение, ученость, знание. Уточняя содержание этого понятия, Бруно Снелл показал, что μαθεῖν и его дериваты действительно изначально обозначали знание, навык или также некое свойство или состояние, которое достигается тренировками и которое может быть получено несколькими способами или посредством практического опыта и упражнений, даже в таких неожиданных случаях, когда человек «учится» быть осторожным или «учится» ненавидеть<sup>1</sup>. Только это понятие получило развитие от значения «обладать навыком» к значению знания о таких специфических объектах или группах объектов, о которых может быть получено подлинное, ясное и неоспоримое знание. Последнее влечет за собой еще один аспект значения этого слова, который содержится в том, что называют математикой<sup>2</sup>. На первый взгляд, может показаться, что связь между первым (навык) и последним (математика) значениями крайне условна. Любопытное объяснение этой связи предлагает тот же Снелл. По его мнению, оба значения (как навык, так и математика) «определяются объектом», а не субъектом. Иными словами, соглашаясь с комментарием К. фон Фрицем<sup>3</sup>, можно сказать,

---

<sup>1</sup> Snell B. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (Sofia, gnome, synesis, istoria, mathema, episteme) / Philologische Untersuchungen. 29; Adolph Kießling, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. 1924. S. 72.

<sup>2</sup> Snell B. Op. cit. S. 72 ff.

<sup>3</sup> Fritz von K. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy. P. 23.

что результат как практического навыка, так и математического знания (мы бы назвали его «теоретический навык») будет представлять собой некоторую условную истину, в которую невозможно внести никаких субъективных условий или оценок, она принципиально независима от субъекта. Тогда получается, что и философ, и математик, и любой другой человек, получивший определенный навык, ограничены исключительно объектом этого навыка — будь то практический или сугубо умозрительный (в значении  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) его аспект.

Тогда получается, что если  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  — это во многом соотносимое с интуитивным схватывание объекта, который был дан посредством органов чувств, непосредственное (в смысле *не требующее опосредования логическими шагами, подробным пошаговым обоснованием*<sup>1</sup>) знание о нем и умение «вдруг» предвидеть, прогнозировать, как поведет себя этот объект в будущем, то  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  можно представить скорее как ситуацию, в которой, чтобы обладать определенным представлением, навыком в отношении конкретного объекта, необходимо не только воспринимать этот объект и воспроизводить его умозрительно, но и приложить определенное усилие, чтобы достичь постижения объекта во всех его аспектах, и это усилие будет носить не только практический характер (например, «усидчивость»), но и в какой-то мере интеллектуальный («способность к» и «нормальное психическое здоровье» предполагаются здесь как исходные минимальные требования познания)<sup>2</sup>. Иными словами, если значение  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  допускает в ряде исключительных ситуаций (а вернее сказать, в ряде популярных реконструкций учения Гераклита) внесение некоторого оттенка не-рационального (если понимать его, например, как не-рациональную интуицию, мгновенное озарение или *insight* как у М. Нуссбаум<sup>3</sup> и только в тех случаях, когда не осуществляется последующая рефлексия над произошедшим), то  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$

---

<sup>1</sup> При необходимости это обоснование может быть дано «задним числом», как рефлексия над *нусом*, но сам *нус* в момент осуществления собственной деятельности в таком обосновании или предварительном просчитывании логических вариантов развития событий не нуждается.

<sup>2</sup> Когда мы говорим, что постижение объекта *нусом* является непосредственным и не требует усилий, мы ни в коей мере не имеем в виду, что при этом не осуществляется никакая интеллектуальная работа. Напротив, поскольку мы полагаем *нус* все-таки рациональной способностью, то интеллектуальная работа имеет место, но она отлична от стандартно понимаемой дискурсивной, иными словами, остается «неявной», не сопровождается никакими рефлексивными актами логического перебора всех возможных способов реализации событий с последующим выбором наилучшего из них. Именно отсутствие дискурсивности и подразумевается нами, когда мы употребляем фразу «не требует усилия».

<sup>3</sup> Nussbaum M. C.  $\Psi\Upsilon\chi\eta$  in Heraclitus, I // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 1. P. 13.

исключает любой аспект не- и иррационального, не дискурсивного. Μάθησις не дается и не открывается «вдруг», сиюминутно, мгновенно в отличие от интуитивного восприятия. Эта способность требует направленного усилия и в первую очередь рационального усилия, поскольку знание об объекте — это не просто порядок и многократное чередование определенных действий, но и обоснованное возобновление этих действий, особенно в том случае, когда предполагается передача способов освоения объекта другому лицу (процесс обучения и воспроизведения навыков и знаний другим лицом), следовательно, подразумевает рационалистические критерии в обработке чувственных данных, рациональный способ формирования или получения знания, сразу же выводя из области исключительно чувственного восприятия действительности.

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

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

Еще один из фрагментов, к которому мы обратимся, это 16 Mch, где понятие μάθησις присутствует в его значении πολυμαθία (напомним, что традиционный перевод этого слова — *многознание*)<sup>1</sup>:

Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем.

πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον.

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

Мы отчасти согласны с точкой зрения К. Притцла<sup>2</sup>, который говорит, что Гераклит предпочитает исходить в познании из μάθησις, но противопоставленного πολυμαθία. К. Притцл, в свою очередь, ссылается на Б. Снелла<sup>3</sup>, который говорит, что когда у Гомера используется префикс *polu-*, это означает оценку знания в терминах количества, а не интенсивности. Это, например, способность видеть больше, но не лучше, дальше и т. п. И как уточняет Притцл: «Гераклит провозглашает (i) сокрытость истины и (ii) нерелевантность широко распространенного опыта. Мудрость является одним объектом, и достижение этого единичного требует свидетельства глаз и ушей, но не много-видения и широкого опыта»<sup>4</sup>. Мы, разумеется, согласимся с тем, что *polu-* означает количественную сторону знания, но, на наш взгляд, совершенно неправомерно утверждение, что если Истина или Мудрость одна, то и познание ее не может осуществляться за счет чего-либо *polu-*. Ниже мы подробно развернем нашу позицию, показав, что из сказанного Гераклитом не следует отрицания необходимости широкого опыта, но при этом он и не занимает исключительных эмпирицистских позиций.

Итак, первое, что говорит Гераклит, — нельзя научиться *нусу* через знание о многих вещах. Далее же Гераклит утверждает, что (7 Mch) «Многого знатоками должны быть любомудрые мужи (εὖ μάλα πολλῶν ἱστοράς φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι)»<sup>5</sup>. Есть ли противоречие между

<sup>1</sup> Перевод фрагментов дан по ФРГФ.

<sup>2</sup> Pritzl K. On the way to wisdom in Heraclitus // Phoenix. 1985. Vol. 39. №. 4. P. 303–316.

<sup>3</sup> Snell B. The Discovery of the Mind. Cambridge. P. 220.

<sup>4</sup> Pritzl K. Op. cit. P. 308. Притцл здесь имеет в виду фрагмент 5 Mch: «ὅσον ὅψις ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. — Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю».

<sup>5</sup> ФРГФ. Некоторые исследователи признают подлинными только два слова фрагмента: πολλῶν ἱστοράς, отвергая аутентичность φιλοσόφους ἄνδρας для этого фрагмента,

этими двумя фрагментами, 7 Mch и 16 Mch: с одной стороны, знание о многом нусу не научает, но, с другой стороны, «философствующие мужи» должны знать о многом?

Ранее анализ фрагмента 23 Mch дал нам ответ на вопрос о том, что может претендовать на источник знания: возможность вычленять общее из полученных многочисленных фактов и *теорий*. Многомудрые мужи, о многознании которых Гераклит так резко отзывается, — Гесиод, Пифагор (более других занимавшийся собиранием сведений, по словам Гераклита (17 Mch)), Ксенофан и Гекатей — это ἱστοροῦντες, т. е. те, кто занимается разузнаванием, собиранием различных фактов, исследованием разнообразных мнений<sup>1</sup>. Аристотель так и охарактеризовал этот вид деятельности — ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει (история говорит о единичном, т. е. об отдельных, конкретных предметах) (Poët. 1451 b 7)<sup>2</sup>. Гесиод обладал знанием сельского хозяйства, был сведущ в мифологии и отличался здравым смыслом, что и проявил в своих поэмах. Пифагор (конечно, в той мере, насколько мы можем судить об исторической личности) был известен как математик, возможно, музыкант и, вероятно, был большим знатоком человеческих характеров (как сказали бы мы сегодня, психологом), что позволило ему, в свою очередь, занять социальную нишу божественного и всеведущего авторитета, которая и спустя века после его смерти принадлежала ему. Гекатей был сведущ в истории, географии и этнографии (снова позволим себе

---

но не для ионийской традиции пятого века в целом (в частности, это позиция М. Марковича (Marcovich, *Heraclitus*. P. 27)).

<sup>1</sup> По мнению А. В. Лебедева, раннегреческую традицию следует представлять не как единую досократическую традицию, а как «две относительно независимые раннегреческие философские традиции: Ионийскую от Фалеса и Италийскую от Пифагора» (Лебедев А. В. Западногреческие философские поэмы и гомеровская традиция: преемственность или разрыв? // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XIV (чтения памяти И. М. Тронского). СПб.: Наука, 2010. С. 101–110). Эти два направления, с точки зрения Лебедева, по-разному понимали то, что мы именуем сегодня общим направлением раннегреческой философии: для ионийцев она называлась «разведыванием» (ἱστορία), и только для италийцев привычным нам «любоумием» (φιλοσοφία). «Для первых ключевым понятием было φύσις, для вторых ἀλήθεια и ψυχή». (Там же. С. 101). В свете реконструкции философского метода, *дидзесиса* у Гераклита мы пришли к выводу, что Гераклит, будучи представителем ионийского направления, резко критикует метод ἱστορία, уточняя, в каком виде он только может быть применен, поэтому не можем в отношении Гераклита согласиться с классификацией А. В. Лебедева. Кроме того, помимо понятия φύσις, которое Гераклит в своих фрагментах чаще употребляет не в смысле природы как окружающего мира и его свойств, а как внутренний характер вещей, в значении «по природе». Понятия же ἀλήθεια и ψυχή для него не менее, если не более употребимые, чем «природа».

<sup>2</sup> Греческий текст цитируется по изданию: *Aristotle. Poetics / Introduction, commentary, and appendixes* by D. W. Lucas. Oxford: At the Clarendon Press, 1968. P. 15.

современный термин). И наконец, Ксенофан был известным поэтом, путешественником, философом и просто человеком с богатейшим жизненным опытом, знатоком жизни (это было, пожалуй, то, в чем он был наиболее авторитетен среди мужей своего времени). Гераклит утверждает, что всего этого для того, чтобы *обладать знанием*, недостаточно.

В этой связи любопытно свидетельство Полибия, который утверждает (6 Mch): «Это характерная черта нынешнего времени, когда любое место сделалось доступным благодаря судоходству и дорогам. Теперь уже более не подобает полагаться на свидетельство поэтов и мифографов о неведомом, как во многих случаях поступали наши предшественники, ссылаясь на “не заслуживающих доверия поручителей” сомнительных сведений, по слову Гераклита, но следует постараться убедить читателей в достоверности [сведений] самим историческим исследованием»<sup>1</sup>. По всей видимости, Гераклит настаивает на том, что всякие представления должны быть не только получены на основании собственного эмпирического опыта, но и должны носить эмпирически подтверждаемый характер, должны быть проверены. Та же мысль прослеживается и в 17 Mch: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество»<sup>2</sup>. Собственная мудрость не является результатом накопления и усвоения многочисленных сведений, собранных другими. Видимо, по мнению Гераклита, факты о том или ином предмете, даже полученные лично, часто коллекционируются ради самих этих фактов и не служат ничему иному, кроме подтверждения каких-то исходных собственных точек зрения. Именно этот момент отражен в 3 Mch: «Ибо большинство не понимают того, что им встречается, да и по обучении ( $\mu\alpha\theta\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ) не понимают, но самим им кажется (будто они знают)». Как пишет Ч. Кан, комментируя точку зрения Гераклита в этом фрагменте, «...опыт, даже выстраданный, ничему людей не учит. У них нет ума распознать, что с ними происходит. То понимание, которое люди находят в поэмах Гомера, Гесиода и Архилоха, не что иное как “вера в их собственные мнения”: достаточная мудрость для удовлетворения их собственной глупости»<sup>3</sup>. Видно, что Гераклита смущает здесь именно наличие *доксы*, отсутствие *общего*, тождественного с подлинным устройством космоса мнения всех — добываясь многознания, люди попросту ищут подтверждения собственным частным мнениям, не стремясь отыскать общую для всех истину.

---

<sup>1</sup> ФРГФ.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Kahn Ch. The art and thought of Heraclitus. Cambridge University Press, 1979. P. 103.



В 7 Mch как раз представлена другая сторона ἱστορίη и того знания, которое это понятие отражает — πολυμάθῃη. Как полагает Маркович, этот фрагмент подчеркивает *необходимость* сбора множества чувственных данных как первое состояние для распознания логоса<sup>1</sup>. Так, как оно понимается в первом случае, в случае накопления представлений ради множественности самих представлений либо нахождения точек соприкосновения с личными позициями, πολυμάθῃη стерильно, поскольку не предполагает никакого нового видения мира, но единственно умножение фактов *доксы*.

Излюбленный пример Гераклита для людей, лишенных стремления к знанию и истине, т. е. общему — сопоставление их со спящими. Самому Гераклиту удалось распознать подлинную природу вещей и услышать логос, «тогда как другие люди, — говорит он, — остаются не знающими, что делали после того как проснутся, и забывают, что делали, когда уснут» (1 Mch). О том же свидетельствует и Плутарх, ссылаясь на Гераклита: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный», и добавим, «хотя разум (логос) — общ., большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (φρόνησιν)» (23 Mch)<sup>2</sup>.

Итак, наличие общего (ξυνόν) — это главный принцип организации мира и человеческого общества, и крайне важно видеть, слышать и постигать именно общее. В каком отношении «философствующие мужи» должны быть много знатоками? В накоплении фактов для отыскания в рамках этих фактов «общего для всех». И здесь снова мы находим подтверждение важности многознания. Только из перебора множества фактов и представлений можно отыскать главное. Ч. Кан выявил эту любопытную деталь, объединив ряд фрагментов Гераклита в отдельную группу по следующему принципу: в них упоминается трудность отыскания чего-либо и трудность познания со стороны объекта (VII–X (нумерация Кана) соответственно 11, 10, 7 и 8 Mch). «Награда мудрости, — говорит Ч. Кан, — добывается философским золотоискательством, ее нельзя взять просто так»<sup>3</sup>.

Таким образом, мы подошли к следующим выводам. Для того чтобы нус мог использоваться как познавательный инструмент, необходимо логически предшествовавшее ему *науغة*, μάθησις — сначала мы познаем все содержание объекта, а потом распространяем это знание на окружение объекта. По всей видимости, говорить о хронологическом

---

<sup>1</sup> Marcovich, *Heraclitus*. P. 28.

<sup>2</sup> ФРГФ.

<sup>3</sup> Kahn Ch. The art and thought of Heraclitus. P. 105.

предшествовании *нуса* μάθησις (или наоборот) в процессе *подлинного познания*<sup>1</sup> нет смысла, потому что и *нус*, и *μάθησις* — это необходимые условия познания, которые требуют взаимного соотнесения и обоюдного присутствия. Здесь следует подключить и *многознание*, но исключительно с целью установить общее в вещах, а не ради самого многознания. Таким образом, познание без взаимодействия *нуса* и *матесиса* невозможно. Невозможно оно и потому, что эти понятия представляют собой в каком-то смысле противоположности. *Μάθησις* — это объект-субъектное отношение, где объект познания накладывает ограничения на познание себя субъектом. *Нус* же напротив — субъект-объектное отношение, где сам субъект (его познавательные возможности) накладывает ограничения на познание объекта и того, что лежит за его «явными» пределами. Таким образом — *науение* направлено на явное, а *нус* — на постижение неявного за познаваемым объектом.

Итак, согласно нашей реконструкции теоретико-познавательных взглядов Гераклита, знание способно возникнуть только при условии овладения определенными способами познания в совокупности, и только так человек приобретает способность приблизиться к мудрости (σοφίη) и понимать услышанную речь (λόγος), а вернее, ее истинное содержание. Логос при такой трактовке должен пониматься как нечто неявное: с одной стороны, он дан всем непосредственно, и это указывает, что логос не принадлежит никакой другой реальности и отнюдь не является трансцендентным, но, с другой стороны, он и не дан непосредственно, даже если у людей есть иллюзия, что они «слышат», тем не менее, к пониманию услышанного *непосредственно* они не придут. Так, логос оказывается неявным, но доступным рациональному постижению, дискурсивно, и тогда очевидно, что для его постижения не требуется прибегать к мистической практике (а именно так — как нечто мистическое и познаваемое посредством откровения — понимается логос в реконструкциях приверженцев истолкования учения Гераклита как мистического и иррационального), и тогда путь познания логоса представляется сугубо рационалистическим.

Обсуждая философский поиск Гераклита, мы обращались к концепции логоса, которая в каком-то смысле определяет специфику поиска у Гераклита, и более того, он же является искомым объяснительным принципом. Скажем несколько слов о том, каким образом мы понимаем гераклитовский логос и какова его функция в структуре философского метода. Если

---

<sup>1</sup> Мы намеренно подчеркиваем эти слова, потому что в концепции Гераклита обсуждается именно такой тип познания, все остальные познавательные практики могут осуществляться каким угодно образом, но к Знанию фактически не приводят.

в диалектической — онтологически ориентированной — трактовке учения Гераклита преобладала точка зрения на логос как на «меру» или «закон», то в настоящее время достаточно широкую популярность приобретает (или возвращает себе) в гераклитоведении концепция логоса как речи, к которой мы примыкаем помимо прочего еще и потому, что такая интерпретация наиболее предпочтительна в плане гносеологической трактовки. Мы уже упоминали точку зрения А. О. Маковельского, который именно с учения Гераклита начинает отсчет западноевропейской философии языка и грамматики. Главной трудностью в интерпретации философии языка у Гераклита, например А. Лаврухину, видится многозначность *логоса*<sup>1</sup>. Видимо, это не совсем так, поскольку исходные гомеровские и имеющие наибольшую важность значения *логоса* — это «разговор», «речь»; позже смысл меняется в сторону таких значений, как «повествование», «счет» или «расчет», «рассмотрение», «объяснение», «рассуждение», «разум», причем все эти значения взяты в противоположность реальности, положению дел (ἔργον)<sup>2</sup>. Такие понятия, как мера, отношение, закон (в смысле нормы), необходимость и разум явно носят производный от основного смысла характер, и они в любом случае сводимы к характеристикам или свойствам, структуре речи, кроме того, надежно зафиксировать эти значения можно, прежде всего, начиная со стоической философии, и именно стоики могли приписать *логосу* эти значения, позаимствовав исходную концепцию у Гераклита<sup>3</sup>. В целом же те значения слова *логос*, которые бытовали в античности, можно свести к двум. А. О. Маковельский, со ссылкой на Лактанция и Тертуллиана, о том, что λόγος у греков означает «sermonem atque rationem» пишет: «“Логос”, в котором связываются два значения: “слово” и “разум”...»<sup>4</sup>. Сходная мысль может быть реконструирована из статьи, посвященной *логосу* в словаре *LSJ*: предлагается различать семь основных значений слова λόγος, каждое из которых имеет прямое отношение либо к рациональной, либо к высказывательной формам<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Лаврухин А. К истокам философии языка (опыт герменевтической реконструкции) // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 6. Мова, текст, культура. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004. С. 135–145.

<sup>2</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Т. II. Е — К. Р. 625, 364.

<sup>3</sup> В частности, логос как разумную необходимость или диалектическую разумную необходимость понимают Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев, ссылаясь на свидетельство А8: «Судьба же есть логос» (Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М.: Изд-во Московского университета, 1966. С. 96, 97). О трансляции и развитии концепции *логоса* в стоической философии см.: Long A. A. Heraclitus and Stoicism // Stoic Studies. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1998. P. 35–57.

<sup>4</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. 1. С. 118.

<sup>5</sup> Позволим себе перечислить эти значения: I. подсчет; II. отношение; III. объяснение; IV. внутренняя полемика души; V. нарратив; VI. словесное выражение; VII. частное

То, что Гераклит говорил о своих согражданах «слушая, не слышат», явно указывает на то, что он различал речь, которая оказывается явной для всех, и наличие в ней некоторого скрытого содержания. То, что это скрытое содержание *выявляется* посредством набора рациональных процедур (упорядочивания или научения (μάθησις), обобщения (ξύνεσις), рассуждения (φρόνησις) и мышления, которое может стоять за словом νόος), на наш взгляд, говорит о том, что для Гераклита уже видна определенная связь между когнитивными и лингвистическими процессами, и он, скорее всего, если не осознавал, то очень близко подошел к пониманию связи и существенной разницы между суждением как логически правильной формой выражения мысли и языком, как средством выражения мысли, чем сам активно пользовался.

В целом, наш реконструированный метод философского поиска Гераклита от явного к скрытому можно представить следующим образом: (1) от чувственных данных или явного мы переходим к неявному, (2) к определенным рациональным критериям в обработке этих данных, к постижению или *наугению*, или иными словами от фиксации простых чувственных впечатлений мы переходим к конкретному утверждению об объектах чувственных данных. На этом шаге начальные данные об объекте усваиваются как познание объекта в идеальных условиях, когда имеется только познаваемый объект без его возможного окружения и взаимосвязей. Чтобы обеспечить максимальную широту объектов познания, выйти за пределы одного объекта и установить его возможные взаимосвязи с другими вещами, требуется такая ментальная способность, как *нус*; именно эта способность обеспечивает предвидение того, как поведет себя объект в других условиях, относительно другого объекта. (3) Установив или определив рациональные критерии, следует осмыслить полученное уже с целью отыскания и схватывания общего в вещах, т. е. понимание (ξύνεσις), что и будет составлять содержание нашего знания. Именно эта способность, согласно аналогичной аристотелевской схеме *дзетесиса*, судит посредством соединения признаков познаваемых объектов или состояний. Но такое схватывание, установление общего также невозможно без участия *нуса*, поскольку, чтобы это общее в вещах усмотреть, понять, необходимо его в каком-то смысле *предзнать*, уже иметь о нем какое-то исходное представление. И такое предзнание обеспечивает не столько сам *нус*, сколько *логос*, который необходимо слышать или пытаться услышать в процессе познания. Но такое знание будет оставаться мнением, *доксой*, до тех пор, пока (4) не пройдет еще

---

высказывание (LSJ, P. 1057–1059). Закон вместе с причиной выступают только как один из семи частных случаев третьего значения.

одной проверки, а именно проверки здравым смыслом (φρόνησις), состоящей в том числе и в обращении на самого себя, самопознании (самосознании). Казалось бы, это крайне странный способ перевода мнения в истинное знание, но не для Гераклита. Именно на этом этапе идет сверка сформировавшихся представлений с *логосом* как носителем истины. А поскольку *логос* открывается непосредственно человеку, то и стараться услышать объективное «логическое» содержание нужно внутри себя, а не во внешнем мире, обращаться не к реальности или положению дел (ἔργον), а к их «изнанке», — не к «именам» и образам чувственно данных вещей, а к их структуре, *рассуждая* о них или выстраивая *отношения* между ними. Таким образом, за призывом услышать *логос* внутри себя, «выявить» его в процессе исследования самого себя не стоит никаких мистических коннотаций, напротив, эта процедура вполне рациональная и находится в рамках философского поиска. Именно такая процедура должна обеспечить достижение истины, или (5) приблизить человека к божественной мудрости (σοφίη). Так, если сверка установившегося мнения совпала с содержанием *логоса*, то знание истинно, если же нет — то следует начинать процедуру сначала.

Можно видеть, что схема «реальность — речь -- мышление» для Гераклита принципиально важна, т. к., выстраивая свою гносеологическую систему, он, очевидно, учитывает отношения в рамках этой схемы, иначе его призывы не просто слушать речь, но постигать ее значение, тем самым достигая истины, оказались бы бессмысленными. Выбрав концепт *логоса* для выражения основной своей идеи, Гераклит тем самым очень точно подобрал и само слово, и саму концепцию для своего объяснительного принципа: *логос* как концепт одновременно отсылает нас и к индивидуальной речи как чему-то субъективному, и часто ложному и бессмысленному, и к содержанию речи как чему-то объективному, поскольку любое суждение обладает объективным содержанием, и к чему-то универсальному в прямом смысле этого слова, потому что *логос* — это, если принять позицию стоиков, еще и закон, мера, т. е. нечто такое, что охватывает мир в целом как набор вещей и процессов в нем.

Важно подчеркнуть: Гераклит сумел показать, что подлинного знания о мире мы достигаем не чувствами, а в первую очередь посредством языка, речи и мышления, и мир, тем самым, оказывается не только логически оформленным, приобретая свой истинный характер, но также может быть и оформленным в языке, в мнении, где каждая вещь может стать парадоксальной, и этим еще раз подчеркивает разницу между мышлением и словесным выражением. Приведем только один пример. Когда в 1 Mch Гераклит говорит, что

- (II) ведь хотя все совершается в соответствии с этой вот речью, ведут себя словно незнающие, пытаюсь осуществить и слова, и дела,
- (III) тогда как я объясняю, по природе различая каждое, и делаю понятным его, как оно есть.

он имеет в виду, что большинство людей, осуществляя свои дела или произнося слова, не занимают хорошо отрефлексированной в отношении истины позиции, сам же Гераклит призывает различать каждое из произносимых слов или совершаемых дел в соответствии с их истинным значением, истинным положением дел, более того, показывает, что, *исследуя* мир и вещи мира, необходимо брать «слова и вещи» отдельно друг от друга, различать их и не смешивать; тем самым он закладывает и основания для поиска совершенного или универсального языка<sup>1</sup>. Эфесец приводит такой пример (39 Mch): «Имя лука — жизнь, дело же — смерть» (τῶι οὖν τῷζωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος). Действительно, не различай мы значений, то эти два одинаковых слова, указывающих на два разных действия, мы не смогли бы отличить друг от друга: в речи, на словах, и слышим, и произносим мы одно и то же, но при этом подразумеваем разные вещи, разные действия. Иными словами, различаем мы эти два имени не в самой речи, не на уровне чувств, а когнитивно, посредством мышления.

В этой связи мы должны согласиться с А. В. Лебедевым, что задача греческой, и в том числе раннегреческой, философии состояла, помимо прочего, еще и в реформе обыденного языка, суть которой в том, что философы «не просто вводят лексические или семантические неологизмы, но при этом предлагают элиминировать из языка некоторые общепринятые слова и выражения как “неправильные” или бессмысленные»<sup>2</sup>. В этом смысле, концепцию логоса Гераклита мы можем связывать и с его «теорией имен». Речь идет о тех фрагментах, где, как формулирует проблему А. В. Лебедев, ставится вопрос о несоответствии «имени» вещи ее «делу», ее реальной функции. А. В. Лебедев пишет, рассматривая эти фрагменты: ««Имя луку — жизнь, а дело его (ἔργον δέ) — смерть» (B 48); детородный орган (αἰδοῖον) порождает новую жизнь, но имя его производно от имени бога смерти (Аид) (B 15); о «правде» (Дике)

---

<sup>1</sup> Кстати заметим, что проблема соотношения «имени» и «денотата» поднимается уже у Ксенофана, и его решение в целом совпадает с тем, которое предлагается Гераклитом и намечает линию развития этой проблематики у Парменида. «Та, что Иридой (Радугой) зовут, тоже облако по природе, // Пурпурное, красное и желто-зеленое с виду» (B 32) (Цит. по ФРГФ). Ксенофан, в рамках его концепции о том, что чувства обманывают, также отмечает имеющееся несоответствие имени и его денотата.

<sup>2</sup> Лебедев А. В. Греческая философия как реформа языка // Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХІІІ (чтения памяти И. М. Тронского). С. 360.

вспоминают только в суде, то есть в связи с совершенной «неправдой» (В 23). Имя Зевса лишь отчасти соответствует, но отчасти противоречит (οὐκ ἐθέλει) сущности верховного бога (В 32), — очевидно, потому, что «дело» его — не только порождать «жизнь» (ζῆν ~ Ζηνός), но и уничтожать отжившее.

На основании этих фрагментов можно сделать вывод, что по Гераклиту, отдельные слова («имена») обыденного языка — неправильные имена, хотя и установлены они по одному принципу номинации, а именно a contrario<sup>1</sup>.

Это только некоторые примеры, но большинство парадоксальных высказываний Гераклита, в которых тем или иным способом задействованы противоположности, также призвано проиллюстрировать это отношение. Здесь, на наш взгляд, Гераклит очень близко подошел к постановке еще одной философской проблемы, в рамках которой следует различать отношения суждения к действительности или отношения говорящего к содержанию высказывания, то есть к различению модальностей de re и de dicto. Разумеется, рассуждениям Гераклита еще очень далеко до разработки той или иной теории модальности, но, как кажется, определенные шаги в этом направлении были им сделаны.

В заключение обратимся к еще одному фрагменту: «Тупой человек всякой речи изумляться любит» (βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ) (109 Mch). Его мы тоже можем истолковать двояко. В одном случае перевод ἐπτοῆσθαι как *изумляться* подчеркивает, что глупому или дураку<sup>2</sup> неважно, какая именно речь звучит — отражающая истинное положение вещей или нет, он одинаково будет радоваться любой речи, и таковых, по мнению Гераклита, большинство. Тот перевод, который более близок к оригинальному греческому значению слова ἐπτοῆσθαι — *пугаться*, отражает скорее ту историческую ситуацию, в которой оказался Гераклит. Большинство людей воспринимают всякое новое *регение* (учение) очень негативно, с чем, очевидно, столкнулся и Гераклит. Именно поэтому, скорее удрученный непониманием слушателей, чем желанием придать своим словам статус божественных речений, Гераклит помещает свое сочинение в храм «до лучших времен», а содержание фрагментов, до нас дошедших, хорошо показывает, что сограждане так и не освоили предложенный им метод.

Тем не менее, последователи у Гераклита, несмотря на резкое отрицание у него учеников традицией, обнаруживаются с самой неожиданной стороны. Все те элементы, которые предстают в учении Гераклита скорее

<sup>1</sup> Лебедев А. В. Указ. соч. С. 361–362.

<sup>2</sup> Такого резкого перевода не побоялся А. В. Лебедев в ФРГФ.

как тенденции, чем как состоявшиеся развитые концепции, — в первую очередь метод *дидзесиса*, философского поиска, и отчасти связанные с ним проблемы философии языка, в явном виде поставленные Гераклитом, но не всегда находящие у него четкое решение, получают и свое новое развитие, и конкретные решения в философии Парменида. Среди историков философии существует разделение мнений о порядке наследования гераклитовского и парменидовского учений, и можно встретить точку зрения, что Парменид появился на исторической и философской сцене раньше Гераклита, и что дуализм Гераклита в таком случае является просто критикой материального монизма Парменида. На наш взгляд, исходя из установок проблемного подхода, учение, содержащее постановку проблем, очевидно, возникает раньше, чем учение, содержащее ответы и решения на поставленные проблемы. Такова зависимость и между двумя указанными учениями. Кроме того, историко-философская традиция часто называет Парменида резким и непримиримым критиком учения Гераклита. Мы, со своей стороны, полагаем, что здесь просматривается скорее наследование и развитие проблем и корректировка, уточнение решений, чем критика как таковая.

Поясним свою позицию. В первую очередь, рассматривая метод «истории» и отношение к нему Гераклита, мы говорили, что Гераклит в данном случае озабочен тем, что, придерживаясь метода познания, противопоставляемого *дидзесису*, люди полагаются исключительно на *доксу*, сопровождаемую отсутствием отыскания *общего* в таких представлениях, того, что тождественно с подлинным устройством космоса в мнениях всех, и что стремясь к многознанию, к *эскалации доксы*, люди попросту ищут дополнительных подтверждений собственным частным мнениям, не считаясь с тем, что оно может быть ошибочным и не «созвучным» логосу. При этом видно, что проблема роли *доксы* в познании намечена, но сам Гераклит отнюдь не отрицает *доксы* вообще и оговаривает, в каком отношении такой метод может стать приемлемым. Парменид, в свою очередь, резко отвергает *доксу* как источник каких-либо адекватных представлений, источника познания и т. п.

Еще один пример, который демонстрирует близость проблем и их решений у Гераклита и Парменида, связанный с глаголом «быть» (ἔστι). Проблема семантики «быть» непосредственно касается различения «имен» и «положения дел», описания истинного мира и мира *доксы*, мира кажущихся, неподлинных свойств вещей; более того, эта проблема выводит нас в область вопросов, как и относительно чего необходимо осуществлять *дидзесис*. Оба философа склоняются к тому, как мы помним, что искать, исследовать необходимо то, что подлинно существует, истину, но, прежде всего, необходимо установить статус



подлинного существования и существования вообще. И снова у Гераклита мы не найдем в явной мере решения проблемы, и даже ее постановки в чистом виде, но можем обнаружить определенные тенденции к их формулировкам. Сошлемся здесь на точку зрения А. В. Лебедева, согласно которой Гераклит «последовательно стремился элиминировать глагол «быть» из описания феноменального мира противоположностей и циклического изменения, употребляя для этого только γίνεσθαι и глагольные предикаты (θερμά ψύχεται, ψυχρὰ θέρεται В 126) или asyndeton (например, ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι В62, πῦρὸς τροπαί πρῶτον θάλασσα В 31), и, наоборот, резервируя употребление ἔστι применительно к вечным сущностям, таким, как Космос, Огонь, Айон или Логос. Уже в Первом фрагменте мы имеем противопоставление γίνονται ἄνθρωποι, но λόγου ἐόντος, и троекратное «был, есть и будет» о космосе-огне во фрагменте В 30»<sup>1</sup>.

И наконец, имеется важная для философских доктрин Парменида и Гераклита проблема — проблема неправильных имен, в особенности таких, которые принимаются «смертными» в рамках доксы в обход принципов мышления и в соответствии с принципом *a contrario*, что влечет ложные представления о мире.

О том, как решает Парменид поставленные проблемы посредством философского поиска, мы продемонстрируем в следующей главе.

---

<sup>1</sup> Лебедев А. В. Указ. соч. С. 363.

## Глава IV

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК У ПАРМЕНИДА КАК АНАЛИЗ ПРИРОДЫ ОШИБОК ПОЗНАНИЯ

### § 1. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида

Одним из методологических принципов проблемного подхода, который обсуждался нами в первой главе, является принцип множественности интерпретаций, базирующийся на идее «толерантного плюрализма» П. Фейерабенда. Мы полагаем, что привлечение с целью реконструкции того или иного учения разных интерпретаций или способов рассмотрения проблем позволяет более четко обрисовать и понять проблемное поле, адекватное исследуемой концепции. В данной главе мы рассмотрим учение Парменида именно с такой методологической позиции. В основание нашей реконструкции положено несколько интерпретаций, принятых в англо-американской аналитической истории философии, практически не известных в отечественной науке. Как правило, для отечественных историков философии по-прежнему ключевыми исследованиями, посвященными учению Парменида, остаются работы первой половины XX в., например труд Ф. Корнфорда “Plato and Parmenides”<sup>1</sup>, известный скорее по пересказам в учебниках; «Парменид»<sup>2</sup> М. Хайдеггера; труды А. Ф. Лосева и др., тогда как более современные аналитические интерпретации, появившиеся после 60-х гг. XX в. полностью ускользают из поля зрения и не обсуждаются. На наш взгляд, это крайне обедняет отечественную историю философии, поэтому новые подходы заслуживают рассмотрения хотя бы в этом отношении. С другой стороны, именно в рамках аналитических интерпретаций можно наиболее четко представить реконструкцию *дидзесиса* у Парменида как исходного метода и его цели, а на осно-

---

<sup>1</sup> Cornford F. M. Plato and Parmenides. London, 1939.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Парменид: [Лекции 1942–1943 гг.]. СПб.: Владимир Даль, 2009.

вании этой реконструкции *дидзесиса* задать и общую реконструкцию учения.

В отношении многих философских учений типична ситуация, когда одна из различных и часто противоречащих другим интерпретаций становится общепринятой, или даже «официальной», именно она служит дидактическим целям, по которой учатся последующие поколения. В настоящей главе мы не будем делать выбор в пользу какой-то одной интерпретации, а напротив, продемонстрируем, каким образом на основании принципа множественности интерпретаций можно расширить проблемное поле и дать реконструкцию учения. В одной из недавних статей, посвященных Пармениду, В. Г. Рохмистров полагал, что логическим результатом философии Парменида неизбежно должны были явиться скептицизм и агностицизм<sup>1</sup>. Нам трудно согласиться с такой позицией и думается, что тот подход, который избрали мы для реконструкции учения Парменида, способен показать, что философский метод, который разрабатывал Парменид, ни в коем случае не ведет ни к скептицизму, ни к агностицизму<sup>2</sup>.

Если в отечественной истории философии XX в. принималась одна интерпретация учения Парменида, суть которой изложена в любом философском словаре, изданном в этот период, то в западной традиции классических исследований до 60-х годов XX в. бытовали разные, но не слишком различающиеся интерпретации, часто построенные по принципу пересказа сохранившегося текста поэмы с привлечением комментариев или утверждений Аристотеля и Платона (в частности, диалога «Парменид»). При этом тщательного текстологического и проблемного анализа языка и содержания поэмы, как правило, не проводилось. Показательным примером такой интерпретации служит работа Джона Бэрнета, чей труд многократно переиздавался и был (да и сейчас является таковым в некоторых европейских университетах) весьма авторитетным источником для

---

<sup>1</sup> Рохмистров В. Г. Учение Парменида // «AKADEMEIA»: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 19–36.

<sup>2</sup> В ряде других статей В. Г. Рохмистров обсуждает «метод Парменида»: Рохмистров В. Г. Метод Парменида // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2001. Вып. 4. С. 352–366; Рохмистров В. Г. Упражнение по методу Парменида // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 91–95. В действительности, речь в этих работах идет скорее не об историческом Пармениде, а о том образе, который представил в своем диалоге «Парменид» Платон. Под методом в этих статьях понимается не *дидзесис* как метод философского поиска, а реконструкция гипотез сущего, предложенная Платоном на основании его реконструкции учения Парменида. В настоящем тексте речь идет именно об «историческом» Пармениде, диалог «Парменид» нами обсуждаться не будет.

изучения раннегреческой философии, хотя далеко не все фрагменты были тщательно выверены и корректно переведены им с греческого<sup>1</sup>, а точка зрения Бэрнета не всегда детально и критически обоснована<sup>2</sup>. Благодаря влиянию именно этой работы установилось положение, что «то, что есть» или «сущее» (τὸ ἔόν в оригинале Парменида, а в русскоязычной традиции передающееся, как правило, понятием «бытие»), есть «согροoreal *plenum*», т. е. «телесное, заполненное веществом пространство», а Парменид — отец материализма в том разделе поэмы, который называется «Путь Истины» и космологический дуалист в «Пути Мнения», и последний является своего рода комментарием к пифагорейским идеям о пределе и беспредельном, а отнюдь не самостоятельным учением<sup>3</sup>. Другой пример — уже упоминавшийся труд Ф. М. Корнфорда<sup>4</sup>. В нескольких словах основные позиции Корнфорда можно зафиксировать следующим образом: учение Парменида носит не самостоятельный, а скорее комментирующий характер, развивая положения милетцев и пифагорейцев, предметом этого учения является Одно (единственное) Бытие, которое является первоначалом. Фактически, это — две ключевые интерпретации, много лет служившие основным представлением о том, чему учил Парменид, и основаны они, прежде всего, на изложении учения Парменида Аристотелем, в первую очередь в «Метафизике» и «Физике». Важной чертой этих интерпретаций оказывается стремление любой ценой следовать методологической установке Аристотеля и Ликейя, и видеть в Пармениде типичного философа первоначала, а еще лучше — стихийного материалиста. Стихийного в том смысле, что он, вслед за своими старшими современниками-ионийцами, в основу своей философии кладет тезис о четырех материальных началах или стихиях — воде, огне, воздухе и земле. Здесь хорошо угадывается почерк Аристотеля и его стремление изложить картину становления представлений о материальной причине всего существующего, но это не смущает интерпретаторов, и за *сущим* Парменида, несмотря на трудности согласования первой и второй частей его поэмы, они видят совокупность материальных объектов, делая мыслимое сущее Парменида вполне вещественным,

---

<sup>1</sup> Об этом упоминает Mourelatos, *Route*. P. xiii-xiv.

<sup>2</sup> *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London: Adam and Charles Black, 1908. (First edition 1892). Позже Бэрнет готовит более развернутое издание; в частности, раннегреческой философии в этом издании посвящается 1-й том: *Burnet J.* Greek Philosophy. Part 1: Thales to Plato. London: Macmillan and Co., 1924 (First edition 1914).

<sup>3</sup> *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London, 1908. P. 192–226. (Особенно см. pp. 204, 208, 212).

<sup>4</sup> *Cornford F. M.* Op. cit.

а неизбежные противоречия списывая на непродуманность и примитивность концепции философа.

Ситуация кардинально меняется к 60-м годам, и своеобразным барьером, отделяющим прежние интерпретации от новых, становится статья Г. Оуэна<sup>1</sup>, положившая начало стандартной интерпретации. Особенностью стандартной интерпретации в ее изначальном виде стало комментирование значений глаголов ἔστι (существует) и εἶναι (быть) во фрагментах В 2. 3–5, В 3, В 6. 1–2 DK, и в начальных строках В 8 DK поэмы, и попытка восстановить (логически или текстуально) субъект высказывания, пропущенный Парменидом в указанных строках. Мы приведем эти фрагменты в переводе А. В. Лебедева с греческим текстом (следует обратить внимание, что в русский перевод В 2 DK уже подставлен субъект высказывания, отсутствующий в греческом тексте):

В 2.2–5 Какие пути поиска единственно мыслимы:

Один — что [нечто] есть и что невозможно не быть;

Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).

Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть.

αἵ περ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),

ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι...

В 3 ...мыслить и быть одно и то же.

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

В 6.1–2 То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть — бытие,

А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

В 8.1–2 Остается только один мысленный путь,

[Который гласит]: «ЕСТЬ».

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὥς ἔστιν·

Фактически, в этой статье Г. Оуэна формулируется «основной вопрос» современных исследований Парменида, без которого невозможно представить ни одно из современных исследований в парменидоведении — семантика глагола «быть» в указанных строках поэмы, и прежде

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

всего в В 2 ДК<sup>1</sup>. Этот вопрос, по сути дела, состоит из двух соотносимых разделов, т. к., отвечая на вопрос одного раздела, мы в любом случае отвечаем и на другой. Наиболее четко эти вопросы сформулированы у П. Керд: «Первый: какой субъект, если он вообще предполагался, предлагается для бессубъектного *esti* в заявлении богини в В 2? Второй: какой смысл глагола “быть” используется в требованиях В 2?»<sup>2</sup>.

Понятие «стандартная интерпретация» употребил Александр Мурелатос в своей книге «Путь Парменида» именно для обозначения того консенсуса, который установился среди критических исследований поэмы в 60-е годы XX века в англоязычном парменидоведении после того, как увидела свет программная статья Оуэна<sup>3</sup>. Слово «стандартная» для описания сложившейся интерпретации подходит как нельзя лучше, поскольку за вторую половину XX столетия в англо-американской истории философии вырабатывается не только в каком-то смысле общепринятая стартовая точка для исследований, посвященных Пармениду, но и задается определенный академический стандарт того, как именно должны проводиться такого рода исследования. Г. Оуэн, положивший начало такой интерпретации, фактически резюмировал те тенденции в парменидоведении, которые в критической литературе, посвященной Пармениду, так или иначе, встречались и до него, но после выхода этой статьи англоязычное парменидоведение наводнила целая серия публикаций (статей, монографий), которая кардинально изменила направление и облик исследовательского мейнстрима<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Хочется отметить один существенный момент. На Западе увлеченность данной интерпретацией, особенно в сравнении ее с текстуально-ориентированными исследованиями классической традиции, уже идет на спад, в частности активным критиком этой традиции выступает Дэниел Грэхем: *Daniel W. Graham. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006. P. 19. Отечественный читатель остался за «занавесом неведения», вынужденный догадываться о существующей значимой дискуссии о значениях глагола «быть» по редким упоминаниям данной проблематики, да и то часто не касающимся прямо Парменида: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во московского университета, 1986. С. 65; Драз Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. С. 276–278.

<sup>2</sup> Curd, *Legacy*. P. 34.

<sup>3</sup> Mourelatos, *Route*.

А. Мурелатос внес существенный вклад и в парменидоведение, и в развитие стандартной интерпретации. Сегодня невозможно представить себе дискурс об элейской школе и Пармениде без отсылок к работам этого ученого. К сожалению, труд, задающий тон в современных исследованиях раннегреческой философии, на русский язык не переведен. На Западе спустя почти сорок лет после выхода первого издания книга Мурелатоса «Путь Парменида» была переиздана, что говорит о ее востребованности.

<sup>4</sup> Среди наиболее известных работ мы отметим следующие: Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. II: *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*.

Прежде чем продолжать обсуждать стандартную интерпретацию, нужно отметить то, что, как правило, остается за рамками отечественных историко-философских дискуссий в силу специфики развития истории античной философии в нашей стране и без чего, вероятно, дальнейшее изложение проблематики будет не совсем ясным. Дело в том, что для западной традиции характерно продвижение к реконструкции содержания и смысла досократических фрагментов через язык, перевод, через текстуально-ориентированный инструментарий классической филологии, без которого западные работы по древнегреческой философии немыслимы. Но такой способ по-прежнему малоинтересен большинству отечественных историков философии, успешно обходящихся академическими переводами греческих текстов на русский язык. В 2007 году в Новосибирске состоялась дискуссия историков античной философии, в ходе которой обсуждались «философский» и «историко-филологический» подходы к изучению античного философского текста<sup>1</sup>. Мы не будем здесь пересказывать содержание дискуссии, обозначим только те основные моменты, которые в ней отмечались. Для большинства отечественных историков философии характерен «философский» подход, в результате которого исследователь изучает текст с уже определенной позиции (мировоззренческой, философской, идеологической), и «мы получаем столько же историй философии, сколько и самих философов»<sup>2</sup>, т. е. происходит узнавание в древнем тексте современной философской проблематики, часто — вчитывание в текст уже готовых, сформировавшихся, современных конструкций и модернизация античных идей. Западные исследования характеризуются «историко-филологическим» подходом, который предполагает «не интерпретировать изучаемый текст с какой-либо заранее имеющейся философской позиции»<sup>3</sup>, а скорее рассматривать его с позиций языка — грамматики, этимологии, семантики слов. В отношении текста поэмы Парменида эти разные академические принципы подходов к ее интерпретации явно видны. В силу специфики

---

Cambridge University Press, 1965; *Furth M.* Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. № 6. P. 111–132; *Kahn Ch.* The Thesis of Parmenides // The Review of Metaphysics. 1969. № 22. P. 241–270; *Stokes M. C.* One and Many in Presocratic Philosophy. Washington: The Center for Hellenic Studies, 1971. P. 127–148; *Furley D. J.* Notes on Parmenides // Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy to Gregory Vlastos / Phronesis. 1973. Suppl. Vol. 1 P. 1–15; *Hussey E.* The Presocratics. London: Duckworth, 1972. P. 78–99; *Kirk G. S., Raven J. E.* The Presocratic Philosophers. Cambridge University Press, 1957.

<sup>1</sup> См.: Чтение философского текста / Круглый стол; ведущая С. В. Месяц // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1. Вып. 2. С. 276–298.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Там же.

методологии и возникает первая проблема интерпретации, характерная именно для западной академической традиции, которая зафиксирована в стандартной интерпретации в противовес до-оуэновской традиции «философских» интерпретаций.

Итак, стандартная интерпретация, какой ее реконструировал А. Мурелатос<sup>1</sup>, предполагает согласие относительно содержания фрагментов В 2.3 и В 2.5 DK по трем пунктам: 1) ἔστι (существует) и εἶναι (быть) имеют экзистенциальное значение; 2) отсутствует субъект для этих глагольных форм (сразу отметим, что, по мнению А. Мурелатоса, у Парменида пропущен не только субъект, но и предикат высказывания, т. е. В 2.3 и В 2.5 DK в схематическом отображении включений глагола «быть» имеют вид «\_\_ есть \_\_»); 3) отсутствие субъекта высказывания не означает, что ἔστι и εἶναι имперсональны, т. е. они не имеют значения, аналогичного высказываниям «моросит» или «смеркается», поскольку субъект в этих строках подразумевается, но по какой-то причине Парменид не счел нужным сразу его обозначить. На наш взгляд, спустя сорок лет после выхода в свет работы А. Мурелатоса, можно внести некоторые коррективы в то, что называть стандартной интерпретацией сегодня, какие направления внутри этой интерпретации сформировались и каковы результаты, к которым она пришла.

Прежде всего, реконструкция содержания поэмы принципиально зависит от того, какое значение глаголу «быть» придается интерпретатором, из наиболее частых значений следует отметить экзистенциальное, копулятивное или предикационное<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 47.

<sup>2</sup> Здесь имеется в виду структура предложения или структура высказывания, как она понимается либо в логике, либо в теоретическом языкознании, и то значение, которое глагол *быть* может принимать. Экзистенциальный смысл глагола *быть* присутствует в экзистенциальных суждениях или суждениях существования, т. е. таких суждениях, которые приписывают только существование. Копулятивный и предикационный смысл глагола «быть» присутствует в атрибутивных суждениях, т. е. в суждениях о принадлежности предметам свойств (атрибутов), а также суждения об отсутствии у предметов каких-либо свойств. В атрибутивном суждении выделяются следующие термины суждения: субъект S (логическое подлежащее) и предикат P (логическое сказуемое), а также связка (которая иногда только подразумевается; в ее роли выступают, как правило, глаголы «быть», «становиться», «чувствовать») и кванторное слово («некоторые», «все» и т. п.). Для обозначения связочного глагольного элемента в именной конструкции в лингвистической литературе используются также термины «связка» и «копула» (от лат. *copula* — связь, союз), что позволяет употреблять их наравне с терминами «связочный глагол» и «копулятивный глагол».

В индоевропейских языках (включая русский язык) в предложении характерны грамматические категории лица, числа, времени и модальности, с помощью которых задается предикативность предложения. В лингвистике предикативность понимается как способ соотнесения содержания предложения с действительностью и тем самым как



Возникла данная проблематика в связи с работами Б. Рассела и Г. Фреге о различении значений глагола «быть», причем не только, как заметил А. Л. Доброхотов, для глагола «быть», который выступает в роли связки<sup>1</sup>, но вообще для значений этого глагола. Имеются следующие различия между значениями:

(1) «быть» тождества (Утренняя звезда есть Вечерняя звезда;  $a=b$ );

(2) «быть» предикации, т. е. связка («Платон есть философ»;  $P(a)$ );

(3) «быть» существования, выраженное:

(а) значением экзистенциального квантора и символом равенства («Бог существует»;  $(\exists x)(G=x)$ ), или

(б) значением экзистенциального квантора и символом предикации («Существуют человеческие существа» / «Хотя бы одно человеческое существо существует»; «Есть хорошие люди»  $(\exists x) H(x)$ );

(4) «быть» включения в класс, т. е. родовая импликация («Лошадь есть животное с четырьмя ногами»;  $(x)(P(x) \rightarrow Q(x))$ )<sup>2</sup>.

Надо сказать, что не все исследователи на Западе признают такую точку зрения. Например, Я. Хинтиikka, критикуя фрегевскую трихотомию (или квадратомию), полагает, что Фреге ошибался, и невозможно отчетливо разделить «есть» тождества, «есть» предикации и «есть» существования, подчеркивая, что обычный человек в обыденном употреблении в естественном языке не отдает себе отчета, в каком значении каждый раз он употребил глагол «быть»<sup>3</sup>. Кроме того, Хинтиikka подчеркивал однозначность глагола «быть» в греческой философии<sup>4</sup>: «Действительно,

---

единица сообщения (высказывания). К предикации не относятся негация (отрицание) и желание говорящего передать или найти информацию. Выражение предикативной связи (отношения между грамматическим субъектом как носителем предикативного признака и грамматическим предикатом как выразителем данного признака) влечет появление глагола — носителя грамматических категорий. Типовая структура предложения «предмет и его характеристика» содержит субъект (S), связочный (копулятивный) глагол и комплемент (адъективное или субстантивное имя, характеризующее субъект). Если в позиции предиката функционирует имя (номинативная языковая единица), не способное передавать признаки времени, модальности и т. д., то для выражения предикативной функции (предикативного отношения между субъектом и предикатом) грамматикой порождается «фиктивный глагол», традиционно называемый связочным, или копулятивным (Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику. М.: Прогресс, 1978. С. 338–414).

<sup>1</sup> Доброхотов А. Л. Указ. соч. С. 65.

<sup>2</sup> Naaparanta L. Frege's doctrine of Being / Ed. by I. Niiniluoto. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1985. P. 13–14. Cp. Kahn Ch. H. The verb 'be' in Ancient Greek. Part 6: The verb 'be' and its synonyms: philosophical and grammatical studies. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 4.

<sup>3</sup> Хинтиikka Я. Связка «есть», семантические игры и семантическая относительность // Логико-эпистемологические исследования. М.: Прогресс, 1980. С. 322.

<sup>4</sup> Хинтиikka Я. Указ. соч. С. 331.

результаты последнего тщательного изучения употребления глагола «to eînai» (так у Хинтикки. — М. В.) Ч. Каном и другими исследователями показывают, что экзистенциальный и предикативный смыслы глагола «to eînai» никогда не различались ни Аристотелем, ни каким-либо другим древнегреческим философом». Делая это утверждение, Хинтикка ссылается на работы Ч. Кана и Г. Оуэна<sup>1</sup>, тем не менее, изложение указанных взглядов, как нам кажется, не совсем корректно, во всяком случае, когда оно касается «однозначности *быть*». В частности, в работе “On the Terminology for Copula and Existence” (1972), Кан пишет: «Различия между копулятивным и экзистенциальным использованием было заложено в античности, но без двух терминов, соответствующих связке и существованию», и далее, анализируя текст Аристотеля в «Первой Аналитике» 24b16, он указывает также и на наличие копулятивного смысла: «здесь εἶναι естественно предполагает то, что мы называем ‘связкой’, анализируя форму *С есть Р*; но Аристотель не использует такой терминологии»<sup>2</sup>. Иначе говоря, Кан не утверждает, что греки не различали различные смыслы глагола, он признает, что греки не использовали такой терминологии<sup>3</sup>, но не отрицает использование глагола в таком смысле. Что касается упомянутой работы Оуэна, то о ней Кан пишет, в свою очередь, в статье “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being” (1966), в которой указывает, что Оуэн различает в отношении концепций Аристотеля то, что мы называем «бытие\* (которое имеет столько смыслов, сколько имеется категорий)» и бытие\*\*, использование которого передается посредством «это есть» или представлено в логике предикатов формулой  $(\exists x) F(x)$ <sup>4</sup>. Тем самым, Оуэн подводит нас к мысли о том, что в значении бытие\* мы вынуждены различать экзистенциальный смысл для категории сущности и предикационный для остальных, поскольку здесь подразумевается «существовать в качестве того, что имеет место, время и т. п.», а бытие\*\* подразумевает «быть существования», что видно из формулы, которой оно выражено. И наконец, в книге «The Verb “Be” in Ancient Greek» Кан с текстуальными

---

<sup>1</sup> Kahn Ch. The Verb «Be» in Ancient Greek. Dordrecht: D. Reidel, 1973; Owen G. E. L. Aristotle in the Snares of Ontology // New Essays on Plato and Aristotle. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. P. 69–95.

<sup>2</sup> Kahn Ch. H. On the Terminology for Copula and Existence // Kahn Ch. H. Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 42, 44.

<sup>3</sup> История терминологии прослежена Каном в статье: Kahn Ch. H. On the Terminology for Copula and Existence // Kahn Ch. H. Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 41–54.

<sup>4</sup> Kahn Ch. H. The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being // Kahn Ch. H. Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 40.

примерами обсуждает копулятивное использование глагола «быть» на с. 85–227, значение существования — на с. 228–330, и наконец, вводит понятие истинностного (veridical) использования «быть» («факт тот, что») — на с. 331–370<sup>1</sup>. Тем самым, в античности различались, как минимум, копулятивный и экзистенциальный смыслы глагола «быть», и ниже мы будем говорить о том, каким образом могло пониматься предикационное значение «быть» у Парменида (а именно, как частный случай экзистенциальной трактовки), и вопрос здесь ставится только об употреблении соответствующей терминологии. Разумеется, мы также не считаем, что Парменид использовал характерную для современных исследований терминологию, но и отрицать то, что он различал субъект и предикат высказывания, как минимум интуитивно, трудно, хотя часто приходится сталкиваться с возражениями именно такого рода: Парменид как будто бы еще не различал понятий «субъект», «предикат» и т. п., а потому и не мог (сознательно или нет) их использовать, а значит, не мог и исключить из своего текста те или иные термины суждения. Нам это возражение кажется наивным, поскольку предложение в каком-то смысле является словесным выражением суждения, а во всяком суждении могут быть выделены субъект (подлежащее), предикат (сказуемое), логическая связка (в ее роли, например, выступает копулятивный глагол, если предикат выражен не глаголом действия, а к примеру той или иной формой прилагательного) и квантор. В естественных языках, в предложении, любой из этих компонентов может быть опущен, но логически — в суждении — легко восстановлен. Если бы Парменид не мог использовать субъект (подлежащее), предикат (сказуемое) или копулятивный глагол в своих предложениях, то не владел бы языком и его поэма попросту не была бы написана. Что касается соответствующей терминологии, то, разумеется, Парменид ее не употребляет, но, тем не менее, его философия занимает определенное место в ее становлении. Термины «субъект» (ὕποκειμενον) и «предикат» (κατηγόρημα, κατηγορούμενον), хотя и вводятся Аристотелем, но не для анализа грамматических конструкций в предложении, а для анализа онтологических отношений между субъектом существования и его предикацией, выражающей онтологические атрибуты (род, качество, действие и проч.)<sup>2</sup>. В грамматическом значении эти термины

---

<sup>1</sup> Хотя сам Ч. Кан оговаривает, что это не его собственное изобретение и о таком значении писали сами греки, это значение оговаривается в *LSJ*, но до него не учитывалось философское значение связи глагола и понятия истины (*Kahn Ch. H. Essays on Being*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 1).

<sup>2</sup> *Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being* // *Kahn Ch. H. Essays on Being*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 46–49.

начинают выступать уже в послеаристотелевских текстах, но определенные основания для такого использования можно усмотреть у самого Аристотеля. Платон не использует этой терминологии, но там, где речь идет об анализе высказывания и различении грамматических субъекта и предиката, оба, и Платон, и Аристотель, используют понятия ὄνομα и ῥῆμα, т. е. «имя» и «глагол» («Софист», «Об интерпретации»), причем у Аристотеля ῥῆμα распространяется и на прилагательные в том случае, если они выступают в качестве предикатов («Человек (есть) высокий»)<sup>1</sup>. И Парменид, и Гераклит включены в этот процесс выработки терминов для грамматических конструкций как минимум на уровне постановки проблемы имени и именования, происхождения имен, различения истинных и ложных имен (ср. Гераклит, 1 Mch, 39 Mch; Парменид В 8.38–41, 53–54 DK). Тем более, что вплоть до различения этих терминов у Платона слово ὄνομα универсально использовалось для обозначения любых частей речи, именативных или предикативных, причем, что характерно, Аристотель в *De interp.*, 16b19–21, уже различив ὄνομα и ῥῆμα, продолжает называть глагол именем<sup>2</sup>.

Можно подумать, что обсуждение значений глагола «быть» у Парменида существует только в угоду модным аналитическим дискуссиям, но такое впечатление складывается, только если мы вырваны из контекста развития этой проблематики в античности и средние века. Парменид — не единственная, но, вероятно, одна из первых фигур в истории древнегреческой философии, явно включенных в обсуждение проблематики семантики глагола «быть», связанной с грамматической структурой высказываний, типами предикации etc. На этот счет имеется обширная полемика в западной литературе. В последнее время появляются работы на русском языке. В частности, значительное число статей и книг посвящено рассмотрению этой проблемы у Платона<sup>3</sup>, ко-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Vlastos G. Names of Being in Parmenides // Mourelatos, Route. P. 373.

<sup>3</sup> Подробный обзор этого вопроса дает А. Л. Доброхотов в книге «Категория бытия». Позволим себе процитировать пассаж из этого труда: «В исследовательской литературе последних лет особое внимание привлекает еще один аспект бытия как такового, наиболее отчетливо проявившийся в «Софисте и «Пармениде», — способность глагола «быть» выполнять различные функции в языке. В качестве логической нормы привлекается так называемая «трихотомия Фреге», по которой глагол «быть», выступая в роли связки, имеет три смысла: 1) «есть» предикации («Сократ — мудрый»); 2) «есть» тождества («Сократ — человек»); 3) «есть» существования («Сократ существует»). Ставится вопрос о том, различал ли Платон эти смыслы, осознал ли вообще вариативность глагола «быть», и каково имплицитное толкование функций этого глагола, прослеживающееся в текстах Платона. Особо проблематичны в этом отношении рассуждения в Soph. 251–259.

лоссальное количество работ посвящено проблеме семантики «быть», типам предикации, различия универсального и экзистенциального у Аристотеля<sup>1</sup>, затронута эта проблематика в грамматике софистов и стоиков, заложивших начало лингвистической теории, вопросы различия уникального и мультивокального поднимает Бозций<sup>2</sup>. Активно развивается эта проблематика в средневековой философии. Понятно, что в контексте развития всей проблематики тем более интересным оказывается ответ или как минимум постановка проблемы у Парменида.

Итак, стандартная интерпретация предполагает, что исследователь сразу заявляет свою позицию в отношении того, в каком смысле используется «быть» в В 2 DK Парменида и только после этого приступает к изложению материала. Если А. Мурелатос настаивал только на экзистенциальном значении, имеющем важность для стандартной интерпретации, то сегодня хорошо видно, что все три перечисленных значения должны учитываться и быть включены в нее. Во-вторых, стандартная интерпретация предполагает, что реконструкция содержания проводится в первую очередь на основании самого текста, а не на основании свидетельств, пусть даже признающихся весьма

---

В зависимости от того, как и какой смысл «есть» выдвигается, по мнению специалистов, в этом пассаже, они пытаются решить вопрос о характере поздней онтологии и гносеологии Платона, установить степень верности Платона своей теории идей, принципы «койнонии» идей и т. п. Корнфорд... предположил, что Платон выделил лишь значения тождества и существования. Малькольм..., Оуэн ... и Гослинг... утверждают, что Платон не выделял экзистенциальное значение «есть». Гослинг пишет, что из-за употребления метафоры причастности (*metechlein*) Платон не изолировал с ясностью «есть» как копулу (связку) и «есть» в экзистенциальном смысле — из-за понятия «великого рода» бытия. Рэнкмен... полагает, что Платон вообще не ставил проблему экзистенции, а лишь доказывал, что все имеет свой определенный способ бытия, причем *einai* он употреблял таким образом, что специального выделения копулятивного (предикативного) и экзистенциального смыслов не понадобилось. Кан... утверждает, что экзистенциальный и предикативный смыслы «есть» не различались не только Платоном, но и вообще никем в древнегреческой философии. Гатри... полагает, что Платон признавал различие смыслов тождества и экзистенции, на что прямо указывает текст *Soph.* 255c3; понятие же «причастности» было формой употребления третьего значения — предикативно-копулятивного» (*Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во московского университета, 1986. С. 65).

<sup>1</sup> Пласт литературы по этому вопросу велик, и мы ограничимся ссылкой на статью на русском языке, в которой дается краткий обзор проблемы предикации у Аристотеля: Орлов Е. В. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. № 1. 2005. С. 41–46.

<sup>2</sup> Абилкалова А. Б. Интерпретация христианской догматики в теологических трактатах Северина Бозция // Вестник Томского госуниверситета. Философия. Социология. Политология. № 4 (16). 2011. С. 124–130.

авторитетным рядом ученых. Поэтому, стандартная интерпретация остается на позициях ревизионизма в отношении свидетельств Аристотеля, отвергая или существенно их переосмысливая, по крайней мере, ту ее часть, где Парменид характеризуется как космолог, который развивает учения предшествующих поколений физиков (и соответственно, отвергает реконструкцию Аристотелем учения Парменида о сущности и первоначале), и понимание Стагиритом «Пути Истины» и «Пути Мнения» как двух противоречащих друг другу частей поэмы; стандартная интерпретация также отвергает противоречие между этими частями. Ревизионизм в отношении свидетельств Аристотеля также восходит к программной статье Г. Оуэна, где он провозгласил, что пока существует такое демонстративно ложное видение учения Парменида (имея в виду интерпретацию Аристотеля), структура и оригинальность собственных парменидовских аргументов не станут явными<sup>1</sup>. Наконец, стандартная интерпретация предполагает не просто дескриптивный пересказ сохранившихся строк, а настаивает на том, что поэма имеет четкую логическую структуру: *проэгий*; тезис в В 2 и В 3 DK, развернутая структура аргументов или доказательств в В 6 — В 8 DK и иллюстративный пример, поясняющий доказательство, в «Пути Мнения», построенный на игре слов. Последнее положение стандартной интерпретации в настоящее время характерно в первую очередь для тех исследователей, которые дают предикационное прочтение глагола «быть» в поэме.

Для отечественных исследователей той проблемы, которую поднимает стандартная интерпретация, фактически нет: традиционно ἔστι и εἶναι В 2.3 и В 2.5 DK, а также ἐὼν В 8 DK переводятся смысловой группой «Бытие», а вопрос о том, пропущен ли в В 2.3 и В 2.5 DK субъект высказывания и какой, не обсуждается. Вместо этого на его место как раз и подставляется субъект «бытие», позволяющий постулировать для В 2 тавтологию «бытие — есть, небытия — нет». На наш взгляд, перевод такой смысловой группой обоснован только в том случае, если мы так или иначе заинтересованы в демонстрации возникновения и развития одного из ключевых понятий современного философского лексикона и нам важно показать не столько содержание и развитие собственного

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. *Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic*. P. 48. Дэниел Грэхем, активно критикующий аналитический подход, выраженный в повышенном внимании к семантике глагола «быть» у досократиков, тем не менее, сохраняет критическую точку зрения на Аристотеля и Теофраста в отношении их свидетельств, настаивая на том, что их интерпретация досократиков уже была ложной (*Daniel W. Graham. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006. P. 21). Кстати говоря, свою интерпретацию досократиков он противопоставляет «стандартной», и в силу этого именует ее «ревизионистской интерпретацией».

философского словаря досократиков, сколько то, что в досократических учениях уже имело место некое понятие, подобное понятию бытия, и именно оттуда берет свое начало современное понятие. Именно в таком ключе выстраивает свои исследования, например, А. Л. Доброхотов<sup>1</sup>, и в его случае слово «бытие» используется корректно. Но как только мы начинаем говорить исключительно о древнегреческой философии, от ранних греческих философов до Платона и Аристотеля, не помещая эти учения в контекст мировой философии, не соотнося и не сопоставляя их с учениями Маркса или Гегеля (иными словами, придерживаясь историко-филологического подхода и не занимая никакой исходной философской позиции в интерпретации), слово «бытие» сразу же становится бесполезным и теряет смысл. Употребив слово «бытие», мы будем вынуждены всякий раз комментировать, какое именно слово стоит за этим нашим «бытие» в оригинальном тексте: «существовать», «быть», «сущее», «то-что-есть», «сущность», «сущее поскольку оно сущее» (а все эти понятия принципиально различны) и какой смысл вкладывал сам древнегреческий автор в это понятие, и чем именно они отличаются от того, что имел в виду Гегель, Маркс, Сартр, Хайдеггер, Рассел или Фреге (а отличия здесь, разумеется, принципиальные), и существенно удалился от изначального предмета нашего разговора.

Суммируем сказанное. Для западных исследователей, связанных со стандартной интерпретацией, проблема кроется в первую очередь в том, сколько грамматических значений глагола-связки «быть» представлено у Парменида, и что именно подразумевал сам Парменид в таком случае. Во фрагменте В 2, приступая к изложению «Пути Истины», богиня предлагает единственно верный путь исследования действительности (ὁδοὶ μοῦναί διζήσιος), противопоставляя его неверному пути. Первый «путь» гласит: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (В 2.3), и второй: ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι (В 2.5). Буквальный перевод этих фрагментов, учитывающий пропущенные субъект и предикат высказывания, звучит следующим образом: «как есть да и как не возможно не быть» и «как не есть да и как является должным не быть». Итак, приступая к реконструкции поэмы, мы должны решить, в каком значении «быть» и «есть» (ἔστι, εἶναι) представлены в указанном фрагменте: как связки, в копулятивном смысле или в экзистенциальном смысле. В русском языке связочным глаголам отводится функция служебного слова, которое считается несамостоятельным и может быть опущено в высказывании, т. е. высказывание вида «Парменид есть философ» без ущерба для смысла высказывания

---

<sup>1</sup> Доброхотов А. Л. Указ. соч.

может быть записано как «Парменид — философ». В греческом языке глагол-связка также может быть опущен, но гораздо реже, чем в русском языке. Во фрагменте В 2, — русский читатель, полагающийся на привычные переводы, этого не видит, — глаголы εἶσι и εἶναι остаются в высказывании там, где им и положено быть, но им не соответствует никакого субъекта и предиката. И субъект, и предикат высказывания опущены, и о том, что подразумевал Парменид на их местах — о чем именно идет речь, *это* именно существует, — можно только догадываться, либо пытаться реконструировать их из текста поэмы. Но реконструкция будет успешной только тогда, когда мы определимся, каково значение глаголов «быть»/«существовать» в самом начале поэмы, в В 2.3 и В 2.5 — копулятивное, экзистенциальное, предикационное — и от этого будет зависеть вся дальнейшая реконструкция и самого текста поэмы, и его содержания.

Чтобы пояснить суть сказанного, приведем запись фрагмента В 2 в несколько непривычном виде, — с учетом пропущенных субъекта и предиката, как это предлагает сделать А. Мурелатос<sup>1</sup>, т. е. там, где пропущен субъект или предикат, мы восполним пропуски для искомых слов, связанных глаголами следующим образом:

«Приди и я скажу тебе, а ты слушай и сохраняй мои слова о том, какие пути поиска единственно мыслимы: один, как S есть P да и как S не возможно не быть P; это — путь Убежденья (оно сопутствует Истине)<sup>2</sup>; другой — как S не есть P да и как S не быть P является должным. Эта тропа, указываю тебе, совершенно непознаваема, ибо ты никогда не сможешь узнать о том, как не есть P (это неосуществимо), и не сможешь высказать».

При такой записи мы видим три различных решения: глагол «быть» будет в грамматическом смысле либо экзистенциальным, либо копулятивным, непосредственно связанным с предикационным (поскольку глагол-связка в копулятивном смысле выполняет также и предикационную функцию), или истинностным. Мурелатос дает более подробную картину, приводя шесть логически возможных вариантов интерпретаций с учетом вышеобозначенной конструкции с пропусками, хотя и признает, что не все эти логически возможные интерпретации нашли отображение в реальных историко-философских работах<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 55.

<sup>2</sup> В данном случае мы сохраняем привычные по переводу А. В. Лебедева заглавные буквы в словах Убежденье и Истина, поскольку подразумевается, что это не отвлеченные понятия, а персонализации, т. е. имена соответствующих богинь (или одной богини с множественным имен, в зависимости от позиции интерпретатора).

<sup>3</sup> Mourelatos, *Route*. P. 269.



Теперь следует подробнее остановиться на интерпретациях, наиболее характерно отражающих те три подхода, о которых шла речь выше.

Первый из них, с которого началось становление стандартной интерпретации, это, разумеется, подход Г. Оуэна, признающий экзистенциальное значение «быть»<sup>1</sup>. Оуэн исходит из того, что интерпретация Парменида Аристотелем несостоятельна<sup>2</sup> и его желание представить Парменида космологом уводит нас в сторону от собственной системы аргументации Парменида. Поэтому Оуэн в первую очередь анализирует текст В 1. 28–32 ДК и показывает, что, в отличие от прежнего понимания, пропасти между мнением смертных и истиной нет. Парменид в этих стихах, вкладывая слова в уста богини, заявляет, что у него имеется критерий познания вещей, на основании этого критерия вместо ложного мнения смертных мы получаем знание о подлинном существовании всего (δοκίμος εἶναι).

Эта позиция явилась одним из оснований, почему Оуэн не рассматривает подробно «доксу» (именно это пытался вменить ему в вину Мурелатос, критиковавший «стандартную интерпретацию» за то, что она основывается на ограниченном числе доступных свидетельств и не делает противопоставлений из различения двух частей поэмы<sup>3</sup>). Для Оуэна действительно не существует контраста и противоречия между путем истины и путем мнения, и он убежден, что в *доксе* Парменид никоим образом не излагает своей космологии, противоречащей «пути истины». Если Аристотель полагал, что своей задачей Парменид мыслил установить структуру физического мира посредством логики, и пришел к противоречию, пытаясь ввести в такой мир некоторые чувственные качества или силы как «первоначала», отчего и отклонился от первоначальной строгости, то для Оуэна очевидно, что в поэме речь вообще не идет о физических силах или качествах, речь идет об аргументации и предпосылках для такой аргументации. Признав точку зрения Аристотеля в *Met.* 986b, 25–30 и применив сказанное Парменидом к вещам физического мира, мы неизбежно придем к противоречию в учении: назвав нечто одно сущим, мы должны будем, с учетом установленных требований, провозгласить все прочее не-сущим.

Собственно экзистенциальное прочтение «быть» у Оуэна вытекает из другой его задачи: показать, что Парменид не включается в космоло-

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Op. cit.

<sup>2</sup> После выхода в свет труда Г. Чернисса (*Cherniss H. Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy. New York, 1976*) эта позиция стала общим местом в историко-философских классических работах на Западе. Оуэн в данном случае не прибегает к аргументам Чернисса, а приводит собственные доводы.

<sup>3</sup> Mourelatos A. Some Alternatives in Interpreting Parmenides // Mourelatos, *Route*. P. 354.

гические штудии физиков, в частности пифагорейцев (как это утверждал Аристотель), а строит собственную систему. Для этого Оуэну важно продемонстрировать, что ни *Одно Бытие* милетцев и пифагорейцев, ни τὸ ἓν (*то-что-есть* или *сущее*), принятые в качестве пропущенного субъекта высказывания в В 2.3 и В 2.5 еще Г. Дильсом, а вслед за ним Ф. Корнфордом, по сути дела, таковыми не являются. Необходимость установить собственный парменидовский, а не пифагорейский субъект высказывания и заставляет Оуэна читать В 2 в экзистенциальном смысле. И хотя Оуэн отмечает, что многие интерпретаторы отказались от поиска субъекта ввиду сложности этого предприятия, субъект высказывания все же существует<sup>1</sup>. Поскольку речь идет об англоязычной традиции, следует остановиться на еще одном варианте прочтения субъекта, который характерен для англоязычных исследователей. Согласно некоторым трактовкам, Парменид имел в виду так называемый имперсональный субъект, который на английском языке может быть выражен следующим образом в примере «it rains» = «raining takes place» (русский вариант — «вечереет», «смеркается», «дождит»). По аналогии, можно предложить русскоязычный вариант имперсональной трактовки высказывания Парменида, скажем «существовалось». Оуэн отвергает имперсональное понимание субъекта и полагает, что пониматься в качестве субъекта вполне могут «знаки сущего» в В 8, т. е. мы получаем субъект вида «то-что-не-возникло», «то-что-однородно» и т. д. Именно такое прочтение и должно было натолкнуть последующих исследователей на предикационные трактовки, исходя из предикационного же прочтения значения «быть».

Есть еще один вариант понимания ἔστι и εἶναι у Парменида, который стал обсуждаться после выхода ряда работ Ч. Кана об истинностном (veridical) значении глагола «быть» в древнегреческом языке<sup>2</sup>. Ч. Кан обсуждает те случаи, когда εἶναι используется самостоятельно, без предиката. В ряде таких случаев εἶναι означает не традиционное «существовать» в экзистенциальном смысле, а переводится со смыслом «быть именно таким», «факт, что», «истинно, что». Иными словами,

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Op. cit. P. 59.

<sup>2</sup> Впервые Кан поднимает этот вопрос в работе: Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being (1966) // Kahn Ch. H. Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 16–40; затем суммирует в Kahn Ch. The verb 'be' in Ancient Greek / Part 6. The verb 'be' and its synonyms: philosophical and grammatical studies; Ed. by J. W. M. Verhaar. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 331–370.

См. также: о веридикальном значении в интенциональной логике в: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century / Routledge History of Philosophy. Vol. X. London & New York: Routledge, 2005. P. 41–44.

что бы ни существовало, оно существует истинно, его существование остается самодостаточным фактом, и именно этот оттенок подчеркивается истинностным смыслом.

Наконец, еще одна интерпретация, «сплавленная» или «смешанная», принадлежащая М. Ферту<sup>1</sup>, и которая, в сущности, является частным случаем экзистенциальной интерпретации, поскольку ее последователи чаще всего фокусируются на экзистенциальном компоненте ἔστι. Объясняя суть своей концепции, Ферт начинает с того, что главное место в парменидовских дискуссиях стало занимать различие «быть» как связки между субъектом и предикатом и как «быть» существования (по сути дела, различие копулятивного и экзистенциального смыслов), хотя это различие и не было отрефлексировано греками. Другой важный факт в обсуждении глагола εἶναι — это появление его в парменидовской поэме без каких-либо предикатов, результатом такого употребления становится принятие только экзистенциального смысла «быть», на основании которого делается вывод, что Парменид «сознательно ограничивал себя только экзистенциальным смыслом»<sup>2</sup>. По мнению Ферта, важно понять, что значение понятия «бытие» (being) ни у Парменида, ни в раннегреческой философии в целом не могло быть *ограничено* ни одной из наших отдельных концепций, т. е. ни концепцией существования, ни концепцией существования чем-то, т. е. тем, что имеет определенные свойства (быть человеком, быть зеленым). «Скорее, эти значения в раннегреческой концепции существования были прочно слиты или *сплавлены*. Как результат, греческой поиск τί τὸ εἶναι, 'что есть бытие?' часто должен интерпретироваться как касающийся одновременно этих концепций бытия = существования и *бытия* Φ переменной Φ»<sup>3</sup>. И если не держать в уме такого неразличения значений греками, то можно, считает Ферт, прийти к серьезному недопониманию их задач. Ферт различает два плана существования: существование фактов, проверяемых на истинность и ложность, и существование (обозначение) объектов, которые существуют или не существуют. Эти два плана Ферт сводит к знанию-описанию и знанию-знакомству, и к смешению двух тезисов, «необходимо, если нечто есть знание-знакомство, то оно существует, и что необходимо, если нечто есть знание-пропозиция (описание), то это факт»<sup>4</sup>. Несмотря на акцент на экзистенциальном

---

<sup>1</sup> Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.

<sup>2</sup> Furth M. Op. cit. P. 112.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Furth M. Op. cit. P. 113–114.

значении, на наш взгляд, сплавленная интерпретация сыграла существенную роль в становлении предикационной интерпретации, поскольку, как в случае знания-знакомства, так и знания-описания, мы имеем дело с существенными предикатами, посредством которых задается то самое существование «переменной Ф».

Таким образом, сама экзистенциальная интерпретация, берущая начало от концепции Оуэна (не Корнфорда), содержала в себе все предпосылки для формирования предикационной интерпретации, которая все же должна быть обозначена как другое крыло стандартной ввиду ряда существенных расхождений.

Эта точка зрения, как мы сказали, с одной стороны, берет начало у Г. Оуэна, а с другой — ее гораздо более ранним основателем можно считать Г. Калоджеро<sup>1</sup>, но опять-таки только в силу того значения, которое придает его работам А. Мурелатос. Позиция Г. Калоджеро любопытна тем, что мы можем увидеть в ней сразу два варианта прочтения семантики «быть»: копулятивный и предикационный. Сам Калоджеро полагал, что Парменид смешивает копулятивный и экзистенциальный смыслы глагола «быть». Калоджеро делает вывод, что в В 2.3 и В 2.5 мы не имеем никакого содержательного высказывания, а все, к чему стремился Парменид в этом фрагменте, — это задать логическую структуру, схематический образец для формулирования всех последующих высказываний, и которая наилучшим образом может быть выражена в схеме вида «есть». Позиция Калоджеро, заключающаяся в том, что для Парменида возможны только позитивные предложения, а любые негативные предложения он запрещает, уязвима, как уязвима, по мнению Мурелатоса, любая интерпретация, «базирующаяся на изначальном смешении копулятивной и экзистенциальной предикации»<sup>2</sup>. Тем не менее, несмотря на то что она «слишком логическая или слишком лингвистическая»<sup>3</sup>, Мурелатосу она симпатична, поскольку в итоге запрещает исключительно экзистенциальное «быть» (еще не в оуэновском смысле — статья Оуэна пока не написана, а в корнфордовском — «Только Одно Единственное Бытие существует») и отдает предпочтение копулятивному. Разумеется, он не поддерживает точку зрения Калоджеро о том, что целью Парменида было сформулировать

---

<sup>1</sup> Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Universita di Roma. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932. Подробное ревью этого труда Г. Калоджеро см.: Fritz K., fon. [untitled; Guido Calogero; Studi sull'Eleatismo. Rom: Tip. del Senato 1932. 264 S. 40 L. (Pubbicazioni della Scuola di Filosofia della R. Universit di Roma. 3)] // Gnomon. 1938. 14. Bd. H. 2. Pp. 91–109.

<sup>2</sup> Mourelatos, *Route*. P. 54.

<sup>3</sup> Ibid. P. 53.

высказывательную структуру для любого истинного утверждения (что якобы Парменид и делает в В 2.3 и В 2.5), поскольку тогда все остальные строки поэмы вообще не имели бы никакого смысла (неудивительно, что в силу собственной некорректной в этом отношении интерпретации Г. Калоджеро отмечает противоречие между В 2 и В 8 DK). Такое, назовем его аналитическим или даже синтаксическим<sup>1</sup>, прочтение В 2 все же импонирует Мурелатосу, поскольку влечет в первую очередь предикационный характер — если известен субъект и имеется связь между субъектом и предикатом, то это с необходимостью влечет и сам предикат. Вероятно, в силу приверженности предикационной трактовке, а вернее, предугадывая ее, Мурелатос настаивает на том, что в В 2.3 «что есть и что невозможно не быть» и В 2.5 «что не есть и что по необходимости должно не быть» союзы ὅπως и ὥς следует переводить не традиционным «что», а допустимым «как»<sup>2</sup> («как есть и как невозможно не быть» и т. д.), поскольку именно такой вариант перевода и понимания фрагментов как раз и придает всему фрагменту предикационный смысл: речь у Парменида идет не о том, что же именно существует, а как и в качестве чего это нечто существует. И действительно, если мы говорим «что существует», то такое высказывание носит явный экзистенциальный характер, логическое ударение падает на существование, а если говорим «как существует», то подразумевается смысл «в качестве чего существует», и тогда высказывание получает предикационный характер.

Ч. Кан, подчеркивая близкую логическую связь между обсуждаемым им истинностным значением («факт, что *x*») и грамматической функцией глагола в предикации, пишет, указывая именно на такую ситуацию: «Ибо каждый факт, каждый случай быть-таким-то, может быть переформулирован посредством предикационного использования “быть” (даже если формулировка случайно окажется логически ложной, как в предикации существования: например, ‘Джон есть существующий’)»<sup>3</sup>.

Тем не менее, когда А. Мурелатос готовил первое издание, вышедшее в 1970 г., и использовал термин «космологическая предикация», он шел скорее по пути понимания «быть» только как связки в формуле «*X* есть *Y*», понимая предикат в чисто синтаксическом значении<sup>4</sup>. Из этого положения он выводит некое частное значение «быть», а именно понятие

---

<sup>1</sup> Ibid. P. xxiii.

<sup>2</sup> Ibid. P. 70–71

<sup>3</sup> Kahn Ch. H. The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being // Essays on Being. P. 24–25.

<sup>4</sup> Mourelatos, *Route*. P. xxiii.

«спекулятивной предикации», выражающее «теоретическую проверку» или «трансэмпирический поиск». По его мнению, предикация у Парменида должна отвечать на вопрос «что это?» и, следовательно, означать «скорее полное обнажение чего-либо, способность проникать в суть, идентичность вещи и сути таким образом, что вопрос о том, что есть вещь, больше никогда не возникнет», в таком виде «субъект полностью объясняет себя в терминах самого себя. Предикация таким образом понимается как одновременно анализ, экспликация и объяснение»<sup>1</sup>. Мурелатос полагал, что такой вариант предикации говорит о «реальности», и он вполне приемлем для доктрины Парменида. Сегодня Мурелатос признает, что эта позиция была ошибочной и склоняется в сторону предикационной интерпретации, разработанной П. Керд<sup>2</sup>.

Несмотря на то что сам автор признает спекулятивную интерпретацию ошибочной, есть некоторые основания рассматривать ее как вполне состоявшуюся наряду с истинностной семантикой «быть». Мы уже упоминали о том, что Гераклит резервирует глагол «быть» для вечных сущностей, но старательно исключает его из описания феноменального мира. Более того, он применяет, как и многие другие раннегреческие философы, вынужденные обходиться без понятия «вечности», для передачи этого смысла формулу «было, есть и будет» (51 Mch: ἄλλ' ἦν ἄεἰ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται), используя совокупность грамматических времен для обозначения вечных, а лучше сказать умопостигаемых, не феноменальных объектов. Парменид отказывается от такой формулы для характеристики «того-что-есть» или «сущего», и в В 8.5 DK предлагает другой вариант: «не было когда-либо, не будет, однако есть теперь, вместе все». Если первый вариант формулы указывает на существование в *любой* момент времени настоящего, прошлого и будущего, то с парменидовской поправкой в отношении «сущего» мы можем говорить только о «теперь», и фактически не имеем возможности привязать «сущее» к грамматическому времени<sup>3</sup>. Как указывает А. Мурелатос, есть некоторое число вариантов использования копулятивного или экзистенциального «быть», не имеющих форм времени, в частности в высказываниях «семь есть простое число» или «существует простое число между пятью и десятью»<sup>4</sup>. Такая форма подчеркивает, что мы не можем обсуждать умопостигаемые объекты как бывшие в прошлом

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 57.

<sup>2</sup> Ibid. P. xxiv; Curd, *Legacy*.

<sup>3</sup> Owen G. E. L. Plato and Parmenides on the Timeless Present // *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. P. 27–44.

<sup>4</sup> Mourelatos, *Route*. P. 103–104.

или какими они станут в будущем, это бессмысленно. Очевидно, что и в прошлом и в будущем они останутся точно такими же, «семь было, есть и всегда будет простым числом», но тот же смысл с таким же успехом можно передать и более простой конструкцией, как «семь есть простое число», не апеллируя к грамматическим временам. И этот ход вполне оправдан по следующей причине. Дело в том, что связочный глагол «быть» в такой конструкции — это не просто «пустой» глагол, лишенный каких-либо еще значений. Как пишет Ч. Кан, исследователи чаще задаются вопросом, «почему именно глагол “быть” берет на себя роль связки во многих предложениях», чем вопросом «вносит ли связочный глагол какой-то дополнительный вклад в предложение»<sup>1</sup>. По его мнению, наиболее успешный способ ответить на первый вопрос — это ответить на второй, тем более, что на него ответить существенно проще. В отличие от глаголов действия, выражающих *кинетическое* значение, глагол-связка «быть» придает высказыванию *статическое* значение: «Мэри становится прекрасной» — «Мэри прекрасна»; «Джон получил книгу» — «У Джона есть книга». Кан поясняет, что помимо стандартной функции маркера грамматического времени или модальности и проч. глагол εἶμι выражает: «(а) общее видовое значение *статики*, противопоставленное *кинетики*, т. е. он означает *существовать (продолжительно) в определенном состоянии, оставаясь в определенной форме...* и (б) с предикатом места это общее значение специфицируется как *находиться (быть локализованным) в данном месте...*»<sup>2</sup>. Собственно, уже оба данных значения связки подчеркивают статичность, т. е. неизменность и тем самым вечность субъекта высказывания. Важно отметить, что глаголу εἶμι, выражающему значение статики в поссессивных (обладательных) и локативных конструкциях, противопоставлен глагол γίνωμαι, который хотя и не выполняет роли связки в греческом языке, но является контрастирующей парой в значении «становиться» с оттенками изменчивости и подвижности к глаголу «быть»<sup>3</sup>.

Именно этот момент как нельзя лучше подчеркивает уместность спекулятивной интерпретации парменидовского текста в В 2 DK именно в том отношении, что статичность и неизменность в значении «быть» акцентирует спекулятивный, не-феноменальный, и сугубо умопостигаемый характер обсуждаемого объекта. Таким образом,

<sup>1</sup> Kahn Ch. The verb 'be' in Ancient Greek / Part 6. The verb 'be' and its synonyms: philosophical and grammatical studies. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 194.

<sup>2</sup> Kahn Ch. Op. cit. P. 197. Также о противопоставлении значений быть и становиться см.: Kahn Ch. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being // Kahn Ch. H. Essays on Being. Oxford: New York: Oxford University Press, 2009. P. 29.

<sup>3</sup> Kahn Ch. Op. cit. P. 196.

вкупе с истинностным значением, подчеркивается истинность этого объекта, что лишний раз способствует исходным целям Парменида: на истинном пути поиска обнаружить нечто истинное. Спекулятивная интерпретация, подкрепленная истинностным значением «быть» оказывается полезной если не для однозначной реконструкции всего текста поэмы, то как минимум для наилучшего понимания задач Парменида и свойств искомого им объекта, оказываясь, тем самым, необходимым комментирующим элементом для понимания поэмы в целом.

Возвращаясь к интерпретации П. Керд, А. Мурелатос во многих местах своей книги очень близко подходил к предикационной интерпретации, она буквально просвечивает практически в каждом разделе его книги, но это становится очевидным, только если быть знакомым с развитием этих идей у П. Керд, а сам Мурелатос, фигурально выражаясь, стоит на границе этих двух интерпретаций, не в силах сделать шаг вперед. Особенностью концепции П. Керд является то, что она фактически развивает и подхватывает те мысли, на которых остановился А. Мурелатос, но при этом из-под ее пера выходит совершенно другая интерпретация. Особенностью предикационного крыла современной стандартной интерпретации является то, что она не отбрасывает возможность наличия субъекта, более того, эта интерпретация соглашается с тем, что учение Парменида — это монизм, но отдает ключевую роль трактовке значения возможных предикатов сущего, то, что Парменид называет «знаки сущего», *σηματα*.

П. Керд ставит перед собой две задачи, реконструировать учение Парменида как монизм и показать, что это учение можно поместить в ряд других досократических космологических учений, и на первый взгляд, эти позиции ничем не отличаются от позиций Корнфорда и Бэрнета. Но только на первый взгляд, потому что попытка примирить «старые» и «новые» интерпретации скорее вылилась у Керд в создание нового крыла стандартной интерпретации. В первую очередь, следует пояснить, что Керд в рамках своей интерпретации понимает под монизмом. Различая три вида монизма — материальный, количественный и предикационный, — она отдает предпочтение предикационному<sup>1</sup>. Как указывает Керд, обычно различается два вида монизма: материальный и количественный. Первый утверждает, что существует единственная, лежащая в основе всего материя, которая образует космос. Монизм такого рода совместим с существованием в мире многих вещей, каждая из которых является модификацией некоторой материи или порождающей субстанции, ска-

---

<sup>1</sup> *Curd P. Parmenidean Monism // Phronesis. 1991. Vol. 36. No. 3. P. 241–264; Curd, Legacy. P. xviii — xxi, 65–75.*



жем, воды или воздуха (таков монизм Фалеса и Анаксимена). Согласно второму, в универсуме существует только одна вещь — «Бытие». Такой монизм традиционно приписывается Пармениду и Мелиссу (в рамках интерпретаций Корнфорда и Бэрнета). При этом очевидное противоречие между значительным числом вещей в мире и только *одной существующей* вещью сторонниками этой концепции снимается утверждением, что вся совокупность физических предметов и явлений и есть Бытие. При таком подходе неизбежно возникает вопрос, на каком основании мы называем этот вариант прочтения учения Парменида монизмом, поскольку неясно, предполагает ли монизм такого рода возможность, как для единичной вещи, так и собственно для Бытия, содержать более чем один предикат (или более чем одно свойство), чтобы полностью удовлетворять монистическим требованиям, и не нарушает ли монистических установок представление о Бытии как «совокупности вещей». Керд вводит третий тип монизма — предикационный, основываясь в первую очередь на работе А. Нехамаса<sup>1</sup>. Суть такого монизма не в том, что существует только одна единственная вещь — Бытие, а в том, что каждая вещь, которая существует, может быть только одной вещью, иными словами, она содержит только один предикат, который указывает на то, чем именно эта вещь является. Чтобы быть подлинной сущностью, вещь должна обладать предикационным единством только с одним значением того, чем она является; причем необязательно, что может существовать только одна такая вещь. Для существующих вещей этот единственный предикат — сущее, и монизм этого рода — монизм природы или существования вещей. Таким образом, из признания множественности вещей, наделенных только одним качественным предикатом вполне можно вывести и космологию таких вещей.

Связь между истинным мышлением и сущим, выраженная во фрагменте В 3, по мнению П. Керд, гарантирует, что подлинная мысль о сущем будет истинной; но эта гарантия истины соблюдается только тогда, когда само сущее есть нечто такое, что обладает внутренним единством, сплоченностью. «Отсутствие внутреннего деления не предполагает, что не имеется и внешнего количественного деления; никакого настойчивого требования о существовании количественно только одного такого бытия

---

<sup>1</sup> Впервые близко к понятию качественного монизма (kind monism) Нехамас пошел в статье: *Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms* // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. №. 2. P 93–103; позже, со ссылкой на понятие предикационного монизма Керд, он уточняет, что то понятие, с которым работал он, — это отличный от предикационного «качественный монизм» в: *Nehamas A. Parmenidean Being / Heraclitean Fire* // *Presocratic Philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002. P. 45–64.

нет. Скорее не существует предикационного деления внутри сущего»<sup>1</sup>. Она признает, что субъектом В 2 ДК можно считать «то-что-есть», т. е. «сущее», но в действительности нас интересует не столько субъект, а то, что делает его таковым — т. е. его характеристики, предикаты. Формула А. Мурелатоса «Х есть Y» получает принципиально новое значение: «быть только таким Y и никаким другим». Иными словами, предикационная интерпретация хочет показать, что сущее сохраняет принципиальное единство, но по числу их («суших»), с такими характеристиками, может быть сколько угодно. П. Керд придерживается точки зрения, что чисто экзистенциальное прочтение, по сути дела, невозможно, фактически переосмысливая утверждение Ч. Кана, о том, что любой факт может быть переформулирован посредством предикационного использования глагола «быть»<sup>2</sup>. Если мы говорим «Нечто существует», то «быть» или «существовать» сразу принимает на себя функцию предиката. Тогда получается, что «того-что-есть» может быть любое количество, но если мы не можем отличать одно сущее от другого с позиций предиката «быть» для каждого из них, тогда само по себе бытие едино, а критерий «быть F и только F» или «быть G и только G» в сущности, ничего не добавляет к предикату «быть». Керд подчеркивает, что с точки зрения Парменида, *бытие само по себе* невозможно, оно существует только в связке с субъектом бытия — «быть именно таким F» или «быть именно таким G», тогда каждая вещь имеет свое собственное бытие. Иными словами, существуют все вещи абсолютно одинаково, одним и тем же существованием, но при этом, с сохранением их внутреннего сущностного единства, мы способны отличать одно сущее от другого, и в таком аспекте действительно приобретает значение численная характеристика сущих. Именно поэтому учение Парменида сохраняет свою принадлежность к монизму, но это особенный его вид — предикационный монизм. Эта концепция, разумеется, не лишена недостатков, как и любая другая, но, на наш взгляд, это очень важный вывод из тех, к которым приходит предикационное крыло. Парменид в такой интерпретации не оказывается в стороне от историко-философского процесса, напротив, мы получаем исключительную возможность показать, что учение Парменида дало начало плюралистическим учениям.

В следующих параграфах мы намерены показать, каким образом можно посредством перечисленных типов интерпретаций в рамках стандартной — экзистенциальной, копулятивной и предикационной —

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. 68.

<sup>2</sup> Kahn Ch. H. Op. cit. P. 24–25.

представить учение Парменида как реализацию поиска и анализ ошибок познания. Основной принцип изложения материала заключается в том, что мы не будем настаивать на применении какой-то одной из перечисленных интерпретаций, а покажем, как с учетом достоинств и недостатков каждой из них может быть реконструировано учение Парменида и снято противоречие между разделами *доксы* и *алетейи*.

## **§ 2. Программный *крисис* «есть» и «не есть» и проблема негативных суждений в поэме**

Задачей этого параграфа является реконструкция того пути, который Парменид считал единственно верным, и реконструкция философского поиска (пути поиска) как анализа природы ошибок человеческого познания.

Ранее, обсуждая специфику *дидзесиса*, мы пришли к выводам, что именно у Парменида новый метод получает название, оформленное термином *δίζησις*, и понимается уже как новый тип мышления, или поиск мыслимого. Для Гераклита *дидзесис* был методом познания природы вещей, и хотя он указывал, что люди могут допускать ошибки, познавая, тем не менее, на природе возникновения этих ошибок в процессе исследования, на их анализе останавливается именно Парменид. Тем самым, *дидзесис* претерпевает определенные изменения и теперь понимается как такой метод познания, который исключает любые ошибки при познании. Достигается это признанием того, что подлинные характеристики несут в себе только мыслимые объекты, тогда как принципы их физического существования отбрасываются на том основании, что они привносят ложные спецификации в знание о вещи. *Дидзесис*, мы говорили, задается Парменидом через эпический мотив пути как путь поиска.

Излагая материал предыдущей главы, посвященной рассмотрению эпистемического учения Гераклита в свете философского поиска, мы были нацелены на более или менее подробную реконструкцию. Что касается учения Парменида, то на сегодняшний день в научной литературе имеется ряд глубоких, серьезных работ, в которых подробно рассматривается его эпистемология, равно как и учение в целом, и мы в основном разделяем идеи и методологию, которые в них представлены<sup>1</sup>. В силу этого мы не будем предлагать развернутой реконструкции

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*; Curd, *Legacy*; Cordero N.-L. *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004 и др.

учения (или эпистемологии Парменида) — это заставило бы нас по преимуществу сочувственно пересказывать концепции указанных авторов. Мы ограничимся частной и достаточно узкой задачей — обсуждением возможности космологического учения в свете *дидзесиса* Парменида. Обычно раздел *доксы* в поэме относят к космологии, но признание конкретной натурфилософской космологии как самостоятельного раздела учения Парменида влечет за собой логические и концептуальные противоречия между т. н. разделами *алетейи* и *доксы* в его учении: сначала Парменид вводит некоторый тезис, последовательно его доказывает, а потом, в следующем разделе поэмы, словно бы отказывается от того, что установил несколькими строками ранее, и предлагает на суд читателя вполне привычную концепцию, согласующуюся с предшествующими учениями, но прямо противоположную и противоречащую тому, что говорилось им прежде. Таково традиционное видение поэмы Парменида, восходящее еще к Аристотелю. Одной из наиболее оригинальных, крупных и успешных, на наш взгляд, попыток преодолеть это противоречие была реконструкция учения Парменида как космологии в рамках натурфилософских принципов ионийской философии и как основания для возникновения плюралистских учений через развитие основного принципа в учении — предикационного монизма. Мы, в свою очередь, намерены показать, примыкая к позиции, намеченной А. Мурелатосом, что космология не имеет самостоятельного характера, ее нельзя считать отдельным разделом учения Парменида, а ее принципиальное назначение — «работа над ошибками»<sup>1</sup>. Кроме того, мы нацелены показать, в какой мере, в каких рамках эпистемическое, в сущности, учение Парменида может принимать и развивать онтологические построения, в том числе космологию, а вернее говоря, каков гносеологический смысл космологического по форме раздела, посвященного изложению «мнений смертных».

Мы уже подчеркивали, что Парменид, вопреки распространенному мнению, не понимается нами как оппонент Гераклита, напротив, мы видим здесь четкую преемственность проблематики. В сборнике “Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos”<sup>2</sup> возродилась старая дискуссия на счет того, чья из доктрин и чья проблематика должна считаться хронологически первой. Д. Грэхем, вернувшись к старому вопросу, кто из философов должен считаться первым, и заново рассмотрев все соответствующие фрагменты, пришел

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 222–263 (раздел “Deceptive Words”).

<sup>2</sup> Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos / Eds. Victor Caston and Daniel Graham. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002.

к выводу, что Парменид мог иметь перед глазами текст Гераклита, и что именно радикальная критика Гераклитом предшествующей традиции мотивировала и вдохновила Парменида поддержать новый способ рассуждения таким образом, что теперь он связывается исключительно с именем Парменида<sup>1</sup>. А. Нехамас высказал мысли, прямо противоположные. Он считает, что Парменид писал абсолютно независимо от Гераклита, всего лишь высказав сходные в некотором отношении идеи<sup>2</sup>. Затрагивая вопрос о статусе второй части парменидовской поэмы, А. Нехамас считает, что это была первая попытка отойти от милетской космологии, и хотя Парменид действительно признает космологию смертных ложной, тем не менее, собственную космологию он полагает истинной<sup>3</sup>.

В этой дискуссии мы не можем согласиться с А. Нехамасом в пункте, что Парменид отвергал предшествующие ему космологии и признавал за верную только свою и становимся на сторону Д. Грэхема, исходя из проблемных установок нашего подхода: учение, содержащее постановку проблемы, очевидно, возникает раньше, чем учение, содержащее ответы и решения на поставленные проблемы, а то, что обе доктрины разрабатывают вопросы в рамках единого проблемного поля, для нас очевидно. Как мы уже указывали, Гераклит противопоставляет метод *дидзесиса* историческому методу, негативная сторона которого, по его мнению, заключается в том, что те, кто придерживаются этого метода, полагаются исключительно на *доксу* и не нацелены на отыскание общего, того, что тождественно с подлинным устройством космоса. Стремление к многознанию, к эскалации *доксы*, ведет только к усилению заблуждений, еще больше приглушая звучание *логоса*. Итак, проблема роли *доксы* в познании поставлена, но решение Гераклита не столь радикально, как мы могли бы ожидать — *докса* может стать приемлемой, но только как часть метода, как сбор материала, этап, предшествующий получению подлинного знания. И в таком аспекте видно, что Парменид идет дальше, он не просто присоединяется к проблеме ошибок в познании: его решение радикально — он предлагает способ избегать ошибок, резко отвергая *доксу* и те принципы мышления, которые сопровождают доксическое познание, а значит и построение всякой космологии. Обоснование такого радикального решения проблемы поиска мы намерены предложить в последующих двух параграфах.

---

<sup>1</sup> Graham D. W. Heraclitus and Parmenides // Presocratic Philosophy. P. 27–44.

<sup>2</sup> Nehamas A. Parmenidean Being / Heraclitean Fire // Presocratic Philosophy. P. 45–64.

<sup>3</sup> Ibid.

Точка зрения на учение Парменида, ставшая хрестоматийной, в русскоязычной традиции изложена еще А. О. Маковельским<sup>1</sup>. В новом энциклопедическом словаре «Античная философия» аналогичная точка зрения высказывается А. В. Лебедевым<sup>2</sup> близко к тексту А. О. Маковельского. В целом вся концепция может быть сведена к следующим моментам. Учение Парменида, как пишет А. О. Маковельский, состоит «из введения и двух глубоко различных по содержанию частей». Одна часть — учение о бытии, изложенное в «Пути Истины», в которой «богиня советует не доверять чувствам и зовет на путь логического мышления»<sup>3</sup>. В рамках этого раздела, исходящего из предпосылки «бытие есть, небытия нет», исключаются всякие представления о рождении и смерти, множественности, движении, несмотря на самые парадоксальные следствия. Бытие мыслится как «имеющая форму масса вещества», лежащая неподвижно, непроницаемый плотный шар, единое и целокупное. Другая часть — учение о кажущемся мире, «Путь Мнения». И хотя уже Г. Дильс понимает вторую часть поэмы как испытание учений предшественников Парменида или даже первую историю философии<sup>4</sup>, чаще всего она представляется исследователям как изложение пространной космологии «мнений смертных» в ионийском стиле<sup>5</sup>. «Сам автор (Парменид. — М. В.) оказывается таким образом мыслителем “о двух головах”, оказывается у него “имеется обратный путь”»<sup>6</sup>. И хотя были утверждения, что Парменид излагает в «Пути Мнения» не собственную точку зрения, а ложные гипотезы своих противников (Э. Целлер), укоренилась та точка зрения, согласно которой это — те учения, которые сформулировал бы о космологии он сам, если бы встал на точку зрения своих оппонентов (Э. Целлер), или колеблясь в своем собственном учении (Т. Гомперц). Как итог утверждается следующее: «Упраздненный в первой части мир человеческого опыта оказывается реабилитированным на правах вероятной гипотезы. Мир истины и мир доксы — один и тот же мир, воспринимаемый божественным (идеальным) и человеческим (несовершенным) субъектом...»<sup>7</sup>.

Согласно данной трактовке, Парменид оказывается самопротиворечивым в том отношении, что, предложив подлинное учение в «Истине»,

---

<sup>1</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. 2.

<sup>2</sup> Лебедев А. В. Парменид // *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М., 2008. С. 543–544 (5).

<sup>3</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. 2. С. 2.

<sup>4</sup> Там же. С. 5.

<sup>5</sup> Лебедев А. В. Указ. соч. С. 543.

<sup>6</sup> Маковельский, *Досократики*. Ч. 2. С. 10.

<sup>7</sup> Лебедев А. В. Указ. соч. С. 543.

неизвестно зачем принимается со всей тщательностью и серьезностью излагать эмпирическую теорию познания, «мнения смертных», вроде бы уже маркированные как ложные, но при этом, если учитывать серьезность их изложения, имеющие для него какую-то значимость. То есть, раздел о принципах подлинного мышления традиционно именуется учением о бытии и соотносится с «путем истины», раздел же, где излагаются взгляды «смертных», понимается как парменидовская космология, «путь мнения» (*докса*). Этот второй раздел резко контрастирует и фактически противоречит тому, что излагалось Парменидом применительно к «пути истины» (*алетейя*): то, от чего философ отказывается в первой части учения, вполне жизнеспособно выглядит во второй, если принимать этот путь за самостоятельную космологию. Именно поэтому Парменид нередко трактуется как мыслитель, не сумевший до конца выдержать строгость собственной посылки, изложенной в «пути истины»<sup>1</sup>. Такая интерпретация возможна в силу убежденности, что Парменид действительно намеревался создать космологию. В свою очередь, эта убежденность базируется на аристотелевском опыте искусственного объединения всех досократических учений с позиций установления причин и первоначал, отраженном в известном высказывании о Пармениде в «Метафизике» (I, 986b 28–40): «Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало — к не-сущему»<sup>2</sup>. В таком случае, может показаться странным, что сам Парменид, хотя и придерживался принципов рационального и демонстративного изложения в поэме, не обратил внимания на явные противоречия в собственной системе, которые повлекли за собой признание этих двух путей.

Мы намерены подойти к рассмотрению учения Парменида с другой стороны: не отбрасывая в принципе возможность космологического раздела, наметить непротиворечивые варианты трактовки его учения с учетом некоторых современных интерпретаций и понять, какое мес-

---

<sup>1</sup> См. например: Gomperz T. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. Vol. I. W., 1920. P. 179–182.

<sup>2</sup> «Метафизика» цитируется по изданию: Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. М., Мысль. 1976. Перевод А. В. Кубицкого в редакции М. И. Иткина.

то занимает *докса* в этом учении, может ли она быть истолкована как самостоятельный «путь», т. е. способ философского поиска, *дидзесис*, и возможна ли вообще в рамках таких интерпретаций космология у Парменида.

Но прежде всего мы должны ответить на вопрос, сколько же всего путей познания или путей поиска выделял Парменид, и насколько обоснованно два упомянутых выше раздела поэмы отождествлять с «путем истины» и «путем мнения» (поскольку именно при таком разграничении мы и получаем трактовку учения как противоречивого)?

Вопрос о том, сколько путей познания вообще различал Парменид, правомерен в силу хотя бы той причины, что сам Парменид говорил о понятии пути во множественном числе — «пути исследования» (ὁδοὶ διζήσιος), и сама эта фраза встречается четырежды, во фрагментах В 2.2, В 6.3, В 7.2 и В 8.6 DK<sup>1</sup>. Этот вопрос до сих пор открыт. Традиция различать три пути познания — «путь истины», «путь лжи» и «путь мнения» — восходит к Ф. Корнфорду<sup>2</sup>, она же является дополнительным обоснованием для понимания *доксы* как самостоятельного раздела парменидовской доктрины. Корнфорд, несмотря на прямое указание в В 2 и В 8. 16–17 DK<sup>3</sup>, что единственно мыслимыми путями поиска могут быть только «есть» и «не есть», полагает, что в силу отрывочности этих свидетельств у Симпликия и ряда упоминаний в тексте поэмы «пути блужданий смертных», можно включить этот, третий путь, в пути познания<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Havelock E. A. *Parmenides and Odysseus* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1958. Vol. 63. P. 137, n. 26, 38.

<sup>2</sup> Cornford F. *Parmenides' Two Ways* // *Classical Quarterly*. 1933. № 27. P. 97–111.

<sup>3</sup> В 2DK:

Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь о том,  
Какие пути поиска [~ дознания] единственно мыслимы:  
Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не быть;  
Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).  
Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть.  
Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома [=непознаваема].  
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо),  
Ни высказать.

В 8.16–17 DK: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ? Так вот, решено [~ вынесен приговор], как  
[этого требует] необходимость,  
От одного [пути] отказаться как от немыслимого, безымянного,  
ибо это не истинный Путь, а другой — признать существующим  
и верным.

Если специально не оговаривается, то фрагменты Парменида в этом параграфе цитируются по ФРГФ.

<sup>4</sup> Cornford F. *Op. cit.* P. 99. Не исключено, что Корнфорд пришел к выводу о «трех путях» под влиянием гегелевской философии: «путь *есть* или истины» в таком случае



Более современный и популярный подход к решению этого вопроса останавливается на двух путях поиска — «есть» и «не есть»<sup>1</sup>. Сам Парменид, указывая на возможность только этих двух путей, подчеркивает, что вторым путем в принципе пройти невозможно (В 2. 6–8 DK), он никуда не ведет, а потому и понимать его как *путь* у нас оснований нет. На этот иллюзорный «путь *не есть*» людей толкает привычка полагаться на чувственные восприятия (В 7 DK), что, в свою очередь, может навести на мысль о тождестве «пути мнения», понимаемого как чувственно-данная космология, и пути «не есть», и на этом основании мы можем отбросить и «путь мнения»<sup>2</sup>. Собственный вывод Парменида представлен им в В 8.1 DK: «...Один только путь остается, “Есть” гласящий», говорит нам о том, что все предварительные обсуждения путей познания фактически были только допущением, неверность которого подтвердили последующие рассуждения. Поэтому, говоря о «пути *не есть*» и «пути мнения» мы должны помнить о том, что такое словоупотребление некорректно, таких путей познания Парменид не признает и использовать эти выражения мы можем только как рабочие, но не содержательные конструкции.

Еще одно затруднение, не позволяющее однозначно судить о количестве признаваемых Парменидом путей, может возникнуть и в связи с В 6 DK:

- 1 То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим  
[«тем, что есть»], ибо есть — бытие,  
А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это.

\* \* \*

- 5 Это путь поиска, от которого я тебя <отвращаю>, во-первых,  
А затем от того, по которому смертные, не знающие ничего,  
8 Блуждают о двух головах, ибо беспомощность в их Грудях правит сбив-  
шимся-с-пути умом...  
Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и тем же  
И не одним и тем же...

В переводе А. В. Лебедева затруднение не очевидно, но если исходить из еще одного возможного перевода В 6.3 DK: «Ибо я удерживаю тебя от первого пути поиска», то богиня отвращает от «пути есть», поскольку именно этот путь как первый упоминается в В 6.1 DK.

---

следует понимать как *тезис*, «путь *не есть*» как *антитезис*, а «путь мнения» как *синтез* (мы благодарны О. В. Головой за эту идею).

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Palmer J. Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: University Press, 2009. P. 65–69.

<sup>2</sup> Об отождествлении «пути не есть» и «пути мнения» см.: *Nehamas A. On Parmenides' Three Ways of Inquiry // Deucalion*. 1981. V. 33. № 4. P. 97–111; Mourelatos, *Route*. P. 77–78, n. 7.

Чаще всего можно встретить два способа решения этого затруднения. Сторонники одного способа, например А. Мурелатос<sup>1</sup>, считают, что в В 6.1–2 ДК не перечисляются пути, а повторяется доктрина, изложенная в В 2 ДК, и богиня просто обсуждает такие пути, на которых поиск невозможен. Тогда первый путь — это путь «не есть», а второй — «путь мнения». Другой способ — признать, что имеющаяся в В 6.3 ДК лакуна (обозначенная в переводе звездочками) была гораздо более пространной, чем полагал Г. Дильс, вставив на ее место только одно, как он считал, недостающее слово. Так полагает, например, Л. Таран<sup>2</sup>. По его мнению лакуна содержала ту часть поэмы, где обсуждались всевозможные вариации негативного пути, от которых предлагает избавиться богиня<sup>3</sup>.

К интерпретации Л. Тарана примыкают и многие другие исследователи, полагающие, что фрагмент В 6 ДК с учетом предполагаемой лакуны как раз являлся той частью поэмы, где обсуждались всевозможные варианты негативного пути, именно о них богиня здесь говорит и от них и предлагает избавиться. Так, М. Стокс видит в этом пассаже два обычно признаваемых негативных пути (мнения смертных и «не есть»)<sup>4</sup>, а А. Финкельберг, например, говорит о трех путях: бытие не существует, оба вместе и бытие и не-бытие не существуют, не-бытие существует<sup>5</sup>. На наш взгляд, обсуждение негативных путей, хотя и логически возможно, но для понимания поэмы мало что дает, поскольку Парменид сам никакой градации негативных путей, во всяком случае, в В 2 ДК, не проводит, и поскольку путь «не есть» невозможен, то и поиск возможных градаций этого пути, вероятно, несущественен.

В любом случае, даже если согласиться, что помимо негативного пути существует третий путь как путь мнения смертных, «тождество есть и не есть», коль скоро речь в поэме идет о *путях познания*, за которыми стоит *дидзесис* как принцип исследования, смертные, сколько бы они ни бродили по своему пути, остаются незнающими, и значит, этот путь невозможно классифицировать как путь познания, что и подчеркивает Парменид (В 6.6 ДК): смертные познают не подлинным мышлением, а «сбившимся-с-пути умом». Поэтому мы должны исключить «путь смертных» в качестве одного из предлагаемых Парменидом путей по-

---

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 77, n. 7.

<sup>2</sup> Tarán, *Parmenides*. P. 59–61.

<sup>3</sup> См. например: Stokes M. One and Many in Presocratic Philosophy. Cambridge, 1971. P. 112–127; Finkelberg A. *Parmenides' Foundation of the Way of Truth* // OSAPh. 1988. № 6. P. 39–67.

<sup>4</sup> Stokes M. Op. cit. P. 112–127.

<sup>5</sup> Finkelberg A. Op. cit. P. 39–67.

иска, хотя бы на том основании, что *путь* Парменид понимает в первую очередь как путь познания, как *дидзесис*, и он гарантирует не просто знание, а истинное знание, чего нельзя сказать о заблуждениях «ничего не знающих» смертных. В целом, единственно возможным путем познания остается «путь истины»; и мы полагаем, что «путь мнения» в качестве самостоятельного пути признать нельзя.

Что касается путей «есть» и «не есть», различаемых Парменидом в В 2 DK, то их следует рассматривать как некий программный *крисис* (κρίσις — *грез.* состязание, спор, переломный момент), принципиальную дистинкцию этих двух путей, которая является, на наш взгляд, ключом к пониманию роли *доксы* в поэме, смысловым и программным местом всей поэмы.

Напомним, что Парменид понимает путь не просто как метафору, для него это новый метод познания, «философский поиск». Осуществляя философский поиск, мы уже заведомо знаем то, что ищем, т. е. объект поиска нам известен, но это знание может являться неполным или ошибочным, и философский поиск направлен на уточнение содержания того, что мы и так предварительно знаем. Сам же поиск, или «путь» продвижения от недостаточного, поверхностного или ложного знания к истинному, осуществляется на основании определенных знаков, подсказок, помогающих сориентироваться на этом пути. Если же таких знаков на пути поиска не имеется, то и успешный результат не гарантирован.

Ранее мы говорили, что требование поиска того, что мы и так знаем, может показаться парадоксальным: «путь есть» предполагает знание, поиск только того, что мыслится или высказывается, т. е. чего-то известного, и на этом пути невозможно знание о том, что невозможно помыслить или высказать, то, что принципиально неизвестно (ср. В 8. 8–9 DK: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”»). Зачем же искать то, что и так известно? Наличие парадокса, на наш взгляд, как раз и позволяет Пармениду сформулировать свое программное заявление в В 2 DK. Прояснить эту мысль о парадоксальности *философского поиска* и сути требований В 2 лучше всего помогает платоновская формулировка парадокса Менона, если прибегнуть к принципу «обратной реконструкции» в ее оценке, которая звучит следующим образом: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать (ζητεῖν): ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (*Мено*, 80e 3–5, пер. С. А. Ошерова)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Платон здесь и далее цитируется по изданию: Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1994.

В уста своего персонажа Платон вкладывает формулировку парадокса как затруднения, указывающего на невозможность поиска, тогда как сам Платон наглядно демонстрирует, какая из проблем данного парадокса приводит к подлинному знанию. Мы указывали, что Платон в своих диалогах неоднократно возвращается к данному парадоксу, важно только иметь в виду, что всякий раз это не логическое *решение* парадокса, а только выбор в пользу одного из его условий, а именно, когда мы уже заранее знаем, что искать, т. е. *философского поиска* в качестве верного пути познания. В «Меноне» таким «решением» парадокса является учение об *анамнесисе* как единственном правильном способе познания. Другой вариант обоснования выбора в рамках этого парадокса имеется в *Rep.*, 477a 1–5: «С какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (пер. А. Н. Егунова). В дальнейшем пассаже этого диалога Платон различает знание, незнание и мнение (как что-то среднее между знанием и незнанием), и приходит к выводу, что мнение ни в коем случае не направлено на небытие, что тем самым включает Платона в дискуссию о тождественности мнения смертных и «пути *не есть*». Заключенный в В 2 DK гипотетический ответ Парменида на указанный парадокс в целом сводится к тому же: поиск будет продуктивным только тогда, когда мы знаем, что именно мы ищем и будет невозможным в случае, когда мы в принципе не можем ничего знать об искомом объекте. По сути дела, основания философского поиска можно выразить формулой: «то, что человек знает, должно быть».

Таким образом, обе проблемы в парадоксе Менона (только сформулированные не в негативном смысле, как у Платона, и отражающие невозможность получения знания вообще, а в позитивном — посредством предпочтения одной из указанных проблем) прекрасно проясняют парменидовские принципы «есть» и «не есть» в В 2.3 и В 2.5 DK. Раз имеется философский поиск, осуществляемый только в случае, если то, что человек знает, должно быть, то противоположным ему будет второй путь — «*не есть*», который теперь уже невозможен по определению: ибо прежде, чем приступить к поискам (исследованию), мы уже должны знать то, что ищем, и оно должно существовать.

Итак, среди трех путей Парменида, обсуждаемых чаще всего, подлинным путем поиска является только один — «путь есть», два других — «не есть» и «путь мнения» следует признать ложными путями заблуждений, но вместо того, чтобы отказаться от рассмотрения такого рода путей познания или, лучше сказать, путей заблуждения как бесплодных и никуда не ведущих, Парменид, тем не менее, считает нужным их обсудить, и, на наш взгляд, анализ этих путей способен указать

на обычные ошибки познания и привести к осознанию природы этих ошибок с целью их недопущения в дальнейшем.

Прежде всего, следует рассмотреть негативный путь «не есть», принцип которого изложен Парменидом в В 2.5 DK, как контрастирующий с истинным путем познания и создающий тем самым напряжение или спор относительно правильного метода осуществления поиска истины. На наш взгляд, этот прием с включением в обсуждение пути «не есть» можно считать иллюстрацией к использованию доказательства от противного у элеатов. *Крисис* «есть» и «не есть» в данном случае должен быть рассмотрен как исходная апория, ментальное затруднение, и те противоречия, к которым мы приходим, анализируя путь «не есть», должны нас привести на мысль, что этот путь как путь поиска не пригоден.

В первую очередь путь «не есть» как возможный путь «исследования» отвергается на основании, изложенном во второй проблеме (Z2) парадокса Менона: если мы не знаем, что ищем, то и не найдем. Суть этой проблемы может быть сведена к следующему. Если мы ничего не знаем о вещи, то ни определить ее, ни наделить теми или иными предикатами нельзя: во-первых, невозможно дать определение тому, что никаким образом неизвестно, значит, вещь так и останется неопределенной; во-вторых, если о вещи неизвестно ничего, то и свойства ее также знать невозможно. Именно на этом основании исключаются и все попытки отождествить «путь мнения» и «путь *не есть*» в том случае, если кто-то решит, что эти два пути, будучи оба ложными и ведущими к заблуждениям, сходны. Мнение в любом случае направлено на то, что хоть как-то существует, и хотя его содержание ложно, оно вполне может быть уточнено в процессе философского поиска. На пути «не есть» любое содержание и любое мнение в принципе отсутствует. Именно это и выражает требование Парменида «есть», которому вторит Платон: то, что человек знает, — «есть», а то, чего он ни определить, ни высказать (т. е. чему предиктировать какие-либо качества) не в состоянии, — «не есть».

Что именно подразумевал Парменид, говоря о пути «не есть»? В первую очередь, он может быть проинтерпретирован как парменидовский запрет на негативные формулировки или негативные суждения. Подкрепление для такой точки зрения может дать один случай, на который распространяется требование «не есть», связанный с особенностями греческого языка, в котором отрицательная конструкция часто оказывается личной. Говоря по-русски «нет настроения», «нет воды», мы не придаем этим высказываниям экзистенциального смысла, тогда как, выражаясь по-гречески, у нас был бы только один способ выразить эту

мысль: сказать «настроения не существует» или «воды не существует», тем самым, словно бы отрицая существование очевидных вещей. Более того, если в отношении мышления требование В 8. 8–9 ДК «нельзя ни высказать, ни помыслить “не есть”» выполнимо, хотя бы в силу необходимых для процесса мышления определений и понятий, то в отношении языка ситуация усложняется — без ущерба для процесса вербализации можно произнести: «То, что невозможно помыслить, не существует», т. е. высказаться о несуществовании не-сущего. В таком случае требование «не есть» у Парменида может пониматься как запрет на негативные суждения и высказывания.

Положение о запрете на негативные суждения у Парменида подкрепляется определенными параллелями с гомеровским сюжетом — мы уже упоминали, что многие положения парменидовской поэмы либо находят параллели в эпических сочинениях, либо прямо апеллируют к гомеровским текстам, — в данном случае речь идет об эпизоде, где Одиссей одолел Полифема хитростью, назвавшись «Никем» (Οὔτις) (Hom. *Od.* IX. 366–460). Обычная характеристика способностей Одиссея выражается словом *μητις*, обозначающим мудрость, разум, хитрость, к нему же восходит и обычный эпитет Одиссея у Гомера — *πολύμητις* (хитроумный, многомудрый). Оба этих слова — *οὔτις* и *μητις* — вполне в духе гераклитовской игры слов, могут быть представлены (или могут звучать) и по-другому — как *οὐ τις* и *μή τις*, означая «не-кто», «Никто». Иными словами, их можно представить как местоимение с отрицаниями — либо с прямым отрицанием (нет), либо с отрицательной частицей (не). Назвавшись Οὔτις, Одиссей недалеко ушел от истины, — он просто «сыграл в слова», назвал настоящим собственным прозвищем, всего лишь заменив одну частицу отрицания в нем на другую. Для Полифема эта игра закончилась трагически.

Этот эпизод неоднократно обсуждался в литературе, в том числе и в отношении того, играет ли он какую-нибудь роль в парменидовской поэме. В частности, М. Симпсон в конце своей статьи замечает, что парадокс гомеровского *outis*-пассажа противоречит парменидовскому «То, что есть, есть, то чего нет, нет» (по-видимому, имея в виду В 2 ДК), и противоречие состоит в том, что Одиссей, говоря «*eimi Outis*», («я Никто»), по сути дела, произносит «Я есть не кто», а вернее, произносит, что «тот, кого нет, есть»<sup>1</sup>.

С М. Симпсоном полемизирует Дж. Хершбелл, утверждая, что эпизод с Полифемом не противоречит взгляду Парменида, но напротив,

---

<sup>1</sup> *Simpson M. Odyssey 9: symmetry and paradox in outis // The Classical Journal. 1972. Vol. 68. № 1. P. 22–25.*

может служить иллюстрацией его точки зрения<sup>1</sup>. В первую очередь Хершбелл справедливо замечает, что интерпретация Симпсоном основного пункта учения Парменида как «то, что есть, есть, то чего нет, нет» неверна и не подтверждена фрагментами<sup>2</sup>, с чем нельзя не согласиться. Во-вторых, «как и парменидова богиня, — пишет Хершбелл, — другие циклопы понимают, что “outis” или “me tis” не могут быть объектом мысли или пониматься как нечто действующее... Полифем... как и смертные... старается думать и говорить о “Никто”... но Одиссей — некто. Одиссей существует; он может быть “Никто” только по имени, и его преимущество в том, что циклоп согласен с парменидовской посылкой: “вы не можете распознать или узнать то, чего нет”. Короче говоря, инцидент с Полифемом может считаться драматической иллюстрацией парменидовской философии»<sup>3</sup>. Мы полностью согласны с приведенным утверждением и считаем, что, действительно, эпическая форма, близкие текстуальные переклички с гомеровским текстом должны были заставить слушателя поэмы соотносить соответствующие параллельные места текстов, и в этом смысле *outis*-пассаж действительно хорошо комментирует и иллюстрирует мысль Парменида.

Но, на наш взгляд, параллели соответствующих мест поэмы и *outis*-пассаж выводят слушателя поэмы сразу на две проблемы: первая — проблема «доксического» ложного именования и обозначения смертными вещей, и вторая — имеющая отношение к пути «не есть» — проблема негативных суждений. Первая проблема, связанная с критикой *доксы* (к ней мы подробнее вернемся ниже) демонстрирует не столько трудности интерпретации чувственных данных, сколько затруднения, связанные с внешней трансляцией этих данных. Именно это и произошло с Полифемом: чувства его не обманули, но поддержки собратьев он лишился именно из-за ложного именования, из-за невозможности адекватно описать сложившуюся ситуацию. Это общая, как мы помним, проблема для Гераклита и для Парменида. Гераклит решает ее посредством иерархизации познавательных средств, как продвижения в познании, начиная от чувственных данных как низшего звена в познании к более совершенным, интеллектуальным способностям. Ответ Парменида более радикален: приступая к познанию, мы должны полностью исключить опору в познании на чувственные данные и соответствующие

---

<sup>1</sup> *Hershbell J. P. Parmenides and Outis in Odyssey 9 // The Classical Journal. 1972. Vol. 68. № 2. P. 178–180.*

<sup>2</sup> *Hershbell J. P. Op. cit. P. 178.*

<sup>3</sup> *Hershbell J. P. Op. cit. P. 180.*

им по преимуществу ошибочные имена и полагаться исключительно на мыслительные средства, на «*путь есть*».

Что касается проблемы негативных суждений у Парменида, то имеется несколько точек зрения, комментирующих этот момент. Наиболее известной позицией в отношении принципа «не есть» и негативных суждений в целом является точка зрения Г. Калоджеро<sup>1</sup>. Он попытался реконструировать учение Парменида как содержащее универсальную «логическую форму» для построения любых суждений и в рамках такой формы негативные суждения невозможны, поскольку ни на что не указывают<sup>2</sup>. Развитием этой точки зрения будут концепции А. Мурелатоса и М. Ферта<sup>3</sup>, согласно которым речь идет не только о негативных суждениях о существовании («воды нет» = «воды не существует»), а о негативных суждениях вообще (возвращаясь к *outis*-пассажу, Одиссей не отрицает своего существования, он говорит «Я не есть кто-то»). И действительно, в любом негативном суждении, например используя примеры А. Мурелатоса, сказать «Я не иду на Итаку» или «Я иду на не-Итаку», равно малоинформативно: в том и в другом случае информации о направлении движения не предоставляется, вернее сказать, спектр возможных предполагаемых направлений, за исключением запрета на один-единственный, настолько велик, что установить подлинное содержание высказывания не представляется возможным. Именно в этом значении можно трактовать *παναπειθής* в В 2.6 DK — тропа (не путь!) «не-есть» именно неинформативна, а не просто безвестна.

Согласно позиции А. Мурелатоса, глагол *φράζω* (ср. В 8. 8–9 DK: «нельзя ни высказать...») у Гомера и Гесиода не имеет привычного для более поздних эпох смысла «говорить», а скорее переводится как «объяснять, делать понятным»<sup>4</sup>, вероятно, он распространяет это значение и на парменидовскую лексику. В таком случае, то, что говорится, должно быть осмыслено, понятно и содержательно, иными словами информативно. При такой интерпретации подчеркивается даже не просто малоинформативность негативных высказываний, а их бессмысленность. Тем самым в В 8. 6–8 DK, которое мы читали как: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”» нужно читать как «нельзя ни сказать так, чтобы было понятно, ни помыслить: “Не есть”». Иными словами, сказать

---

<sup>1</sup> Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Universita di Roma. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932.

<sup>2</sup> Op. cit. P. 23–29

<sup>3</sup> Mourelatos, *Route*; Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.

<sup>4</sup> Mourelatos, *Route*. P. 20, n. 28.



что-либо негативное действительно можно, но сделать его при этом понятным или мыслимым в любом случае невозможно.

Что касается позитивных суждений, то они, возвращаясь к мнению Г. Калоджеро, возможны, но только в экзистенциальном смысле (не предикационном), поскольку добавление предиката после глагола-связки с необходимостью требует введения отрицания. То есть, приписав вещи какой-либо существенный предикат, мы тем самым исключаем все остальные возможные предикаты, попадая в обратную ситуацию с рассмотренным примером с «не-Итакой». Например, утверждая, что «нечто существует в качестве лошади», мы подразумеваем, что то же самое нечто тогда «не есть человек», «не есть курица» и т. п., и мы либо отрицаем существование этой вещи<sup>1</sup>, либо высказываем малоинформативные негативные суждения, что мы уже исключили на первом шаге.

Применительно к требованию В 2 ДК Парменида, стремясь к истинному знанию, мы в любом случае не имеем права на противоречивые суждения, поскольку из них только одно будет истинным, а другое обязательно ложным, и способов выяснить какое из суждений истинное, а какое ложное в данном случае у нас нет (во всяком случае, закон противоречия такой возможности не предоставляет). Тогда наиболее простым способом избежать противоречий, и тем самым ложных утверждений, будет запрет на любые негативные суждения, тем более что они и так ущербны в силу малой информативности.

Подведем итог: единственным типом предикатов, не нарушающим требования экзистенциальных суждений, будет тот, который принципиально не определен, и под такие предикаты попадают все знаки сущего: единое, целое, однородное и т. п. В данном случае «принципиальная неопределимость» означает, что определить такое понятие можно в первую очередь только через его иное, как через отрицание этого самого понятия, либо через само-предикацию. Поскольку имеется запрет на негативные суждения и негативные характеристики, тогда единственным подлинным предикатом может быть только «существующее».

Этих проблем можно избежать только в том случае, если глаголу «быть» в данном контексте приписать копулятивный смысл и использовать его исключительно в качестве служебного глагола. Очевидно, что данная трактовка полностью исключает описание подобным языком феноменального мира. В таком случае, требование приложения

---

<sup>1</sup> Даже отрицая существование вещи в каком-либо конкретном качестве, мы все равно вынуждены сказать, что «существующая вещь не есть то-то и то-то», и в любом случае произносим противоречивое суждение.

экзистенциального смысла к учению Парменида исключает и всякое его космологическое содержание, и следствием из такой интерпретации будет вывод, что Парменид в принципе не мог сформулировать *доксу* как отдельный и самостоятельный космологический раздел учения. Как итог наших рассуждений, нам остается только признать, что этот раздел служит каким-то другим целям.

Разумеется, обозначенный в В 2 DK Парменидом *крисис* «путей исследования» — необходимого и единственного «пути *есть*», и невозможного «*не есть*» — еще не сам путь, это начала пути, та отправная точка, с которой начинается собственно путь исследования.

### § 3. Знаки сущего на пути «есть»

*Дидзесис*, «путь исследования», у Парменида связан со знаками, без которых его пройти невозможно и нам предстоит понять, что это за знаки и какую роль они играют в исследовании, поиске. В тексте поэмы мы встречаемся с двумя видами знаков: во-первых, это знаки (σῆματα), указывающие на сущее, которые мы дальше будем называть «знаки сущего», и знаки, которые установили смертные, причем в этом последнем случае знаки соотносятся с именами: в В 8.56 DK речь идет о двух противоположных формах, которые смертные «приняли решение именовать», и установили для них знаки. В В 19.5 DK говорится, что люди установили имя для каждой рожденной вещи, и такое имя также служило знаком. Надо думать, что знаки, которые установили люди, как и вся *докса* в целом, ложны и не соответствуют истине.

В стихах, следующих за *проэмием*, Парменид продолжает придерживаться высказанной в нем метафоры пути и утверждает, что на этом, единственно возможном пути поиска, пути к «есть», имеются знаки, и их очень много. Но поскольку это путь, то и знаки на нем должны исполнять роль своеобразных указателей, ориентиров, которые позволяют путнику убедиться, представая перед ним в определенной последовательности, что он все еще движется в верном направлении. Фактически, богиня, наставляющая *куроса*, рассказывает ему, как пройти к сущему и не потеряться, не сбиться на ложный путь. Характерно, что в В 8 DK при изложении пути к сущему Парменид, как и в *проэмии*, прибегает к эпическому стилю, активно используя метафоры, и часто упоминая о богинях (или богине, если мы все же считаем, что за разными именами скрывается единственный образ), но все это не должно вводить нас в заблуждение: несмотря на то что текст временами насыщен образами (самый известный из них — это Дикэ, которая не позволила сущему

рождаться или гибнуть, и крепко держит его, хотя и ослабила оковы), его содержание является не описательным, а доказательным, и содержит в себе развернутую структуру доказательства сущего.

Прежде всего, мы не должны забывать о тезисе, предшествующем доказательству, выдвинутом, но никак пока не обоснованном в В 2.3 и В 2.5 DK: «как «есть» да и как не возможно «не быть»» (ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) и «как «не есть» да и как «не быть» является должным» (ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι)<sup>1</sup>. Представить обоснование этого тезиса Парменид обещает ранее, в В 7.5 DK: «рассуди же посредством этой речи, вызывающей много споров, довод (ἐλεγχον), произнесенный мной». И наконец, сама структура доказательства предстает перед нами в развернутом виде в В 8.1–52 DK, и перечисленные в В 8.1–5 DK знаки сущего в таком случае должны рассматриваться как посылки доказательства, которое разворачивается далее. В результате обещанной процедуры загадочные строки В 2.3 и В 2.5 DK должны будут принять более привычный вид, и пропуски на месте субъекта и предиката — «как *что-то* есть *то-то*, да и как не возможно *тому-то* не быть *тем-то*» и «как *что-то* не есть *то-то* да и как *тому-то* не быть *тем-то* является должным»<sup>2</sup> — окажутся заполненными более конкретным образом. Таким образом, нам, как слушателям Парменида, вместе с героем поэмы фактически предстоит пройти некоторый путь и *попутно* выполнить «квест», задачу по заполнению пропусков там, где это возможно сделать. Но с чего следует начать?

В разделе «Истины» философский поиск как путь исследования у Парменида сводится к перечислению *знаков сущего* или *примет*, без которых отыскание истины невозможно, а также к череде доказательных шагов, обосновывающих эти знаки. Дополнительным аргументом в пользу признания пути как структуры доказательства служит В 2.4 DK, где Парменид говорит, что по тому же самому пути, «пути *есть*», идет богиня Пейто, Убеждение, что может означать также и то, что истина может быть получена только через убедительную демонстрацию. Именно поэтому само требование «*быть*» в В 2 DK — еще не сам путь, а отправная точка, с которой начинается исследование, суть которо-

---

<sup>1</sup> Повторимся, мы даем предикационный перевод фрагментов, причем, с указанием пропусков субъекта и предиката высказывания, где на предикационный характер указывает трактовка союзов ὅπως и ὥς, — не «что есть», а «как есть». Разумеется, этот оттенок виден только в переводах с греческого, на греческом языке оба этих значения включены в используемые Парменидом союзы.

<sup>2</sup> Мы приводим свой перевод фрагмента с восстановленными пропусками на месте субъекта и предиката высказывания, опираясь на опыт А. Мурелатоса (Op. cit. P. 55, 70–71).

го — доказательство. Если единственным возможным путем познания является путь с отправной точкой «быть», и мы *уже знаем, что* именно ищем, полагаясь на *философский поиск*, т. е. на основании конкретных знаков и доказательств, то неизбежно встает вопрос, а что же мы собственно ищем, каков объект наших поисков? Действительно ли мы *знаем* этот объект или он нам полностью не известен, или мы обладаем каким-то частичным, но недостаточным знанием об этом объекте? Тут мы выходим на самый «больной» вопрос в современном парменидоведении — вопрос о потерянном субъекте высказывания в В 2 DK.

В целом вопрос о том, что имел в виду под субъектом своего исследовательского пути Парменид, ясен: никто, вероятно, не будет отрицать, что Парменид искал сущее (τὸ ἓόν), тем боле, что в следующих за В 2 DK строках Парменид явно его называет. Другое дело, что этот самый *уже известный нам субъект* в В 2 *намеренно пропущен* автором, поскольку мы должны осуществить процедуру *философского поиска* и уточнить содержание этого субъекта, двигаясь по конкретным знакам, *знакам сущего*, которые сами по себе помимо прочего являются предикатами этого сущего, и только они позволяют уточнить, *какое именно* сущее подразумевал Парменид. Иными словами, даже если мы *уже* знаем, что именно мы ищем, а в данном случае — что же именно существует, наше знание не будет полным до тех пор, пока мы не убедимся, что наше искомое обладает именно этими характеристиками, и что именно эти характеристики в полной мере присущи нашему искомому субъекту.

Все предшествующие попытки заранее вставить субъект на место пропусков в В 2 и представить фрагмент как тавтологию, а именно так поступали Г. Дильс и Ф. Корнфорд, в сущности, уничтожали саму идею *философского поиска*, задаваемого в виде доказательства. Преждевременная вставка субъекта приводит к тавтологии и к тому, что дальнейший поиск оказывается бессмысленным: если требуется отыскать некий субъект существования, то попытка постулировать этот субъект именно как «сущее» до проведения процедуры доказательства уничтожает основную интригу поэмы, поскольку в результате подстановки субъекта «сущее» для предиката «существует» мы получаем тавтологию, и данная тавтология (как и любая другая) вообще не требует проведения доказательства, она всегда самоочевидна<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Г. Дильс (Die Fragmente der Vorsokratiker) и Ф. Корнфорд (Cornford F. M. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary. London, 1939. P. 33–34) прочитывали фрагмент как «то, что есть, есть», сразу вставляя в перевод пропущенный субъект, и отмечали, что то, что имеет здесь в виду Парменид, в действительности является логической тавтологией, и что Парменид еще плохо понимал, что тавтология не соотносима с доказательством

И повторимся, загадка, заданная Парменидом, не решается тривиальной тавтологией, а действительно подразумевает своего рода «квест» в силу весьма любопытной структуры В 2 ДК, потому что имеющийся в ней глагол «быть» ввиду фактического отсутствия подразумеваемого субъекта и предиката, как мы показали выше, может принимать разные значения: либо выступать в роли связки, либо — в роли указателя экзистенциального смысла (*х существует*), либо — предикационного смысла (*х существует в таком-то качестве, а не сам по себе: х есть G*). Очень часто приверженцы аналитической философии упрекают Парменида в том, что он не различал указанных смыслов, смешивая их, и создавая тем самым путаницу. Но именно эту недосказанность «быть» (которую подчеркивал М. Ферт в своей «сплавленной» интерпретации) в В 2 ДК активно используют интерпретаторы в зависимости от своих предпочтений: если хочется сделать Парменида метафизиком, как, например, у Г. Оуэна, упор делается на обоснование экзистенциального смысла, если космологом, — то предикационного, как у П. Керд, которая с позиций В 2 сводит суть вопроса поэмы не к тому, *что именно* мы ищем, а к тому, *какое сущее* мы ищем. На наш взгляд, именно с учетом разнообразия трактовок «быть», то есть, придерживаясь в какой-то мере тезиса, что Парменид не использовал строго только одно какое-то значение глагола, и проявляет себя в полной мере та проблематика, которая займет ведущее положение в платоновской философии: знаем ли мы сущее на основе его предикатов, или только зная сущее, мы способны установить его предикаты. Парменидовское решение аналогичной проблемы могло быть следующим: с одной стороны, мы как будто знаем то, с чем имеем дело, но чтобы удостовериться, что оно именно таково, мы должны знать его характеристики. Именно поэтому, на наш взгляд, Парменид и уделяет значительное внимание рассмотрению знаков сущего.

В В 8.1–5 ДК Парменид делает своего рода анонс, перечисляя все знаки сущего, встроенные затем в структуру его доказательства:

Об одном рассказ пути

Остался, который «есть». На нем знаков

Очень много: что сущее нерожденное (*ἀγένητον*), и что негибнущее (*ἀνώλεθρον*) есть,

---

(ср. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. P. 14–16). Хотя, как мы видели, обвинение предъявлено Пармениду незаслуженно: он не использовал тавтологию в своем тексте.

В недавних отечественных работах на трактовке представления о сущем как тавтологии настаивает, например, В. Г. Рохмистров в статье: Учение Парменида // «AKADEMEIA»: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 19–20.

Целое (οὐλον) однородное (μονογενές), и неподвижное (ἄτρεμές), и закон-  
ченное (τελεστόν);

Не было и не будет, поскольку оно теперь все вместе (ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν)  
Одно (ἐν), связанное (συνεχές)<sup>1</sup>.

Именно эти знаки в доказательстве должны привести нас к сущему, причем, они таковы, что сущее, на которое они указывают, не должно быть соотносимо с физическим миром, и ни один из предложенных знаков не может быть применен ни к одному феноменальному объекту этого мира: все эти знаки, а по сути дела, — существенные характеристики, предикаты, специфически приложимы только к такому объекту, который не имеет ни временных, ни пространственных измерений. Таковы были изначальные условия, выставленные богиней для постижения на единственном оставшемся пути «есть»: полный отказ от привычки опираться в познании на чувства. То, с чем мы имеем дело, исключительно умопостигаемый объект. Используя эти знаки в доказательстве *a contrario*, т. е. сопоставляя с искомым мыслимым сущим привычные для вещей чувственного мира характеристики, обратные указанным знакам, и убеждаясь, что они-то к нашему искомому сущему не применимы, мы должны прийти к выводу о подлинном, истинном сущем.

Такая схема понятна и приемлема, и в рамках реконструированной проблематики — «знаем ли мы сущее на основе его предикатов, или, только зная сущее, мы способны установить его предикаты» — явно идет в ее решении по первому пути, т. е. на основании предикатов мы устанавливаем содержание сущего. Но за всем этим скрывается еще один вопрос: откуда мы вообще узнали об этих знаках, как мы можем быть убеждены в том, что именно эти, а никакие другие знаки, укажут нам на искомое сущее? Ответ вроде бы очевиден: мы узнаем о них из сюжетной линии поэмы, где их главному герою сообщает богиня, передавая как истинное и непреложное знание, тем более что имя богини — будь то Правда, Истина или Убеждение — не позволит нам усомниться в сказанном. И это вполне согласуется с традиционными представлениями греков о том, что знаки, указывающие на истину, людям сообщают боги. Помимо прочего, этот момент лишний раз подчеркивает публичную ориентацию поэмы Парменида, резко контрастирующую, например, с закрытым, не для публичного

<sup>1</sup> ...μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο.

λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον εὖν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐλον μονογενές τε καὶ ἄτρεμές ἥδ' ἐτελεστόν·  
οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,  
ἐν, συνεχές...

Греческий текст цит. по: Таράν, *Parmenides*.

чтения, характером гераклитовского текста, похороненного в недрах храма Артемиды до лучших времен. Неизошренный слушатель поэмы, не подкованный в философии простак, назовем его, пользуясь штампами, носителем мифологического мышления, услышав ссылку на Дику, вряд ли поставит под сомнение ее слова. Но есть ли рациональный критерий для выбора именно этих знаков? Чтобы установить подлинное содержание искомого объекта, мы должны полагаться на знаки, доказывая которые, мы фактически доказываем, что сущее именно такое, а не иное, но при этом сам исходный набор знаков, характеризующих сущее, предлагается, на первый взгляд, безосновательно. Есть ли у нас основания считать, что указанные знаки не являются результатом случайной выборки некоторых характеристик из множества возможных?

Очевидно, чтобы играть ту роль, которая им предписана, т. е. характеризовать подлинное сущее, наши знаки должны быть необходимыми и достаточными, чтобы характеризовать именно это и ничто иное. Что делает их необходимыми и достаточными? И мы снова возвращаемся к исходному условию познания: эти знаки должны быть такими, чтобы не указывать ни на что феноменальное или чувственно воспринимаемое, а прилагаться только к «быть», к универсальной характеристике, противопоставленной не-сущему. И здесь ключевую роль играет семантика глагола-связки *εἶμι*, «быть», поскольку она заключает в себе *статические* значения, противопоставленные *кинетическим* значениям обычных глаголов действия, и в первую очередь глаголу *γίγνομαι*, «становиться». И произнося это «быть» именно как связку, мы уже знаем, т. е. в состоянии вывести из нее все необходимые знаки сущего. Иными словами, сама связка *εἶμι*, которую только и оставляет Парменид в программном заявлении В 2 DK, уже содержит в себе всю семантику того, что противоположно становлению, подчеркивая статичность и неизменность как *состояния*, так и *локализации*. Именно к этим двум наиболее общим характеристикам можно свести основные группы доказательств у Парменида, они же подтверждаются и более поздней традицией, в частности апориями Зенона, направленными на доказательство единственности или единства сущего (против изменения состояния) и невозможности движения (против изменения локализации).

Но у вопроса о происхождении знаков сущего есть и другая сторона. Мы прекрасно помним наставление Гераклита, утверждавшего, что без негативного знания мы не приобрели бы позитивного, противоположного ему. Наши знаки сущего, очевидно, противоположны характеристикам чувственно-воспринимаемых вещей космоса. Более того, доказательство подлинного сущего, как мы сказали, строится как *a contrario*, через приписывание мыслимому сущему феноменальных свойств, скажем:

«Рождаться и гибнуть», «быть и не быть»,  
«Менять место» и «изменять яркий цвет» (В 8.40–41 DK).

Более того, у нас, у смертных, уже имеется давняя привычка рассуждать именно таким образом. А значит, наиболее очевидный путь выведения этих знаков — установить те свойства, которые наилучшим образом характеризуют феноменальный мир, и взять обратные им характеристики не-феноменального сущего. Нужно отметить, что этот шаг будет необходимым, только если трактовать учение Парменида как рациональное, то есть такое, в котором каждый шаг, каждое положение должны быть хорошо обоснованными. В противном случае мы бы довольствовались утверждением, что Парменид выполняет некоторую пророческую функцию, услышав и обстоятельно передав нам слова богини в неискаженном виде, призывая нас мыслить как боги, а не как смертные. Но в таком случае и поэма Парменида рассматривалась бы нами не как философское сочинение, а как некоторая религиозная реформа, а так эту поэму не рассматривали даже древние авторы.

Для того, чтобы установить характеристики не-феноменального сущего, необходимо иметь четкое представление о свойствах космоса, причем не только для того, чтобы сформулировать его «знаки феноменального», но и для того, чтобы затем, после проведения доказательства того, каково есть наше искомое сущее, еще раз соотнести наше знание с чувственно-воспринимаемым миром, провести своего рода обратную проверку результата. И тогда становится понятным, для чего Пармениду понадобилось включать в свою поэму раздел *доксы*, «учить мнения смертных» и «внимать обманчивым стихам»: без него проблематично как выведение знаков сущего, так и перепроверка конечных результатов. Но у *доксы* есть еще и дидактическая задача, о которой мы подробно поговорим ниже: теперь, уже зная истинные принципы мышления и истинные представления о сущем, перепроверку конечных результатов можно осуществлять как работу над обычными ошибками и заблуждениями людей, полагающих феноменальный мир подлинным.

В современных исследованиях, посвященных Пармениду, перечисленные выше знаки сущего, как правило, редуцируют к нескольким различным доказательствам. Например, А. Мурелатос перечисляет следующие, встречающиеся наиболее часто:

1) В 8.6–21 DK — это доказательство нерожденности, совпадающее со знаком ἀγένετον, к нему же, вероятно, относится и знак ἀνώλεθρον), как невозможность для сущего умереть;

2) В 8.22–25 DK — это доказательство συνεχές, связанности, здесь же появляется еще один знак (а скорее синоним к знаку) неделимости, ἀδιαίρετον;



3) В 8.26–31 DK — доказательство неподвижности, ἀτρεμὲς; но здесь эта идея выражается также словом ἀκίνητον;

Среди оставшихся он называет еще три. Два из них соответствуют одному знаку τελεστόν, законченности, но их принято разводить:

4) В 8.32–33 DK — доказательство не не-законченности, οὐκ ἀτελεύτητον;

5) В 8.42–49 DK — доказательство законченности, τετελεσμένον.

В качестве последнего из доказательств Мурелатос упоминает раздел о мышлении и реальности и указывает, что консенсус относительно того, что именно доказываемся, или как эти доказательства соотносятся с общей программой, среди исследователей не достигнуто<sup>1</sup>.

Со своей стороны, А. Мурелатос предлагает редуцировать имеющиеся у Парменида знаки к четырем доказательствам:

1) Нерожденное (ἀγένητον), причем само доказательство включает три этапа:

а) нет рождения (В 8.6–10 DK);

б) нет приращения (или прирастания) (В.8.11–18 DK);

в) нет становления (т. е. темпорального изменения) (В 8.19–21 DK).

Именно это положение позволяет говорить о спекулятивном характере сущего, поскольку тут оно понимается как не имеющее выражения через грамматическое время;

2) Неделимое (ἀδιαιρέτον) (В 8.22–25 DK);

3) Неподвижное (ἀκίνητον) (В 8.26–31 DK) (т. е. отсутствие локативного изменения);

4) Законченное (τετελεσμένον) (В 8.32–33 и В 8.42–49 DK).

Совершенно иную картину интерпретации знаков сущего рисует Н.-Л. Кордеро. Он не говорит прямо о доказательствах сущего посредством знаков, но редуцирует все знаки сущего к пяти, за которыми, при желании, также можно увидеть доказательства.

1) Вечность. По мнению Л.-Н. Кордеро, именно этот смысл выражает вся совокупность знаков, перечисленных в В 8.1–5 DK;

2) Неподвижность (ἀκίνητον);

3) Однородность (гомогенность), не подразумевающая степеней сущего (ὁμόν в 8.47 и πάν ἐστὶν ὁμοῖον в 8.22 DK, оба варианта соответствуют знаку ἐστὶν ὁμοῦ πάν в В 8.5);

4) Единство (соответствующее ἐν в В 8.5 DK);

5) Истина (В 8.50–51 DK: достоверное слово и мысль об истине (πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης))<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 95.

<sup>2</sup> Cordero N.-L. Op. cit. P. 170–179.

Как видим, часть из них соответствует знакам, приводимым Парменидом в аннотации знаков (а первый — даже всей совокупности), но по большей части знаки, перечисленные Кордеро, скорее выступают как мета-знаки или мета-доказательства, имеющие значение только для конкретной интерпретации. Мы не будем подробно останавливаться на содержательном разъяснении знаков, предлагаемых Кордеро, нам важно было подчеркнуть вариативность интерпретаций парменидовских знаков сущего и их доказательств. Но мы намерены несколько подробнее остановиться на значении некоторых перечисленных Парменидом знаков.

Итак, первый знак, который он называет — это ἀγένητον, «нерожденное». Характерно, что именно с него начинается перечисление знаков, поскольку именно этот знак раскрывает противопоставление εἶμι и γίγνομαι, существовать и становиться, выражая статичность «быть» через отрицание «становления». Не случаен тут и следующий знак сущего — ἀνώλεθρόν, «негибнущее», невредимое. Еще в милетской картине мира были зафиксированы основные и характерные черты вещей феноменального мира, противопоставленные ἀρχή, началу: становление и уничтожение, рождение и гибель (во всяком случае, именно эти моменты отмечает Аристотель в своей реконструкции учений древних). Но если в отношении существующих вещей в рамках картины мира, сложившейся в размышлениях милетских философов, мы можем использовать понятия становления и уничтожения, более того, это единственные понятия, которые как нельзя лучше передают статус таких вещей, то теперь о существующем придется говорить иначе, для того сущего, на которое направлен наш поиск, «рождение угасло и гибель пропала без вести» (В 8.21 DK). Этот момент прекрасно демонстрирует, что Парменид рассуждает в контексте хорошо известной и привычной проблематики, в рамках противопоставления начала и сущего, а вернее субстанциального и феноменального сущего. И то, о чем он намерен говорить, очевидно, не из разряда вещей воспринимаемого нами мира, поскольку первые знаки, которые он вводит, — это знаки, применимые прежде всего к ἀρχή, к началу универсума. Но это может натолкнуть на мысль, не включается ли Парменид в обсуждение проблематики ἀρχή, фактически своими знаками сущего описывая свойства субстанции, вещества, из которого возникают и в которое возвращаются, погибая, все вещи?

На наш взгляд, интерес Парменида сосредоточен отнюдь не на субстанциальном сущем. Парменид явно занимает критическую позицию в отношении того, что принято называть материальным монизмом в рамках аристотелевской интерпретации раннегреческих философов.

Аристотель полагал, что все раннегреческие философы принимали некоторое вещественное начало (ἀρχή) (вода, воздух, огонь), из которого возникают и в которое возвращаются, погибая, все вещи, но при этом само вещество, сама исходная субстанция остается неизменной. Если у Анаксимена все вещи происходят путем сгущения или разрежения воздуха, то это не делает их чем-то иным субстанциально, в основе их лежит все та же неизменная вещественная субстанция — воздух. Другое дело, встретим ли мы нечто подобное у Парменида? Что именно сможет взять на себя роль материальной (вещественной) субстанции в *алетей*? Да и в отношении *доксы*, где собственно и излагается некоторая космология, Парменид с позиций аристотелевской концепции истолкования его учения представляется скорее материальным дуалистом, чем материальным монистом, якобы признавая два начала — свет и тьму. Согласно нашей позиции, Парменид остается в стороне от традиционных космологических дискуссий о начале мира, его интересуют в первую очередь принципы мыслимости сущего, различения мыслимого и феноменального, но он сознательно использует привычные и свойственные этим дискуссиям характеристики, поскольку в его задачи входит убедить своих слушателей, в первую очередь философов — приверженцев традиционных космологических теорий, что *любые* дескрипции мира, основанные на неправильном принципе мышления, ведут на путь заблуждения. Кроме того, возвращаясь к вопросу о субстанциальном сущем, некоторые последующие из приведенных в аннотации знаков сущего как раз не могут служить для характеристики ἀρχή как *первовещества*<sup>1</sup>.

Следующие два знака — οὐλὼν и μονογενές, «плотное (целое)» и «однородное». И тот и другой знак входят в доказательство неделимости сущего, при этом, так же как и предыдущие два знака, сохраняют связь с семантикой статичности связки «быть», и также указывают на сохранение определенного состояния искомого сущего. И если первые два знака выражали темпоральную стабильность сущего, указывая на невозможность для него иметь начало и конец во времени, и на невозможность его не-существования, то эти два знака указывают на *сущностную* стабильность сущего, отсутствие чего-то иного или в принципе какой-то неоднородности в нем самом. На этот его аспект указывает прежде всего знак οὐλὼν, подразумевающий внутреннюю

---

<sup>1</sup> О критике материального монизма Парменидом с позиций теории порождающей субстанции см.: *Graham D. W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton and Oxford: Princeton UP 2006. P. 148–185.* Точка зрения Грэхема признает состоятельность парменидовской космологии как отдельного и самостоятельного раздела его учения.

цельность, целостность, плотность, если угодно, полноту, а вместе с ней и завершенность сущего. Именно этот момент и вырисовывается из доказательства в В 8.22–25 DK, где для разъяснения этого знака Парменид обращается к понятию неделимости (οὐδὲ διαίρετόν) и подобия, или одинаковости (ὁμοίον), которые раскрываются через вполне образную, наглядную «материальную» картину. Мы должны представить себе нечто, плотно наполненное сущим, так, что его нигде не больше и не меньше, и оно опять-таки *плотно* примыкает, сущее к сущему. Эта картина явно противопоставлена милетской картине мира, скажем материальному монизму Анаксимена с его сгущениями и разрежениями исходной субстанции, и явно говорит в пользу того, что трактовать парменидовское сущее как первопринцип у нас оснований нет: сущее всегда плотное, всегда предельно стабильное, оно не сгущается и не разрежается. Тем самым, наше искомое сущее — не субстанция, не ἀρχή универсума.

Несколько сложнее дело обстоит с трактовкой другого знака этой пары, μονογενές, которое допускает двоякое понимание. Первая трактовка — «однородное» — подразумевает уникальность сущего, т. е. «единственность в своем роде». Это наиболее частый перевод, его использует А. В. Лебедев<sup>1</sup>, он также принят в давно ставших классическими переводах А. Х. Коксона и Л. Тарана, на фрагмент В 8.4 DK как на свидетельство именно такого значения дает ссылку *LSJ*<sup>2</sup>. И именно такой перевод давал бы основания соотносить сущее Парменида с вещественной субстанцией материального монизма. Другая трактовка — «однородное» — используется реже, к ней склоняются А. Мурелатос, Дж. Барнс и П. Керд<sup>3</sup>. Общий для этой трактовки аргумент состоит в том, что «*monogenes* должен быть понят скорее как восходящий к *genos* (“вид” или “род”), чем к *gignesthai* (приходить в существование)»<sup>4</sup>. Этот аргумент для нас оказывается решающим еще и по причине противопоставления εἶς и γένος: знаки сущего исключают становление любого рода, в том числе и заключенное в самих себе, ни один знак по условию не может иметь значение «становления». Кроме того, этот знак подчеркивает внутреннюю однородность сущего, устанавливая связь с предшествующим знаком οὐλον, что важно, поскольку оба знака входят в одно звено доказательства. И именно «однородность», а не «единственность в своем роде» обеспечивает значение подобия, одинаковости во всех частях, — один из моментов, на котором строится доказательство.

<sup>1</sup> ФРГФ.

<sup>2</sup> Curd, *Legacy*. P. 71.

<sup>3</sup> Curd, *Legacy*. P. 71–72.

<sup>4</sup> Ibid. P. 71.

Кроме того, именно эта трактовка позволяет нам избежать и некоторой ассоциативной модернизации, связанной с использованием термина однородный (μονογενής) в христологии. Стоит упомянуть еще один важный элемент в принятии такой трактовки этого знака, отмеченный А. Мурелатосом. Трактовка «относящийся к одному роду» позволяет провести определенные критические параллели с Гесиодом. В «Трудах и днях», 11–13 читаем: «Две существуют различных Эриды на свете»<sup>1</sup>. В оригинале речь идет о том, что род Эрид не один (οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος), а следует различать одну Эриду, выражающую негативный принцип вражды, войны, и другую — позитивный дух соревновательности. И как раз этот момент хорошо отражает тенденцию ошибочного, бинарного мышления смертных — во всем видеть противоположное, задавать негативные характеристики, в пику которому, по мнению Мурелатоса, Парменид и задает этот знак сущего: не «οὐκ μόνον γένος», а именно μονογενές<sup>2</sup>.

Если предыдущие два знака говорили о внутренней однородности, т. е. внутренней неизменности сущего, то следующий знак является в каком-то смысле их развитием, поскольку говорит не только о внутренней неизменности как о невозможности инаковения для сущего, но и о невозможности пространственного движения, что выводит нас на второй смысловой ряд связки «быть» — локативной стабильности. Это знак ἀτρεμές, «бездрожное», которому в структуре доказательства соответствует знак ἀκίνητον, «неподвижное». Стоящий в аннотации знаков сущего ἀτρεμές уже встречался в поэме раньше, в ее вводном разделе, там, где речь шла о «бездрожном сердце хорошо убеждающей истины» (В 1.29 DK). Обращает на себя внимание некоторая противоречивость образа бездрожного сердца. С одной стороны, разумеется, речь идет об образе беспристрастности истины, поскольку сердце для древнего грека — источник страстей, и очевидно, что неподвижное сердце истины их лишено. А с другой стороны, остается вопрос: встречая этот же эпитет еще раз, но уже среди знаков сущего, можем ли мы предположить связь между ними? Как пишет Н.-Л. Кордеро, «невозможно не соотнести термин «бездрожный» с тем же самым эпитетом, приложенном к «сердцу» истины»<sup>3</sup>. По мнению Кордеро, у истины имеется некоторое содержательное ядро, которое Парменид метафорически именует «сердцем», и именно в этом сердце истины и заклю-

<sup>1</sup> Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. ст. В. Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 52.

<sup>2</sup> Mourelatos, *Route*. P. 113–114.

<sup>3</sup> Cordero N.-L. Op. cit. P. 172.

чено тотальное присутствие сущего. Тогда, развивая мысль Кордеро, можно прийти к выводу о тождестве истины и искомого сущего (что, в общем-то, соответствует основной идее Парменида), и указывать на это сущее как на истинное призван знак ἀτρεμές, бездрожное, что тем более любопытно в свете отсутствия у Парменида такого знака сущего как «истинное».

Но если от аннотации знаков переходить к доказательству, то здесь, в В 8.26–31 DK Парменид уже явно задает не истинностный, сколько пространственный контекст, используя знак ἀκίνητον, а кроме того, по выражению А. Мурелатоса, «целое созвездие наречий места: τῆλε μάλα, «очень далеко», αὖθι, «здесь», ὀμφίς, «все вокруг»»<sup>1</sup>. Тем не менее, несмотря на выраженный пространственный подтекст, под неподвижностью понимается не только невозможность двигаться в пространстве. Этот знак существенно шире, и подразумевает в первую очередь неизменность вообще, еще раз подчеркивая значения статики и пребывания в одном и том же состоянии, свойственные для связочного «быть», о чем свидетельствует в доказательстве неподвижности методичное повторение глагола μένω (оставаться, пребывать) в строках В 8.29 и В 8.30 DK: «оно покоится само по себе» (ταὐτόν τ' ἐν αὐτῷ τε μένον) и «в таком состоянии оно остается» (αὖθι μένει) (пер. А. В. Лебедева). На значение «пребывания в своих границах», задаваемое знаком ἀκίνητον, указывает А. Мурелатос, полагая, что для Парменида и в этом случае гомеровский подтекст мог играть не последнюю роль. Дело в том, что глаголы κινέω и κινῶμαι в гомеровской лексике имеют не столько значения движения как последовательного перемещения в пространстве, которое приобретают существенно позже, сколько связаны с определенной побуждающей силой. Это значения резкого, часто неожиданного, выхода, выброса объекта в событийное пространство. Как пишет Мурелатос, для нас наиболее удачный пример движения — это перемещение бильярдного шара по столу, для гомеровских греков — смещение, переброс из своего собственного места в другое, *экстасис* в его буквальном значении выхода из себя<sup>2</sup>. Покидая свое собственное место, выходя за свои собственные пределы, вещь, предмет становится другим, инаковым себе, и именно на невозможность такого *инаковения*, выхода за свои собственные границы, за пределы собственной реальности, по мнению А. Мурелатоса, и указывает этот знак сущего. П. Керд выражает некоторое сомнение в такой однозначной трактовке этого знака сущего, приводя примеры современного Пар-

<sup>1</sup> Mourelatos, *Route*. P. 116.

<sup>2</sup> Ibid. P. 118.

мениду использования наряду с глагольной группой κινέω также слов в значении собственно изменения, инаковения (ἄλλοιόω), в частности у Гераклита в В 67 DK, но и находит подтверждение этой точки зрения во фрагментах Ксенофана (В 26 DK)<sup>1</sup>. В любом случае, даже оставаясь на скептической позиции в отношении однозначных трактовок этого знака сущего, трудно отрицать его значения, предполагающие как невозможность перемещения, так и нарушения его исходного состояния, т. е. инаковения или изменения в нем самом. Тем самым, этот знак сущего и связанный с ним аргумент Парменида вполне остается в рамках семантического поля связки «быть», указывая на внутреннюю стабильность сущего, как и на его буквальную неподвижность. Важно отметить, что состояние покоя, какой бы покой здесь не имел в виду Парменид, обеспечивается благодаря пределу, установленному с необходимостью, или, как передает этот образ Парменид, богиня Ананке запирает сущее в оковах предела, которые объемлют сущее (γάρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει) (В 8. 30–31 DK). Причем положен этот предел не только с целью не дать сущему «выйти из себя», стать чем-то иным, но и потому, что ему «нельзя быть незаконченным», полагая ему границы. Так мы подошли к следующему знаку.

Знак τελεστόν, «законченное», указывает в первую очередь не на то, что у сущего должны быть границы или предел, а на то, что оно завершенное, или скорее совершенное, *осуществленное*. Но, с другой стороны, предел служит обоснованием для *осуществленности*: «поскольку есть крайняя граница (предел. — М. В.), оно закончено» (αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί) (В 8.42 DK), еще раз повторяя высказанную ранее мысль. Именно наличие границы позволяет сущему сохранять положенную ему форму, пребывая в определенном состоянии. Развивая аргумент, в В 8.43 DK Парменид добавляет еще одну характеристику для сущего, пребывающего в своих границах: это делает его похожим на глыбу совершенно круглого шара. Именно эта последняя строка многим интерпретаторам дает основания включать в знаки сущего также «шарообразность» (поскольку упоминается σφαῖρη) и материальность. Последняя выводится на основании слова ὄγκος («масса», «тело», «ком»), которое якобы и служит указанием на вещественность того, о чем идет речь. Но очевидно, что в этом разделе доказательства Парменид в качестве аргумента использует образную аналогию, открыто употребляя слово ἐναλίγκιος — подобный, похожий. Сущее не является, не существует вещественно в форме шара, оно *не* шар, оно только *похоже* на шар, например, тем, что имеет

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. 87.

границы и тем самым закончено, а кроме того, поскольку каждая точка шара одинаково удалена от своего центра, он может служить примером *завершенности* как *совершенства* (будучи тем же самым со всех сторон и неизменным в своих пределах)<sup>1</sup>. На этом аналогии и образные сравнения заканчиваются, и Парменид снова использует уже известный нам аргумент, к которому он прибегал, комментируя знаки нерожденности и невредимости: сущего нигде не больше и нигде не меньше, и будучи таковым, оно завершено и совершенно, поскольку в самом себе ничего не лишено и ни в чем не избыточно. Удивляет настойчивость, с какой в этом разделе доказательства (В 8.32–49 DK) Парменид повторяет, что все эти характеристики — одинаковость, однородность — сохраняются только в пределах его границ, что заставляет задуматься о том, а может ли что-то находиться за границами сущего, иначе зачем Парменид так настойчиво обращает на них наше внимание?

На первый взгляд, оставшиеся знаки, перечисленные в В 8. 5–6 DK, «ὅμοῦ πᾶν / ἔν συνεχές», могут пролить свет на поставленный вопрос. Прежде всего, это знак ἔν, и его наиболее популярная количественная трактовка, атрибутирующая сущему единство и предполагающая прочтение этого знака как «одно по числу». Иначе говоря, если мы признаем, что сущее — одна единственная возможная вещь, то и за ее пределами нет ничего. В частности, Ф. Корнфорд, обсуждая некоторые знаки сущего (прежде всего, «завершенное» и «связанное»), показывает, что они связаны с концепцией пустоты, и хотя о пустоте Парменид нигде не пишет, тем не менее, эти знаки могут быть направлены на то, чтобы подчеркнуть именно отсутствие пустоты, где бы она предположительно не находилась — в сущем или за его пределами<sup>2</sup>. Наличие пустоты, разделив сущее внутри себя, сделало бы его множественным, что противоречило бы пониманию сущего как «Одного Бытия», а именно такая трактовка наиболее приемлема для Корнфорда: для него Одно Бытие — наиболее характерный эпитет сущего, благодаря чему и знак ἔν становится в такой трактовке ключевым. С отсутствием пустоты и, тем самым, деления связывает Корнфорд и сферичность своего Одно-го Бытия: для него сфера — это не аналогия, а прямое указание на то, какой именно формы оно должно быть: в сфере протяженность нигде не прерывается, поскольку это единственная фигура с неразрывной поверхностью<sup>3</sup>. Любопытно, что для обоснования своей точки зрения о сферичности Бытия Корнфорд привлекает сферический космос, со-

<sup>1</sup> Cp.: Mourelatos, *Route*. P. xxxv–xxxvii.

<sup>2</sup> Cornford F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939. P. 41, 44.

<sup>3</sup> Cornford F. M. *Op. cit.* P. 44.



зданный Демиургом в «Тимее» Платона. Тем самым, данная трактовка понимает предел не в значении какого-то внешнего ограничения сущего от чего бы то ни было, а скорее, как то, что объемлет, и тем самым направляет внимание на сущее, на то, что находится в границах объемлемого. Иначе говоря, здесь следует смотреть не «за» предел, а «в» него, и такая трактовка в целом делает нелегитимной саму постановку вопроса о том, что находится за границей сущего, поскольку ответ может быть только один: ничего, то есть, не-сущее, а это невозможно в рамках условий программного *крисиса* рассуждения Парменида. Кроме того, такая трактовка, хоть и неявно, но снова возвращает нас к ионийским представлениям о первоначале, особенно в контексте задаваемого платоновским «Тимеем» космоса. Начало ионийцев часто проблематизировалось как объемлющее, резервуар, содержащий в себе все, что существует. Но мы показали, что Парменид буквально на первых шагах доказательства исключил возможность такой трактовки сущего.

Другое прочтение знака  $\epsilon\upsilon\nu$  сохраняет желание Парменида приписать сущему единство, но вносит в его понимание некоторые корректировки, исключающие количественный монизм Корнфорда. Именно оно способно более внятно ответить на вопрос о том, что может быть за переделом сущего, коль скоро он имеется.

Речь идет о способах прочтения фрагмента В 8. 5–6 ДК, «ὅμον  $\pi\acute{\alpha}\nu$  /  $\epsilon\upsilon\nu$  συνεχές». Прежде всего, вопрос заключается в том, сколько знаков сущего здесь представлено. Фраза переводится как «вместе все одно связанное», но мы можем получить либо три, либо два знака сущего, в зависимости от расстановки возможных запятых: либо «вместе всё, одно, связанное», либо «вместе всё одно, связанное». В случае первой трактовки мы как раз приходим к количественному монизму со знаком «сущее одно», подразумевающей, что «одно и только одно такое сущее существует». В другом случае у нас намечается тенденция к предикационному монизму: «сущее всё вместе одно» подразумевает единство сущего, «только то, что одно (т. е. едино), существует»<sup>1</sup>. Как такая трактовка отвечает на вопрос, что же находится за границей сущего? Ответ: с одной стороны очевиден, с другой — шокирует, особенно изнутри положений количественного монизма Корнфорда: другое сущее. Иными словами, за границей этого сущего допустимо другое сущее, сохраняющее те же самые знаки, справедливые применительно к сущему «внутри себя», так что таких сущих может быть сколько угодно, при этом каждое из их характеризуется только одним, своим,

---

<sup>1</sup> Подробнее о трактовках знака  $\epsilon\upsilon\nu$  см.: Curd, *Legacy*. P. 73; Mourelatos, *Route*. P. 95. n. 4.

существенным предикатом. Из такой трактовки сущего, называемой предикационным монизмом, легко объяснимо, например, происхождение атомистических теорий, очевидно, возникающих как реакция на элейскую теорию, только не в традиционном ключе, не в форме критики, а в форме наследования основных ее положений. В атомистических учениях признается, что *неделимых* сущих действительно может быть сколько угодно, но при этом, ключевым знаком для такого сущего оказывается уже знак «неделимое», а не «одно». И заметим, теперь вполне уместно в такой трактовке говорить о пустоте как о том, что разделяет между собой сущие, не нарушая при этом ни одного требования к сущему, выраженному в знаках.

Любопытно, что такую трактовку количественной оценки сущего, в общем-то, допускает и Аристотель, которого мы знаем как сторонника материального монизма, хотя делает он это и не в отношении Парменида. Выстраивая взаимосвязь между понятиями, с которыми мы сталкивались среди знаков сущего, — «целое» (ὅλον), «единое» (ἓν) и «всё» (πᾶν) — Аристотель в своем «словаре терминов» в *Met. V* (1023b26–1024a10) пишет:

«Целым (ὅλον) называется [1] то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также [2] то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно (ἓν); а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно... [3] из относящегося к количеству, имеющего начало, середину и конец, целокупностью (το ραπ) называется то, положение частей чего не создает для него различия, а целым — то, у чего оно создает различие»<sup>1</sup>.

Из этого перечня для нас в отношении трактовки знаков сущего не представляет интереса [3], поскольку речь в этом разделе идет о том, что имеет начало, середину и конец, и, очевидно, не может быть применимо к искомому сущему. Раздел [1] также не может быть применим к сущему, поскольку подразумевает деление на части того, о чем идет речь. Наконец, [2] будучи объемлющим и как бы запирающим в себе все вещи, как раз таково, чтобы удовлетворять необходимым критериям. Этот раздел включает в себя два типа. Второй тип разъясняет ситуацию, когда целое является чем-то одним, будучи «непрерывным и ограниченным» (τὸ δὲ συνεχές καὶ πεπερασμένον), т. е. когда одно формируется из различных вещей. Такой тип можно соотнести с количественным монизмом (разумеется, с некоторой натяжкой), поскольку отдельные вещи при таком подходе уже различаться не будут, слившись

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Аристотель. Метафизика* // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 174–175.

в нечто единое, став чем-то одним, тем самым вполне удовлетворяя знаку «вместе всё, одно, связанное», или «только то, что одно (т. е. едино) существует».

Что касается первого типа, то он интересен как раз своей соотнесенностью с предикационной трактовкой этого знака, удовлетворяя знаку «вместе всё одно, связанное», или «только то, что одно (т. е. едино) существует». Аристотель пишет: «[а] общее и тем самым то, что вообще сказывается как нечто целое, есть общее в том смысле, что оно объемлет многие вещи, поскольку оно сказывается о каждой и них, причем *каждая из них в отдельности есть одно* (курсив наш. — М. В.); например, человек, лошадь, бог — одно, потому что все они живые существа».

В таком варианте допускается рассмотрение многих и различных вещей, что, на первый взгляд, должно противоречить требованиям знаков сущего, исключая множественность и различия. Но если сосредоточиться на *каждой вещи в отдельности*, очевидно, что она сама по себе — нечто одно, существующее независимо от другой, и принадлежащая к своему роду, на что указывает свой уникальный специфический предикат — «быть лошадью» или «быть богом». И в то же время между этими вещами может быть установлена некоторая общность, то, что *связывает вместе* эти вещи, делает их одним, в примере Аристотеля — это жизнь, присущая каждой из перечисленных вещей. Для Парменида же таким критерием общности выступает существование. Таким образом, видно, что Аристотель в своей классификации целого и единого очень близко подошел к предикационному монизму, во всяком случае, указал на него как на один из элементов в общей системе, но в интерпретациях учений древних предпочел, тем не менее, унифицировать все эти учения на основе материального монизма.

Заканчивая разговор об этом знаке, «вместе всё одно связанное», можно видеть, что выделить из этого конгломерата значений какой-то один знак все-таки довольно трудно, все они, в действительности, работают вместе, хотя мы полагаем, что акцент следует ставить на  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ , связности, для которого  $\acute{\omicron}\rho\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$  /  $\acute{\epsilon}\nu$  является в каком-то смысле предваряющим комментарием. Более того, хорошо видно, что этот знак обеспечивает не только связность сущего, делая его единым, целым, неделимым, завершенным и т. д., но в то же время он обеспечивает и связность знаков, формируя некоторую единую систему, где все они и каждый в отдельности, дополняя и уточняя друг друга, обеспечивают понимание того, что мы стремились доказать, что такое наше искомое сущее.

Таким образом, если *дидзесис* у Парменида рассматривать как структуру доказательства *пути есть*, то он также опирается на принцип

«уже знаем, что ищем», то есть заранее постулируется, что этот путь приведет нас к *быть*, а тем самым *нужно* будет правильно сориентирован и не даст нам сбиться с этого пути. Знаки сущего в таком представлении выступают не просто метафорами, обозначающими указатели на пути, а посылками, шагами в доказательстве, за которыми стоит развернутый довод, подтверждающий истинность посылки, и тогда результатом, «открытием» (εὑρεσις) на этом пути будет формула «что и требовалось доказать».

В заключение нам хочется привести слова М. Бэрниета, которые хорошо, на наш взгляд, подытоживают то отношение к пониманию и чтению знаков, которое сложилось в античной философии, начиная с классического периода: «Имеется нечто большее в человеческой рациональности, чем только способность конструировать силлогизмы. Способность умозаключать на основании знаков или, обобщая, использовать свидетельства становится центральной темой дискуссий о рациональности эллинистических философов, и Аристотель был тем, кто первым предложил анализ понятия знака (sēmeion). Его способ установил и прецедент, и стандарт реализации для его последователей»<sup>1</sup>. Мы не можем согласиться с тем, что именно модель понимания знаков Аристотелем создала в античности прецедент такого рода исследований, выше мы показали, что это не совсем так, и такого рода прецедент, если говорить о философии, может быть найден в первую очередь у Парменида. Но то, что реконструкция знаков и свидетельств понимается как один из принципов познания и достижения истины, наряду с силлогистикой, М. Бэрниет отметил верно.

#### § 4. Реконструкция статуса *доксы* в поэме

Исходя из представленной нами ранее картины, путь исследования или *дидзесис* у Парменида следует понимать не только как доказательство на основании знаков сущего, но и как «путь от противного», в частности, как демонстрацию и отвержение некорректных шагов *доксы* с целью проиллюстрировать корректность поиска истины. Это может пролить свет на роль раздела *доксы* в поэме, хотя именно этот раздел вызывает у интерпретаторов наибольшее количество вопросов. Казалось бы, с завершением разбора знаков сущего и уяс-

---

<sup>1</sup> Burnyeat M. F. The origins of non-deductive inference // Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. P. 193–238.

нения принципов правильного мышления без опоры на чувства, доказательством, как именно надо мыслить «то-что-есть», цель поэмы достигнута. Но богиня неожиданно предлагает внимать ей и «учить мнения смертных», несмотря на то что строй этих стихов обманчив. Резонно задать вопрос: для чего учить заведомо вводящие в заблуждение положения? Большая часть ответов на этот вопрос понимает *доксу* просто как дань традиционному рассмотрению космологических положений: изложив свое представление о том, каким должен быть истинный принцип познания, Парменид не устоял перед тем, чтобы дать и собственную версию *обычных* космологических представлений. Но нам кажется, что можно дать и более последовательную версию ответа. С одной стороны, *докса* необходима для формулировки знаков сущего путем отрицания основных характеристик феноменального мира. С другой стороны, уже установив знаки сущего, доказав их, и убедившись, что они действительно как нельзя лучше соответствуют тому, что есть сущее, необходимо еще раз вернуться к основным пунктам, основным разделам *обычных*, наиболее распространенных представлений людей о мире, чтобы проверить, что они действительно *ошибочны* в свете новых, заданных в *алетейе*, принципов познания. Можно сказать, богиня предлагает каталог некоторых типичных ошибок или заблуждений в полагающемся на чувственные данные познании, что позволит нам, столкнувшись с ними, успешно их избежать, не поддавшись наваждению. Иными словами, *алетейя* является своего рода теоретической частью нового учения о принципах познания, а *докса* — его практической частью, набором упражнений, позволяющих закрепить изученный материал, также прибегая к принципу *a contrario*: нам дают ситуационную задачу, в которой кроется ошибка, т. е. показано, как именно можно «сбиться с пути» (πεπλανημένοι εἰσίν), и мы должны указать, в чем эта ошибка состоит, а вернее, какой именно знак на пути был пропущен и когда мы свернули в своем поиске с нужного пути.

Ниже мы могли бы разобрать не слишком развернутый раздел *доксы* через подобное соотнесение типичных заблуждений и знаков сущего, если бы не одна из интерпретаций *доксы*, а именно предикационный монизм. Дело в том, что предикационная трактовка, крайне симпатичная нам, и отстаивает позицию, что Парменид является настоящим космологом, важным натурфилософом, который не просто сказал новое слово в раннегреческой космологии, но и заложил основания для античного плюрализма. Поэтому мы решили рассмотреть свою точку зрения не напрямую, а через критику *доксы* как космологии в предикационном монизме.

Как мы видели, потерянный Парменидом в В 2 DK, хотя и уже известный нам, субъект может трактоваться в зависимости от предпочтений интерпретатора: либо как нечто неопределенное, лишенное существенных предикатов, например как Бытие или «то-что-может-быть-высказано-или-помыслено», как это делают сторонники экзистенциальной трактовки. Либо как каждое конкретное, обладающее существенными предикатами или даже феноменальное, сущее — земля, вода, океан, дом, — лишь бы сохранялось его внутреннее *предикационное* (иначе, качественное) единство: «существовать в качестве только *G* или *F* и ничем другим», как это делают сторонники предикационной трактовки. Данная трактовка, по мнению ее автора — П. Керд<sup>1</sup>, позволяет обосновать, что Парменид является типичным натурфилософом и вполне вписывается в ряды своих предшественников и своих наследников-космологов, в том числе атомистов, поскольку, если предыдущие интерпретации, например Корнфорда, требовали, чтобы сущее (*Бытие* в его трактовке) было одним по числу (количественный монизм) и единым, что в принципе не стыковалось с возможностью описания множественности вещей (или, если угодно, понятий), то предикационный монизм допускает множественность, в том числе и чувственно данных объектов, лишь бы они сохраняли свое единство в отношении своих вечных и неизменных существенных предикатов. Вопрос заключается только в том, насколько обоснованно применительно к парменидовской концепции мы можем утверждать существование обычных физических, чувственно воспринимаемых вещей? Но поскольку концепция предикационного монизма создавалась исключительно с целью сохранить космологию в учении Парменида, то требование «существовать в качестве конкретной и именно этой сущности, *G* или *F*» открывает горизонты и для чувственно воспринимаемых трактовок Парменида, лишь бы сохранялось упомянутое требование внутреннего единства любого сущего. Именно с такой трактовкой целого и единого мы столкнулись у Аристотеля в *Met.* V. 1023b26–1024a10 в [2a] в предыдущем параграфе. Помимо прочего, положительной стороной такой трактовки оказывается и обеспечение познаваемости феноменального мира, поскольку она гарантирует, что наш феноменальный объект *G* будет существовать только в качестве *G*, и однажды мы не обнаружим, что все *G* существуют теперь в качестве *F*. Как бы то ни было, но вопросы, поставленные выше, сохраняются и для предикационной трактовки: если признать, что Парменид космолог, то как обосновать истинный характер того, что он сам называл «заблуждениями смертных»?

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*.

Прежде всего, чтобы определить место *доксы* в поэме и разобраться в поставленных вопросах, нам придется обратиться к В 1. 28–32 DK и рассмотреть, что же обещает нам богиня:

Должен ты разузнать все:  
и хорошо закругленной Истины неподвижное сердце,  
и мнения смертных, в которых нет подлинной истины.  
Но и во всяком случае узнаешь и то, как τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι, пронизывая каждую вещь<sup>1</sup>.

Обычно проблема интерпретаций в отношении этого фрагмента<sup>2</sup> состоит в понимании того, выражает ли здесь богиня свою собственную точку зрения или пересказывает воззрения смертных. Иначе говоря, одинаков ли в данном случае статус подлинной истины и мнений смертных с позиций богини: если они не имеют одинакового веса, то какой смысл в том, чтобы знать и их тоже? Один из вариантов интерпретации основан на уже знакомом допущении, что Парменид пытался создать некую универсальную космологию, аналогичную космологии его милетских или пифагорейских предшественников. В таком случае, слова богини о необходимости изучения кажущихся вещей обретают смысл, только если признать, что у Парменида имеются какие-нибудь степени или иерархии реальности в универсуме, и тогда одну из них можно принять за некий базовый, низший уровень, который и будет изложенным у Парменида мнением смертных. Но, как правило, большинство исследователей склоняется к тому, что никакой иерархии реальностей у Парменида нет, и затруднение в таком случае остается. Другой набор интерпретаций рождается из попыток соотнести смыслы τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι. Здесь можно предложить несколько толкований<sup>3</sup>. Толкование δοκίμως εἶναι как «несомненно существующий», по мнению Оуэна, необходимо отбросить: речь идет о феноменальном мире, который для парменидовой богини таковым являться не может, и только для смертных он будет несомненным и подлинным. Другой вариант перевода — «приемлемый» — отвергается на тех же основаниях: невозможно найти такие условия описания или существования феноменального мира, которые были бы для богини приемлемыми, коль скоро мы при-

<sup>1</sup> Фрагмент приводится в переводе автора.

<sup>2</sup> Подробный разбор различных интерпретаций В 1. 31–32 предлагает Оуэн: Owen G. E. L. Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic.

<sup>3</sup> Подробное развитие дискуссии о трактовках δοκίμως εἶναι см.: Owen G. E. L. Op. cit. P. 4–10.

писываем эти слова богине, а таковыми будут они опять же только для смертных<sup>1</sup>. Наконец, еще один вариант интерпретации — через *δοκιμάζω* — приводит к трактовке фрагмента в смысле «проверки» или «испытания», т. е. «как следует испытывать [или исследовать] вещи, кажущиеся существующими»<sup>2</sup>. Но если вещи заявлены ложными, то и необходимости в их испытаниях нет. В любом случае, мы приходим к единственному заключению: богиня говорит здесь только о таком способе объяснения или описания реальности, который был бы приемлем для смертных, т. е. с позиций смертных, и ни в коем случае не для нее самой<sup>3</sup>.

При всей внешней убедительности этих рассуждений прежняя проблема сохраняется: какой смысл даже в правдоподобном изложении мнений смертных, зачем их должно узнать, если они уже по определению объявлены ложными? Оправдание *доксы* в таком виде можно найти только в том случае, если признать, что Парменид *должен* был продолжать развитие раннегреческих космологий, пусть даже вопреки собственным ранее сделанным утверждениям. Оуэн, для которого космология как раздел учения Парменида стоит под вопросом, делает следующий вывод: «Если построение этой системы не было его [Парменида] целью, оно, безусловно, способствовало его подлинной цели»<sup>4</sup>. Иначе говоря, Парменид, хотя это и не входило в его планы, разрабатывая основные положения своего учения, попутно, как бы для полноты картины, предлагает правдоподобный или более или менее современный ему анализ тех допущений, на которых обычные смертные выстраивают свою картину мира. Цель такого, «попутного», анализа допущений остается нам непонятной. Кроме того, Парменид выстраивает свою систему как учение о подлинном, правильном мышлении, и даже если признать пласт космологического содержания в его учении, то мы непременно столкнемся с трудностью перехода между не просто мыслимыми, а подлинно мыслимыми и реально существующими объектами, который будет зачастую носить парадоксальный характер. Приведем хотя бы одно затруднение: как помыслить существование вне мысли?<sup>5</sup> С другой стороны, даже если наша проблема носит чисто мыслитель-

---

<sup>1</sup> Owen G. E. L. Op. cit. P. 6–7.

<sup>2</sup> Ibid. P. 7.

<sup>3</sup> Вполне в рамках этих трактовок предлагается перевод фрагмента А. В. Лебедевым для *δοκίμως* как «правдоподобно» (ФРГФ. С. 287, 295).

<sup>4</sup> Owen G. E. L. Op. cit. P. 9.

<sup>5</sup> Хотя все эти затруднения и апории наиболее характерны для анализа пути истины, а не пути мнения, актуальны они и здесь. Подробно см.: Берестов И. В. Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // Рационализм



ный, или вербальный характер, это не значит, что феноменальный мир не может стать объектом такого дискурса.

На наш взгляд, проблема с содержанием В 1. 28–32 ДК может решаться следующим образом: богиня действительно гарантирует такой путь познания, который даже мнения смертных может сделать *подлинно существующими*. Иными словами, попробуем признать приемлемыми те интерпретации, которые Г. Оуэн отбрасывает как невозможные, исходя из условия, что богиня просто не может допустить истинности кажущегося мира. Предположим, что богиня *знает способ*, как кажущееся представить *подлинно существующим*, и этот способ тот же самый и для *алетейи*, и для *доксы*: это философский поиск и «путь есть» как предпосылка этого поиска. Таким образом, интерпретировать данный фрагмент мы можем так: мнениям должно подлинными быть в результате некоторой процедуры, а именно, согласно условиям философского поиска.

Более того, нам кажется, что в самой поэме мы можем найти текстуальное подтверждение тому, что *истина* и *мнение* в плане изложения парменидовской концепции в целом равнозначны, вернее, имеют одну и ту же цель. Богиня в В 5 ДК говорит: «Мне все равно, откуда начинать: туда же именно я и приду». Мы понимаем эту фразу так: мне все равно, с чего начинать объяснять процедуру поиска истины — на примере *алетейи* или на примере *доксы* — результат будет одинаков. Сутью процедуры должно стать такое рассуждение, чтобы даже факты чувственно данного (феноменального) мира также оказывались не менее истинными, чем само сердце подлинной истины. На этом этапе мы можем даже не отбрасывать гипотезы о возможной космологии у Парменида. В любом случае, мнения при такой интерпретации не объявляются принципиально ложными, но только смертные применяют к ним неверные процедуры познания. А значит, мы должны понять, в чем состоят условия применимости В 2 к *доксе*, раз мы установили, что именно этот фрагмент служит исходной точкой проверки истинности посылок, в том числе и для *доксы*.

Выше мы уже упоминали о двойственной трактовке учения Парменида у Аристотеля, которая возникает в силу усмотрения противоречия между «метафизическим» блоком у Парменида и «физическим» как его предполагаемой космологией (*Met. I, 986b 28–40*). Если следовать изложению Аристотеля космологии Парменида, мы сначала должны признать, что существовать может что-то *одно*, а потом (очень неожи-

данно!) называем *два* начала, свет и ночь, подкрепляя свою позицию тем, что имеется еще несколько упоминаний о дне и ночи у Парменида в В 1. 9–11, В 8. 55–59, В 9 DK и др., на первый взгляд подтверждающих, что он просто повторяет один и тот же мотив.

Руководствуясь парменидовским требованием, что одно из двух начал именовать не следует (В 8. 53–54), Аристотель объявляет не сущим одно из них, при этом он убежден, что именовать не следует именно ночь, хотя никаких указаний у Парменида на этот счет, как кажется, не было. Соглашаясь с таким выводом, мы приходим сразу к двум противоречивым результатам. Во-первых, это произвольный выбор именования одной и не именования другой сущности (рационально обосновать выбор, что свет лучше, чем тьма и наоборот, практически невозможно). Во-вторых, это игнорирование требования «не есть». До сих пор мы испытывали это требование на «сущем», но что получится, если это же требование применить не к спекулятивному объекту, а к чувственно воспринимаемой вещи, «существующему»? Например, объявить, что день есть, а ночь не есть или соловьи есть, а сирен нет? Следуя рассуждению Аристотеля и признав ночь не именуемой, мы признали ее вместе с тем и не-сущей. Фиксируя различия между ночью и днем, мы делаем это на основании определенных существенных характеристик, но в таком случае ночь не только высказывается, но мыслится и, на основании В 3 DK («Ибо то же самое мыслить и существовать»), существует. А значит, мы признали сущее не сущим, и с этого момента встали на запретный и невозможный путь «не есть». То есть, невозможно на основании собственных установок Парменида сказать, что ночь или сирены не существуют, поскольку назвав их или помыслив, мы мгновенно наделяем их рядом существенных характеристик. Усиливает этот вывод еще один тезис Парменида, который показывает, что на уровне мнений смертные привыкли оперировать противоположностями (В 8. 55–59 DK). Следовательно, *всегда* признание одной противоположности сущей влечет не-существование другой, поскольку последняя оказывается *противоположной* сущей, и значит — *не сущей*. Именно об этом шла речь, когда мы обсуждали знак сущего «однородный» (*μονογενές*), противопоставленный гесиодовскому «οὐκ μόνον γένος», и фактически критикующий бинарность мышления, которую в своем примере, интерпретирующем Парменида, не только допускает, но и широко использует Аристотель. Таким образом, допущение существования противоположностей ставит под сомнение космологическое содержание учения Парменида и не позволяет убедительно трактовать *доксу* как самостоятельную космологию.

Тем не менее, сторонники предикационной интерпретации, в частности П. Керд, так не считают. Прежде всего, она отбрасывает требование единства в рамках количественного монизма и формулирует предикационный монизм, что позволяет ей утверждать множество существующих вещей. «Отсутствие внутреннего деления не предполагает, что не имеется и внешнего количественного деления; никакого настойчивого требования (у Парменида. — М. В.) о существовании количественно только одного такого бытия нет. Скорее не существует предикационного деления внутри сущего»<sup>1</sup>. Она также признает, что субъектом в В 2.3 и В 2.5 ДК можно считать «то-что-есть», «сущее», но суть поиска не в том, *что* есть субъект, а что делает его таковым — его характеристики, предикаты. Таким образом, сущее сохраняет принципиальное единство, но таких сущих, с такими характеристиками, может быть сколько угодно.

П. Керд также убеждена, что чисто экзистенциальное прочтение в принципе невозможно: если мы говорим «нечто существует», то «быть» или «существовать» сразу принимает на себя функцию предиката. В таком случае мы должны согласиться, что «того-что-есть» может быть любое количество, но если мы не можем различать одно сущее от другого с позиций предиката «быть» для каждого из них, тогда само по себе бытие едино, а критерий «быть *F* и только *F*» или «быть *G* и только *G*» ничего не добавляет к самому предикату «быть». Но Керд подчеркивает, что с позиций предикационной трактовки Парменида, как космолога, *бытие само по себе* невозможно, оно существует только в связке с субъектом бытия — «быть, но быть именно таким *F*» или «быть именно таким *G*», и тогда каждая вещь получает свое собственное, уникальное бытие. Иначе говоря, существуют все вещи абсолютно одинаково, одним и тем же существованием, сохраняя при этом свое внутреннее, сущностное единство, и мы способны отличать одно сущее от другого. В таком аспекте действительно приобретает значение численная характеристика сущих. И что важно, в контексте характеристики для *целого* [2а] у Аристотеля, каждое в отдельности такое сущее будет *одно*, и все они, взятые *вместе*, также могут рассматриваться как нечто одно, поскольку всем таким сущим будет сопоставлено нечто общее (в смысле *целое*), которое в то же время будет сказываться и о каждой из этих вещей в отдельности, и об их совокупности; в рамках парменидовской концепции в качестве такого общего выступает существование.

Такой подход соответствует космологическим установкам, поскольку гарантирует феноменальную множественность сущего — всякий раз,

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. 68.

говоря о сущем, мы подразумеваем, что, с одной стороны, речь идет о сущем как *каждом*, сохраняющем свои существенные внутренние характеристики, предикаты, «существовать в качестве *F* и никогда не *G*», удовлетворяя знакам сущего, с другой стороны, о сущем как *общем*, как о том, что «объемлет» своим существенным предикатом все, о чем возможно высказаться.

Эта концепция выглядит вполне удовлетворительной и кажется приемлемой для создания на ее основе космологии, до тех пор пока мы не обращаем внимания на то, что, существуя как *F*, наш *x* не существует в качестве *G*. Здесь мы сталкиваемся с уже знакомым нам, сформулированным Г. Калоджеро, запретом на не экзистенциальные (предикационные) суждения, которые содержат в себе противоречие за счет скрытого в них отрицания. Сама П. Керд, осознавая проблему, сразу оговаривает, что когда она говорит об отрицании, то различает внешнюю и внутреннюю негации<sup>1</sup>. Под внешним отрицанием она понимает естественное различие между феноменальными вещами, качествами и тому подобным: вода не есть огонь. Но так как речь заходит о предикационном единстве и неизменности свойств *каждого сущего*, то при таком отрицании не происходит *внутренней* негации, объект исследования продолжает оставаться самим собой, т. е. все еще сохраняет свое единство: даже если вода и не есть огонь, тем не менее, она продолжает существовать в качестве воды и только воды. Иными словами, мы вообще не должны брать в расчет внешнее отрицание, как и вообще в рамках предикационного монизма обсуждать внешние, лежащие за пределами *каждого* сущего свойства. Различение двух видов монизма и акцент на внутренней негации дает основания предположить, что можно игнорировать программное требование «не есть», поскольку это требование не нарушается внутренним отрицанием (оно невозможно) и не имеет смысла при внешнем отрицании — это никак не отражается на структуре и внутренних (предикационных) качествах объекта. Разумеется, этот аргумент будет удовлетворительным только в рамках предикационного монизма, и перенесенный в контекст других парменидовских интерпретаций работать не будет. Более того, в рамках самого этого монизма он будет работать только с некоторыми оговорками.

Сначала может показаться, что такая интерпретация действительно спасает положение: натурализм и космология в учении Парменида становятся возможными. Но что значит «существовать в качестве *G*»? Если я существую в качестве *G* (человека), то я, очевидно, не су-

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. xxi.

ществую как *F* (лошадь), при этом оба — и *F*, и *G* — вполне мыслимы, а негация — «существуя в качестве человека, я не существую в качестве лошади» — не сказывается на моем внутреннем единстве. Но если следовать логике Керд в полной мере, мы вынуждены признать абсолютную замкнутость и изолированность любого сущего от любого другого, в противном случае, требования знаков сущего (моногенность, единство и т. п.) не будут сохраняться просто потому, что, будучи *G* и только помыслив *F*, я уже включаю в себя существенные характеристики этого *F*, хотя бы в качестве содержания моего мышления. Для чисто космологической установки проблемы нет: даже если я начну мыслить себя существующей в качестве лошади, на феноменальном уровне ничего не изменится, и еще одна лошадь не придет в существование. Ситуация усложняется на уровне мышления, в контексте требования Парменида «существует то, что можно помыслить»: мысля только себя, я сохраняю собственное внутреннее единство, но начав мыслить иное, чем я, я порожаю множественность в себе самом. Эта проблема хорошо известна, на нее обратил внимание Платон, ее разрабатывали неоплатоники, но нам сейчас важно подчеркнуть, что в рамках парменидовской доктрины она также имеет место и возникает в связи с концепцией двух негаций и допущением внутренней негации в контексте запрета на негативные высказывания.

Остается только единственный способ избежать множественности внутри каждого сущего, т. е. сохранить соответствие знакам сущего и при этом остаться в рамках подлинного предикационного единства — это удовлетворить требованию, что ни один *G* не должен ничего знать об *F* и наоборот. При соблюдении такого требования, предикационный монизм должен пониматься как своего рода парменидовская монадология: существование множества сохраняющих внутреннее единство сущих возможно только при условии, что они замкнуты каждое само на себя. Очевидно, чтобы мир замкнутых на себя монад мог должным образом функционировать, необходим некоторый внешний координирующий агент, «объемлющий» и «управляющий» этими сущими. Как только мы допустили наличие такого агента, мы перешли из области предикационного монизма обратно в область материального монизма Аристотеля. Именно он, характеризуя все возможные подходы к тому, как следует понимать начало, в качестве одного из вариантов предлагает рассматривать такое, которое «περίεχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ» (*Phys.* 203b 11–12), «все объемлющее и всем управляющее», — модель, вполне отражающая ионийские представления о начале. Мы показали, анализируя знаки сущего, что та структура, которую рисует в *алетейе* Парменид, как раз

не допускает трактовок его сущего как первоначала, а скорее должно выступать как критика ионийских положений. Слово «объемлющий» приложимо к парменидовскому сущему исключительно для того, чтобы показать, что каждое сущее ограничено, замкнуто на себя и за свои пределы выйти не может, и что, для того чтобы объяснить такое сущее, нам также достаточно его самого и его характерных признаков, никакие возможные внешние по отношению к нему свойства на наше понимание сущего, как и на принцип его существования никакого влияния не имеют. Поэтому и «объемлющее» и «управляющее» в такой концепции не просто бессильны (и значит не могут брать на себя функцию первоначала), они излишни.

Итак, если совместить требование «ни один  $G$  не должен ничего знать об  $F$  и наоборот» с требованиями, изложенными в парадоксе Менона и применить их к *философскому поиску*, мы получим следующее: тогда и только тогда, когда я существую в качестве  $G$  и ничего не знаю об  $F$ , я ничего не могу помыслить или высказать об  $F$ . В противном случае сохранить внутреннее единство сущего просто невозможно. В результате, из такой попытки обхода парменидовского требования «*не есть*» с целью построения космологии следуют крайне неутешительные выводы: не только построение космологии, как мы увидели выше, но и проведение философского поиска в рамках такой интерпретации с учетом изложенных требований Парменида становится невозможным. Если я существую как  $F$  или  $G$  в некотором феноменальном мире, я с необходимостью буду наблюдать объекты  $M$  или  $N$ , и различать эти объекты я буду потому, что  *$M$  не есть  $N$* . То есть, различая объекты, я и буду иметь дело с *разлигиями*, с необходимым утверждением, что один объект *не есть* другой объект, и даже если они при этом сохраняют свое внутреннее единство, мое внутреннее единство сохранится только в том случае, если я ничего не буду знать (а также мыслить и высказывать) о наблюдаемом мной объекте. Но чтобы осуществить путь познания истины, по условию мы уже должны нечто знать о познаваемом объекте, иными словами, избежать различий не удастся. В любом случае, мы приходим к противоречию или сталкиваемся с парадоксом. Невозможность построить парменидовскую космологию на таких основаниях очевидна.

Традиционно признается, что космологии в ионийском духе подразумевают наличие пар противоположностей, которые определяют структуру объектов мира и универсума в целом. Упоминание Парменидом во фрагментах *доксы* бинарных качеств или свойств объектов дает основание относить этот раздел к такого рода космологиям, а в качестве специфики именно парменидовского видения космологии

здесь выступает требование «одну из форм именовать не следует». Но такое прочтение противоположных форм у Парменида также следует из исходного признания этого радела космологическим. Если мы признаем этот раздел частью гносеологических построений Парменида, который призван не показать подлинное устройство космоса через дескриптивные уровни множественных чувственных данных, а проиллюстрировать различные способы рассуждения, посредством которых мы хотим отыскать истину, то картина будет складываться несколько иначе.

Обратимся, прежде всего, к реконструкции П. Керд, которая настаивает на понимании учения Парменида как космологического, хотя в ее случае из признания множественности замкнутых на себя и обладающих только одним предикатом сущих следует космология скорее умозрительная, нежели натурфилософская. Точку зрения Парменида на противоположности Керд реконструирует следующим образом. Смертные, именующие две противоположные формы, по мнению Парменида (В 8. 53–54 DK), ошибаются не в том, что постулируют такие формы, а в том, что принимают их за энантиоморфы (от *gr. ἐναντία μορφαί*, «противоположные формы»), или неконгруэнтные подобия<sup>1</sup>. Предельные принципы космологии смертных имеют энантиоморфную природу, соотносясь друг с другом по принципу дополнительности, как правая и левая рука, как объект и его отражение в зеркале, поскольку нет таких частей в космосе, которые не были бы ни светом, ни тьмой, и найти что-то третье, вполне соответствующее первым двум, нельзя. А раз так, считает Керд, то они одновременно и существуют, и не существуют, а это нарушает требование В 2.3 DK: именование одной влечет отрицание другой, что, в свою очередь, противоречит В 9 DK, где выставлено требование о равенстве и независимости друг от друга этих двух форм и произвольность выбора существующей формы. Если космология признает смесь сущего и не сущего (как предполагают сторонники «пути мнения»), то она будет выстроена на ложных и нелегитимных основаниях, опирающихся на «не есть», чего Парменид, разумеется, принять не может.

В конечном счете, аргумент интересный, но ему можно противопоставить ряд возражений. Если Парменид пытался доказать такую систему, в которой мнения смертных могут получать подлинный характер, то оснований отбрасывать энантиоморфы у него не было. Если неконгруэнтные подобия рассматриваются на феноменальном уровне (а таково требование, необходимое для построения досократической

---

<sup>1</sup> Curd, *Legacy*. P. 106–109.

космологии), то различия в них легко фиксируются, и эти различия действительно будут выступать как противоположности. Если же мы рассматриваем их на уровне мышления, — а это именно тот уровень, на который претендует Парменид, противопоставляя его дескриптивному, — то различия утрачиваются, поскольку структурно энантиоморфы неразличимы. И вот здесь аргумент П. Керд работает против нее: неконгруэнтные подобия как раз и обладают тем самым искомым в ее интерпретации внутренним единством, внутренней структурной неразличимостью (точно так же, как не будут различаться у Гераклита ночь и день, если они взяты не в отношении их частных характеристик, а в отношении общих свойств — быть  $\frac{1}{4}$  суток). Даже если отбросить актуальные для кантовских неконгруэнтных подобий рассуждения о структуре, которая фиксируется только на уровне мышления, и попытаться оставаться в рамках заданных Парменидом требований, то и в этом случае, раз подлинное мышление у Парменида фиксирует только принцип «*есть*», исключая отрицание, это значит, на уровне мышления любые «противолежащие формы» абсолютно идентичны как «*то-это-есть*», то есть сущее, в противном случае, мы не могли бы их мыслить. Разумеется, мыслимые как существующие, День или Ночь оказываются, в полном соответствии с требованием Парменида, равными и независимыми, несмотря на энантиоморфность, и скорее даже благодаря ей. А это влечет за собой при последовательном соблюдении парменидовских требований возможность построения только интеллигибельной, умозрительной космологии без учета феноменальных особенностей, если о таком сорте космологии вообще возможно говорить, в противном случае, мы возвращаемся к противоречивой трактовке Аристотеля.

Итак, подводя итог сказанному, мы видим, что у предикационной интерпретации также есть слабые места, и, следуя в полной мере этой интерпретации, безоговорочно признать учение Парменида космологическим, а доксу — самостоятельным разделом учения невозможно.

Можно ли истолковать доксу, опираясь на В 1. 28–32 DK, как «подлинно существующее»? Мы отметили определенное затруднение в предикационной интерпретации: наблюдаемые объекты должны иметь различия, в противном случае, будут принципиально не наблюдаемы, но раз они имеют различия, то не удовлетворяют программному требованию В 2.5 DK. Это условие влечет невозможность создания феноменальной космологии.

В свете всех рассмотренных затруднений и как следствие некоторых рассмотренных положений интерпретаций, о которых шла речь в этой главе, статус парменидовской доксы и его приемлемая в таком случае



реконструкция представляются нам следующим образом. Смертные ошибались или, иначе говоря, все их космологические неудачи были связаны с неверно выбранными, неправильными объектами познания. Прежде всего, это были объекты наблюдаемые, чувственно данные или, как минимум, относящиеся к области «наивной метафизики вещей», выражающей принцип знакомства, противопоставленный зарождающемуся принципу «пропозиции»: знакомство с людьми или персонажами («Это — Одиссей»), знакомство с конкретными местами («Это — Итака»), массивными телами («Это — море»), частными гомогенными субстанциями («Здесь есть золото, мед, соль»)¹. Все вещи в мире, постигаемом таким образом, будут действовать в одном физическом плане, при этом часть вещей нейтральны одна к другой, а часть — несовместимы или противоположны, но могут последовательно сменять друг друга, находясь в каких-либо отношениях одна к другой, например суша и вода, день и ночь.

Согласно концепции Мурелатоса, именно Гераклит и Парменид осуществляют переход от наивной метафизики вещей, выраженной через знание-знакомство, полученное посредством прямого контакта с реальностью к «логос-оформленному миру», или, иначе говоря, к знанию-описанию². Как настаивает Мурелатос, если мы остаемся в рамках наивной метафизики вещей, для указания на прямой контакт с реальностью имеется только один способ употребления глагола «быть» — быть представления или узнавания: «Это есть Одиссей», «Это есть соль». Переход к новому, *логосному*, оформлению действительности уже не требует прямого узнавания вещи, соотнесения ее с непосредственно наблюдаемым. Поэтому, если у нас имеются два объекта, которые существуют в одной и той же мере, но при этом кажутся нам противоположными, то мы легко можем сделать вывод, что это не свойства самих объектов, а ошибка их восприятия или, скорее, именования как способа представления или узнавания вещи. Согласно фрагменту В 19 DK Парменида —

Так, к твоему сведению, согласно мнению (κατὰ δόξαν)

родились эти-вот [вещи] и существуют теперь,

А в будущем, коль скоро они образовались, им придет конец.

Люди же для каждой из них установили имя как примету (ἐπίσημον)³ —

¹ Mourelatos A. Heraclitus, Parmenides, And Naïve Metaphysics of Things // Mourelatos, Route. P. 301.

² Mourelatos, Route. P. 229, 303.

³ Цит. по: ФРГФ.

именно люди устанавливают имена для вещей, руководствуясь мнением, основанном на ложном восприятии. Мы помним, возвращаясь к предикационной трактовке, что быть только одной вещью значит содержать только один предикат, указывающий на то, чем эта вещь является. Такой предикат ничем не должен отличаться от имени вещи, поскольку имя указывает на наиболее существенный признак, который включает в себя и все остальные. По сути дела, в В 19 Парменид показывает, что наделение именами или существенными предикатами также происходит в рамках *доксы*, «согласно мнению», а потому имеется сомнение в их истинности, и означать они будут такие вещи, которые не удовлетворяют знакам сущего, во всяком случае, пока не пройдут проверку доказательством, подлинным путем поиска.

Это значит, что можно отыскать такой способ обозначить эти объекты, присвоить им такое имя-знак (*ἐπίσημον*), при котором различия, например в высказываниях вида «я наблюдаю лошадь и понимаю, что *я не есть* лошадь», перестанут быть значимыми или исчезнут, и тем самым снимется противоречие, обусловленное необходимостью для каждого имени или для каждого сущего считаться с требованием В 2 DK. Можно, например, исключить из рассмотрения все чувственно воспринимаемые объекты, так как любой наблюдаемый объект будет нести различия, которые и позволяют *воспринимать* его именно этим объектом. Это будет вполне обоснованным шагом в силу В 7 DK, где на пути поиска истины предполагается такой шаг, как отбрасывание привычки опираться на чувства. Если человек и лошадь отличаются, то, возможно, нужно найти такую степень общности, которая позволила бы описать их непротиворечиво, так, чтобы они получили такое *имя*, которое было бы удовлетворительным для обоих и не содержало в себе различия. Например, вслед за Аристотелем, дать им общий признак, назвав живыми, или, например, назвав млекопитающими. Уже на этом этапе мы сразу делаем значительный шаг в сторону того, что Мурелатос назвал «логос-оформленным» миром, поскольку на этом шаге мы переходим от непосредственного знакомства с вещами к их общим свойствам.

На первый взгляд, трудность на данном шаге, связанная с В 2 DK в отношении наблюдаемых вещей, устранена: различий между человеком и лошадью, если теперь понимать их только в отношении соответствующего им общего рода как млекопитающих, нет; противоречие и произвольные имена, основанные на *доксе*, на чувственных данных, также исключены, и знаки сущего — единство, принадлежность к одному роду и т. п. — соблюдены и применены в процессе поиска. Но может возникнуть другой вопрос: что значит быть млеко-

питающим? И трудности, казалось бы, устраненные, возвращаются. Можно ответить: это значит *не быть* рептилией, и мы опять попадаем на уровень различий, противоположностей и неинформативности. Снова единственным выходом из ситуации будет исключение данного противоречия и задание еще одной степени общности, которая снимет эти противоположности. Но, как кажется, всякий раз используя *имена* (причем, уже неважно, как мы будем их понимать: как имена личные, нарицательные, концепты, универсалии или идеи), даже переходя на уровень все большей и большей степени общности, мы каждый раз будем оказываться все в той же ловушке наивных вопросов, подразумевающих различия: кто назвал рептилию рептилией или почему, например, растения не то же, что животные, почему *тоже* не есть *другое* и т. п.? Чтобы выбраться из нее, мы вынуждены будем перебирать степени общности до тех пор, пока не выйдем на *предельно общий* уровень, на котором различия немыслимы и который и был *искомым объектом* нашего поиска. Таким единственно возможным объектом (понятием), для которого нельзя задать противоположности, будет сущее, а его единственно возможным предикатом — существование. Только в таком случае наш объект будет максимально удовлетворять исходному парменидовскому требованию В 2.5 DK. Итак, прогноз богини сбылся, и мы действительно вернулись в своем рассуждении к тому, с чего начали: имеется только один путь «есть», причем, неважно, как рассуждать и выстраивать доказательство — сугубо теоретически, как делается в *алетейе*, или с позиций *доксы*, что мы продемонстрировали сейчас.

По сути дела, продвигаясь по уровням общностей в поисках такого, на котором мы не столкнулись бы с противоположностями (и тем самым с «*не есть*»), мы выстраивали своего рода иллюзорную иерархию отношений и уровней, которую могли бы соотнести с искомой космологией, если бы она не была *ненастоящей*: в действительности этих уровней, иерархической космологии вещей, концептов и идей нет, как не должно быть имен и противоположностей, которые заставляют мыслить неистинно, негативно. Таким образом, мы вернулись к тому, от чего пытались отойти в самом начале в поисках удовлетворительного описания *доксы* или космологии — к сугубо экзистенциальной трактовке и отсутствию всякой феноменальной космологии. Разумеется, мы не найдем у Парменида такой схемы в чистом виде, это только интерпретация, но она оправдана в проблемном плане — хотя бы потому, что если у Парменида мы способны реконструировать только некоторые указания или тенденции на различение или поиск таких степеней общности, не исключено, что именно такие построения или рассуждения и явились основанием

для создания более четкой картины отношений объектов и идей, или идей и идей у Платона, Аристотеля или в средние века.

Так в чем же смысл доксы, если мы так и не смогли обнаружить убедительных оснований для парменидовской космологии? На наш взгляд, рассмотренные нами отношения Дня и Ночи были тем примером, на котором Парменид разбирал своего рода урок о невозможности помыслить или выговорить «не есть». Мы можем повторить проделанное «упражнение» по поиску отсутствия различий и отбрасывания «не есть», которое только что рассмотрели, на любых предложенных в *доксе* примерах, содержащих противоположности. Это — рождение и гибель в масштабе вселенной, в центре которой он помещает причину рожденья, богиню, которой как раз и приписывает свойство *всем править* (πάντα κυβερνῆ), оставляя этот принцип, характерный для ионийских космологий, в рамках ложных представлений. Именно эта богиня инициирует рождение, сталкивая еще две противоположности — самку и самца, не забывает Парменид и причину их рождения — «мальчики справа, девочки слева» (речь, вероятнее всего, идет о расположении зародыша — справа или слева (еще две противоположности), которое и отвечает за будущий пол плода).

Есть любопытное свидетельство Диогена Лаэртского (Diog. Laert. IX, 21–23), не нашедшее подкрепления в сохранившемся тексте поэмы, о том, что Парменид был первым, кто открыл тождество Вечерней и Утренней звезды. Для нас это, пусть косвенное и ненадежное, но все-таки свидетельство того, что за обычными явлениями Парменид стремился отыскать нечто общее. Причем не важно предшествовало ли это открытие написанию поэмы, или заданный в поэме контекст предвосхитил открытие, суть в том, что тождество Утренней и Вечерней звезды в полной мере согласуется с предложенным выше принципом отыскания общего для устранения противоречий, заложенным в В 2.5 ДК поэмы и с запретом на негативные суждения, а в конечном итоге ведет нас только к одной истине — «есть», постулированной в самом начале поэмы. Более того, если предположить, что метеорологические штудии Парменид осуществлял уже после написания поэмы, то включать его в ряды πρῶτος εὐρητής мы уже не можем, скорее это открытие должно бы считаться сделанным на основании философского поиска.

Подводя итог, остается только добавить, что *докса* — это знакомый и близкий слушателю Парменида материал, над которым следует проделать работу над ошибками и закрепить «теорию»: фрагменты В 2.3 и В 2.5 ДК уже содержат рецепт того, как следует рассуждать или мыслить, чтобы не делать ошибок. Тогда можно допустить, что весь

корпус текста доксы направлен лишь на то, чтобы закрепить наше новое умение, научить нас избавляться от застарелых привычек мыслить не-истинным мышлением. Образно выражаясь, докса — это либо сборник упражнений на закрепление материала, либо работа над ошибками: имеется полный список обычных ошибок, делаемых смертными в попытках установить истину, к которому следует приложить новый метод познания, философского поиска (δίζησις) как «поиск от противного», как и к любой другой возможной космологии. При этом она ни в коем случае не может рассматриваться ни как самостоятельное учение о мире, ни как отдельный путь познания.

## Заключение

Наш очерк развития представлений о философском поиске в античности, в тех пределах, что мы для него установили, себя исчерпал. Мы стремились познакомить читателя с представлениями о специфике философского исследования — или поиска — в античной философии в первом приближении, направив фокус интереса на две центральные фигуры раннегреческой философии — Гераклита и Парменида. Так или иначе, но за пределами нашего исследования остались многие ключевые и значимые для эпохи античности философские учения: плюралисты (Демокрит, Анаксагор), софисты, сократические школы, скептики, стоики, а вместе с ними и многие яркие новации в принципах осуществления философского поиска.

Тем не менее, цель, которую мы перед собой ставили, в целом достигнута: в общих чертах мы рассмотрели становление философского, или эпистемического, поиска в античной философии как универсального базового принципа получения знания и достижения истины, на основании установленных условий познания и применения принципа *дидзесиса* или *дзетесиса* в античности продемонстрировали его использование в эпистемических доктринах Гераклита и Парменида.

Поиск, о котором шла речь, без сомнения, можно отнести к сугубо философскому предприятию, — это поиск, нацеленный на достижение истины. Для осуществления такого поиска необходимо наличие исходных данных: мы уже должны знать то, что ищем. Разумеется, речь не идет о том, чтобы знать искомое в том же отношении, в каком оно будет найдено — это занятие абсурдно и бессмысленно, но ищущий должен быть как-то сориентирован в том, что и где он должен искать. Этому служат знаки — приметы, указания на пути поиска, своего рода дорожные ориентиры, которые ведут в нужном направлении при должном их истолковании.

Разумеется, «путь поиска» — это прежде всего метафора, и если дорогу «осиливает» идущий, то на пути философского поиска идущим

оказывается *нус*, и именно в его задачи входит считывание и истолкование знаков. Но *нус* — это ментальная способность, мышление, а раннегреческие философы вкладывали в значение этого слова архаическое понимание: *нус* еще не дискурсивная способность, это — интуиция, пусть и рациональная, а значит *нус* способен предсказывать. «Предсказательная» способность *нуса* также нацелена на реализацию первого условия поиска — «уже знать, что ищем», а такое условие и обеспечивается, и возникает благодаря культурному контексту архаики. Во-первых, речь идет о предсказательных практиках и представлении, согласно которому все знания люди получают, истолковывая знаки, переданные богами. Привычная практика становится удобной метафорой — *нус* достигает истины посредством истолкования знаков, а гарантом истинности такого истолкования выступает его способность предвидеть результат. Во-вторых, эта способность *нуса* может быть объяснена в контексте странствий «Одиссеи». Ментальная «одиссея» *нуса* — это не поиск того, что неизвестно в принципе, а отыскание пути назад, «возвращение» (*vóσtoς*) домой, к тому, что было хорошо известно, но утрачено — к Истине. Поскольку *нус* — все-таки рациональная способность, то и *дидзесис* осуществляется рационально — структура поиска, философского исследования носит демонстративный характер, разворачивается как доказательство или рассуждение.

Для всякого поиска нужен первоначальный толчок и для философского поиска таким иницилирующим моментом выступает проблема или *апория*. С философским поиском можно связать два вида апорий. Катартическая апория подразумевает нахождение противоречивых взглядов у человека, которые он полагает истинными, и только освободившись от которых, он может обратиться к поиску подлинного знания. Запускает же поиск истины зететическая апория, но только в том случае, когда человек отказывается от претензии на истинность своих прежних убеждений и открыт для новых поисков. По сути дела, это — скептическое состояние, сократовское «я знаю, что я ничего не знаю», и любой вывод, любой результат, к которому ищущий приходит, исследуя, оказывается неполным: в любом знании открывается элемент неполноты, недостаточности этого знания. Именно зететические апории следует связать с подлинным поиском истины как специфически характеризующие именно философский поиск.

И наконец, последняя черта философского поиска: он создает условия для принципиально новых принципов достижения знания, и элемент случайности больше не является доминирующим. Прежде на знание можно было только набрести, и, по словам Ксенофана (В 34 DK, В 35 DK), даже не узнав, что именно найдено, только догадывать-

ся и принимать на веру то, что похоже на правду: ни на ощущения, ни на *логос* (разум) человек опереться не может. Теперь же, вооружившись принципами философского поиска, открытия можно совершать планомерно: исследование — *δίζησις* или *ζήτησις* — принципиально отлично от случайного открытия (*εὔρεσις*), более того, открытия становятся продуктивнее, если опираются на исследования, а не на случай. «Люди, исследуя, открывают лучше, чем если полагаются на богов» (В 18 DK) — эту мысль, оптимизм которой непосредственно питается от новой идеи философского поиска, Ксенофан высказывает, несмотря на тот глубокий скепсис, который он питает в отношении познания.

Выработанные в раннегреческой философии подходы к осуществлению поиска истины не просто подхватываются последующими поколениями: наступает эра расцвета представлений о поиске, и в классическую и эллинистическую эпохи мы находим уже разнообразные виды *дзетесиса*, примененные к различным областям познания: *дзетесис* практический, диалектический, эпистемический, догматический, скептический, частного и общего, явного и неявного и этот список можно продолжать. Надо думать, что такой принцип поиска обретает популярность только в силу невероятной успешности первых «зететических попыток». Подробное рассмотрение двух таких «зететических попыток» в раннегреческой философии, наиболее ярких и значимых, мы и предприняли на страницах этой книги.

Историко-философские исследования неоднозначны в своих оценках взаимоотношений двух ключевых фигур раннегреческой философии и полагают Гераклита и Парменида то соратниками, то противниками на пути объяснения мира и его познания. Для нас проблема противостояния этих философов устранена: оба, пытаясь уточнить и сформулировать принципы поиска истины, движутся фактически в одном направлении. Неважно, эксплицитно или имплицитно, но проблема нового метода познания уже поставлена в учении Ксенофана. Его можно критиковать за непоследовательный скептицизм, а можно поддерживать и развивать его идею открытий на основании исследований. Так или иначе, Гераклит и Парменид (оба традицией связанные с Ксенофаном) подключаются к решению поставленной проблемы.

Что именно считать объектом поиска, каковы знаки на пути достижения (постижения) этого объекта и каковы оптимальные средства достижения истины — вот те моменты, на которые мы старались направить фокус своего исследования этих двух философов.

Для Гераклита отправной точкой оказывается различие «явного» и «неявного». Если принять за основу тезис Ксенофана, что в явном, феноменальном, истины нет, тогда истину следует искать в «скрытом»,



«неявном», и именно это проделывали люди, истолковывая знаки, «выявляя неявное». Эти знаки, по убеждению Гераклита, подают не боги, знаки подает природа, которая «любит скрываться», а значит, нужен универсальный критерий истолкования этих знаков и новый метод выявления скрытого. Смысл достижения истины в том, чтобы различать каждое по природе, объясняя и делая понятным его, «как оно есть». Но любое объяснение и истолкование, любое понимание не будет истинным, если нет общего критерия, если каждый в объяснении вещей опирается на свои личные заблуждения и мнимые убеждения. В качестве такого общего критерия следует принять универсальный *логос*, выражающий универсальные отношения между вещами или словами, выражающими представления о вещах. Выраженное таким *общим* логосом, прежнее знание о мире, уже неприемлемое знание-описание, должно стать универсальным, общим для всех и истинным знанием-объяснением мира. Иными словами, поиск Гераклита направлен на отыскание некоего общего принципа, универсальной и общей для всех речи, которая называет все вещи их правильными именами и демонстрирует подлинные отношения между объектами познания. Люди привыкли выражать представление о мире через противоположные принципы, а надо искать в нем универсальное и общее, структуру правильной речи, которая обеспечит правильное объяснение. Как достичь знания о таком *логосе*, какова процедура его отыскания? Гераклит предлагает модель распределения познавательных принципов, которые могут обеспечить верное обобщение.

Эта процедура в рамках философского поиска от явного к скрытому у Гераклита видится нам следующим образом. От чувственных данных или явного мы переходим к неявному, к определенным рациональным критериям их осмысления, к постижению или *наугению* (μάθησις). Иными словами, от фиксации фактов мира чувствами мы переходим к частным утверждениям о них. На этом шаге имеется только познаваемый объект без его возможного окружения и взаимосвязей. Чтобы обеспечить максимальную количественную широту объектов познания и установить возможные взаимосвязи познаваемого объекта с другими вещами, требуется вмешательство *нуса*. Именно он предвидит, как поведет себя объект в других условиях, относительно другого объекта. Дальнейшее осмысление полученного с целью отыскания и схватывания общего в вещах обеспечивает понимание (ξύνεσις). Именно эта способность судит посредством соединения признаков познаваемых объектов или состояний. Но такое схватывание также невозможно без участия *нуса*, поскольку это общее в вещах также необходимо в каком-то смысле *предзнать*, уже иметь о нем какое-то исходное представление. А такое

предзнание обеспечивает не столько *нус*, сколько *логос*, который необходимо слышать в процессе познания. Такое знание будет оставаться мнением, *доксой*, до тех пор, пока не пройдет еще одной проверки — здравым смыслом (*φρόνησις*), — состоящей в обращении к самому себе, самопознании (самосознании). Этот способ перевода мнения в истинное знание может показаться странным, но не для Гераклита. На этом этапе происходит сверка сформировавшихся представлений с *логосом* как носителем истины, который мы уже как-то знаем, как-то слышим. Стараться услышать объективное «логическое» содержание нужно внутри себя, а не во внешнем мире, обращаться не к «именам» и образам чувственно данных вещей, к положению дел (*ἔργον*), а к их «изнанке», *рассуждая* о них или выстраивая *отношения* между ними.

Решение обозначенной Ксенофаном проблематики у Парменида еще более радикально: если для Гераклита истинное знание открывается через универсальные структуры речи, через правильное именование и установление правильных отношений, критерием чего является *логос* о вещах, то для Парменида истина достижима только посредством мышления. Парменид уже не обращает свой интерес на вещи как таковые, как и не признает возможности *говорить* истину или *выражать* истинное знание о чем-либо: единственная операция по отношению к вещи, сопряженная с истиной, — это мышление о вещи при условии ее принципиальной мыслимости. Установление истины о вещах происходит посредством мышления об их специфических характеристиках. Парменид согласен с тезисом, что истина открывается через общее для всех, и в качестве такого наиболее универсального и специфичного общего признает существование как то, чем обладает любая мыслимая вещь. Подлинное сущее, на которое направлен философский поиск Парменида, обладает рядом существенных и неприписываемых ничему иному предикатов.

Поскольку подлинность сущего устанавливается мышлением, то говорить о том, что за пределами мышления, в феноменальном мире, что-либо существует истинно, невозможно, а значит, свойства вещей обыденного мира для описания или объяснения подлинно сущего использовать нельзя. *Дидзесис* как путь познания истины осуществляется *нусом* только с опорой на знаки, и в учении Парменида это — *знаки сущего*, которые представляют собой посылки доказательства, развернутый *эленхос*, довод, подтверждающий истинность того, что исследуется. Иными словами, даже если мы уже знаем, что именно мы ищем, а в данном случае — что же истинно, или подлинно, существует, — наше знание не будет полным до тех пор, пока мы не убедимся, что искомое обладает именно этими характеристиками и что только

эти характеристики в полной мере присущи только этому искомому объекту. Характерно, что, как и Гераклит, Парменид для источника установления знаков сущего использует чувственно воспринимаемый мир, но не для прямого обобщения свойств феноменального мира, а в соответствии с принципом *a contrario*. Знаки в доказательстве, которые должны привести нас к тому, что подлинно существует, таковы, что сущее, на которое они указывают, не должно быть соотносимо с физическим миром, и ни один из предложенных знаков не может быть применен ни к одному феноменальному объекту этого мира: все эти знаки, а по сути дела, — существенные предикаты, специфически приложимы только к такому объекту, который не имеет ни временных, ни пространственных измерений. Таковы изначальные условия для постижения на единственно возможном пути «есть»: полный отказ от привычки опираться в познании на чувства, поскольку то, с чем мы имеем дело, — исключительно умопостигаемый объект.

Когда истина о подлинно сущем установлена, становится видно, что *сказать* истину о таком сущем невозможно, поскольку всякий раз, сходя на дескриптивный уровень феноменального сущего, мы отказываемся от свойств, установленных для мыслимого сущего. Подлинно *сущее есть*, это — его характерный предикат. Но обозначая в рамках привычного мира одну вещь как существующую, например, сказав, что день существует, мы противоположную ему вещь — ночь — с необходимостью вынуждены назвать несуществующей, что влечет противоречие. И даже не допуская противоречивых высказываний, просто называя вещь существующей в качестве чего-то — «это лошадь», — мы тем самым утверждаем, что «лошадь *не есть* все остальное», то есть утверждаем о лошади, что она (хоть как-то) не существует. Используя отрицательные конструкции, «воды нет» (= «вода не существует»), мы вновь отрицаем очевидное существование привычных вещей, несмотря на то что доказательство существования для существующего уже проведено. Других способов познать феноменально данные вещи, а также *выразить* или *объяснить* их у нас нет. Мышление же общего для всех позволяет избежать такого противоречия. На наш взгляд, в рассуждениях Парменида критика Гераклита очевидна, но эта критика не уничтожающая, это — критика «в развитие» взглядов и «в развитие» метода, *дидзесиса*. Оба философа, опираясь на один и тот же метод, демонстрирует, что истина достижима, только искать ее нужно за пределами феноменального мира и за пределами догматических и *доксигеских* представлений.

Таковы две главные «зететические попытки», предпринятые в раннегреческой философии. Их успешность очевидна и сам метод поиска истины действенен. Неудивительно, что в результате проблематика

«феномены — речь — мышление» становится одной из главных и популярных в античности, а вопросы о том, насколько выразимо видение мира, что такое речь, язык, и какова их связь с мышлением, уже не оставляли умы философов.

Что же касается самого философского метода, *дидзесиса*, его развитие продолжается в направлении решения двух основных проблем, вокруг которых строился поиск у Гераклита и Парменида. Первая: если мы *уже* знаем вещь, то зачем ее искать, а если не знаем и поиск в таком случае невозможен, то как мы все-таки можем узнавать новое. Вторая: если мы уже знаем вещь, то каким образом: знаем ли мы суть вещи, из которой выводим ее специфические характеристики, или знаем только эти ее специфические характеристики, своего рода предикаты, которые сутью вещи не являясь, как знаки, указывают на суть и могут привести нас к истинному знанию о ней. Эти проблемы выводят нас на формулировку парадокса Менона у Платона, который подвел итог предшествующим разработкам и на его основе заложил дальнейший вектор развития философии так, что в конечном итоге эта проблематика оказалась средоточием всей античной философии, связанной с вопросами существования и человеческого познания.

## Список сокращений

- Маковельский, Досократики — Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала Александра Маковельского.
- ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Aesch. *Prometh.* — Aeschylus. Prometheus Lyomenos. — Эсхил. Прометей Прикованный.
- Chantraine — Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots.
- Curd, *Legacy* — Curd P. The Legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zurich, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Diog. Laert. — Diogenes Laertius. De vitis et placitis philosophorum. — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.
- Hdt. — Herodotus. Historiae. — Геродот. История.
- Hom. *Il.* — Homerus. Ilias. — Гомер. Илиада.
- Hom. *Od.* — Homerus. Odyssea. — Гомер. Одиссея.
- LSJ — A Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell, R. Scott; revised and augmented throughout by H. S. Jones with assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Marcovich, *Heraclitus* (Mch) — Marcovich M. Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967–2000) / 2 ed. Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001. (International Pre-Platonic Studies. Vol. 2).

- Mourelatos, *Route* — Mourelatos A. P. D. The route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- OSAPh — Oxford Studies in Ancient Philosophy.
- Tarán, *Parmenides* — Parmenides, a text with translation, commentary, and critical essays, by Leonardo Tarán. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965.

## **Платон**

- Charm. — Charmides. — Хармид.
- Eutyph. — Euthyphro. — Евтифрон.
- Hipp. Maj. — Hippias Maior. — Гиппий Большой.
- Lach. — Laches. — Лахет.
- Prot. — Protagoras. — Протагор.
- Rep. — De republica. — Государство.
- Soph. — Sophista. — Софист.
- Theaet. — Theaetetus. — Тезет.

## **Аристотель**

- An. Post. — Analytica posteriora. — Вторая аналитика.
- De interp. — De interpretatione. — Об истолковании.
- EN — Ethica Nicomachea. — Никомахова этика.
- Met. — Metaphysica. — Метафизика.
- Phys. — Physica. — Физика.
- Poët. — Poëtica. — Поэтика.
- Top. — Topica. — Топика.

## **Секст Эмпирик**

- Adv. Math. — Sextus Empiricus. Adversus Mathematicos. — Секст Эмпирик. Против ученых.
- Pyrrh. Hyp. — Sextus Empiricus. Pyrrhoneae Hypotyposes. — Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений.

## Источники и библиография

- Аристотель. Вторая аналитика // Соч. в 4 т. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1978. 687 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
- Аристотель. Метафизика // Соч. в 4 т. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976. 550 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
- Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А. И. Доватура; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1983. 830 с. (Филос. наследие. Т. 90).
- Аристотель. Топика // Соч. в 4 т. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1978. 687 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
- Арним Г. фон. История античной философии / Пер. с нем., предисл. С. И. Поварнина; 2-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 264 с. (Из наследия мировой философской мысли: философия античности). (Первое издание 1910 г.).
- Асмус В. Ф. Античная философия. Учеб. пособие. 2-е изд., доп. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.
- Берестов И. В. Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф, И. В. Берестов, Е. В. Орлов, Е. В. Афонасин, П. А. Бутаков; отв. ред. В. Н. Карпович; РАН. Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 386 с. Гл. III. С. 120–186.
- Берестов И. В. Regressus ad infinitum в обосновании Зеноном Элейским множественности сущего // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 131–145.
- Богданов Б. В. История философии как история философских проблем и их решений // Философские науки. 1965. № 6. С. 54–61.
- Богомоллов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. 262 с.

- Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во Московского университета, 1985. 367 с.
- Виндельбанд В. История древней философии. М.: Типография Русского Товарищества, 1911. 402 с.
- Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2007. 214 с.
- Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОЛН. 2007. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 1. Вып. 2. С. 203–246.
- Гайденко П. П. История греческой философии в ее связи с наукой / Учеб. пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2001. 349 с.
- Гераклит Ефесский. Фрагменты / Пер. В. Нилендера. М.: Изд-во «Мусагет», 1910. 147 с.
- Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Под общей ред. С. Л. Утченко. Редактор перевода Н. А. Мещерский. Ленинград: Изд-во «Наука», Ленингр. отд-ние, 1972. 600 с.
- Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. ст. В. Н. Ярхо; комм. О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.
- Гиппократ. Сочинения. [Кн.1] Избранные книги / Пер. В. И. Руднева, комм. В. П. Карпова. М.: Биомедгиз. 1936. 736 с.
- Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича; ст. и прим. А. И. Зайцева; отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1990. 576 с. (Серия «Литературные памятники»).
- Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского; ст. и прим. В. Н. Ярхо; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 2000. 544 с. (Серия «Литературные памятники»).
- Гомперц Т. Греческие мыслители / Пер. с нем. Д. Жуковского и Е. Герцык. Научная редакция нового издания, комм., прим. и предисл. А. В. Цыба. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. 605 с.
- Горан В. П. Ионийская философия: опыт проблемного анализа // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2003. Т. 1. Вып. 1. С. 122–133.
- Горан В. П. Переломные этапы истории европейской философии: теоретико-методологические проблемы исследования // Философия науки. 1999. № 1 (5). С. 3–19.
- Горан В. П. Переломные этапы истории европейской философии: теоретико-методологические проблемы исследования // Философия науки. 1999. № 2 (6). С. 3–28.
- Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. 269 с.



- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. и автор вступ. ст. А. Ф. Лосев; пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998. 572 с.
- Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 248 с.
- Донских О. А. Философия как литература: уровни рефлексии // Системы и модели: границы интерпретаций / Сборник трудов Всероссийской научной конференции с международным участием (Томск, 6–10 ноября 2007 г.). Томск: Изд-во Томского гос. педагог. ун-та, 2007. (Серия: Системы и модели: границы интерпретаций).
- Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Ч. I (Дозлеатовский период) / Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала Александра Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914. 211 с.
- Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Ч. 2 (Элеатовский период) / Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала Александра Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1915. 242 с.
- Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.
- Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. 424 с.
- Жмудь Л. Я. ΠΡΩΤΟΙ ΕΥΡΕΤΑΙ — боги или люди? // Hyperboreus. Vol. 6. Fasc. 2. 2000. С. 263–278.
- Жмудь Л. Я. Почему античная философия так (не) любила науку, а наука была к ней так холодна? // Мысль: Журнал Петербург. философ. общ-ва. Т. 10. Вып. 2. 2010. С. 27–38.
- Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 320 с.
- Иванов Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. 1971 / Под ред. чл. редкол. А. А. Ляпунова; АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники. М.: Наука, 1972. С. 206–236.
- Иванов Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Советская археология. 1968. № 4. С. 276–287.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. 336 с.
- Камельчук Е. Н. Гераклит как рационалист: способ аргументации // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 1. С. 34–38.

- Каменский З. А. О понятиях «метод историко-философского исследования» и «рациональная реконструкция историко-философского процесса»: Императивно-целевая концепция методологии историко-философского исследования // Историко-философский ежегодник. 2001. М.: Наука, 2003. С. 135–143.
- Каменский З. А. Цели и формы историко-философского исследования // Философские науки. 1986. № 5. С. 83–90.
- Кессиди Ф. Х. Гераклит / Ред. филос. лит. М.: Мысль, 1982. 200 с. (Мыслители прошлого).
- Кессиди Ф. Х. Гераклит и диалектический материализм // Философия и общество. № 4. 2009. С. 64–73.
- Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику / Дж. Лайонз; пер. с англ. яз. под ред. и с предисл. В. А. Звегинцева. М.: Прогресс, 1978. 543 с.
- Лебедев А. В. TO APEIRON: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 43–58.
- Лебедев А. В. Греческая философия как реформа языка // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIII (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 22–24 июня 2009 г. / Отв. редакторы Н. А. Бондарко, Н. Н. Казанский. СПб.: Наука, 2009. 714 с. С. 359–368.
- Лебедев А. В. Западногреческие философские поэмы и гомеровская традиция: преемственность или разрыв? // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIV (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 21–23 июня 2010 г. В 2 ч. / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Ч. 2. Наука, 2010. 499 с. С. 101–110.
- Лебедев А. В. Парменид // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 896 с. С. 543–544.
- Леви-Стросс К. Мифологии / В 4 т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999–2000.
- Лега В. П. Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни // Mathesis. Из истории античной науки и философии / Под ред. И. Д. Рожанского. М.: Наука, 1991. 256 с. С. 210–221.
- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев; сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
- Лосев А. Ф. Примечания к диалогу «Софист» // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. 528 с. (Филос. наследие).
- Максимов М. М. Очерк о золоте. М.: Недра, 1988. 111 с.
- Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника; АН СССР. Ин-т философии. М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры, 1955. 240 с.

- Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М.: Изд-во Московского университета, 1966. 184 с.
- Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки / 2-е изд. М.: Мысль, 1982. 301 с.
- Ойзерман Т. И. Философия как история философии / Философы России XX века. СПб.: Алетейя, 1999. 447 с.
- Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49.
- Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф, И. В. Берестов, Е. В. Орлов, Е. В. Афонасин, П. А. Бутаков; отв. ред. В. Н. Карпович; СО РАН. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 386 с. Гл. V. С. 240–319.
- Орлов Е. В. Аристотелевское решение апории Менона // Sententiae. XXVI. № 1. 2012. С. 5–27.
- Орлов Е. В. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. № 1. 2005. С. 41–46.
- Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля / Отв. ред. В. П. Горан; СО РАН, Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.
- Платон. Государство // Собр. соч. в 4 т.: Т. 3 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994. 654 с.
- Платон. Менон // Собр. соч. в 4 т.: Т. I / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860 с. (Филос. наследие).
- Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994.
- Платон. Тезтет // Собр. соч. в 4 т.: Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. 528 с. (Филос. наследие).
- Платон. Хармид // Собр. соч. в 4 т.: Т. I / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860 с. (Филос. наследие).
- Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001. 109 с.
- Рассел Б. История западной философии. [В 2 т. Перевод] / Научн. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994.
- Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф, И. В. Берестов, Е. В. Орлов, Е. В. Афонасин, П. А. Бутаков; отв. ред. В. Н. Карпович; СО РАН. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 386 с.

- Рожанский И. Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 5–32.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. [В 2 т.: Перевод] / Научн. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. Т. 2. С. 331–391.
- Рохмистров В. Г. Упражнение по методу Парменида // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 91–95.
- Рохмистров В. Г. Метод Парменида // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2001. Вып. 4. С. 352–366.
- Рохмистров В. Г. Учение Парменида // «AKADEMEIA»: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4. СПб.: Санкт-Петербургский госуниверситет, 2003. 400 с. С. 19–36.
- Секст Эмпирик. Против ученых // Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. 399 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. 440 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М. Парменид: [Лекции 1942–1943 гг.] / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
- Хинтиikka Я. Связка «есть», семантические игры и семантическая относительность // Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей / Составление, вступ. ст. и общ. ред. докторов философских наук В. Н. Садовского и В. А. Смирнова; пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаума, А. Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1980. С. 322.
- Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с девятого немецкого издания под ред. Ф. Лорцинга; пер. С. Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1996. 294 с.
- Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Изд-во «Высшая школа», 1981. С. 374.
- Чанышев А. Н. Итальянская философия. М.: Изд-во Московского университета, 1975. 216 с.
- Чтение философского текста. Круглый стол / Ведущая С. В. Месяц // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1. Вып. 2. С. 276–298.

- Эсхил. Прометей прикованный // Эсхил. Трагедии / Авт. предисл., авт. примеч. Н. Сахарный, пер. с древнегреч., авт. примеч. С. Апт. М.: Художественная литература, 1971. 383 с. («Библиотека античной литературы. Греция»).
- A Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell, R. Scott; revised and augmented throughout by H. S. Jones with assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2036 p.
- Allen J. Greek philosophy and signs // Divination and Interpretation of Signs in the Ancient Worlds; ed. by A. Annas / The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institute seminars. № 6. Chicago, 2010. P. 29–42.
- Aristotle. Poetics / Introduction, commentary, and appendixes by D. W. Lucas. Oxford: At the Clarendon Press, 1968. 313 p.
- Aristotle's "De Motu Animalium" / Text with translation, commentary, and interpretive essays by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University press, 1978. 464 p.
- Aristotle's Ethica Nicomachea / Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Babut D. L'Idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (Fragments 18 et 38 DK) // Revue de Philologie. 1977. № 51. P. 217–28.
- Babut D. Sur la théologie de Xénophane // Revue Philosophique. 1974. № 164. P. 401–440.
- Barnes J. The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers / Ed. by T. Honderich. London, New York: Routledge, 1982. 728 p. (First published in two volumes in 1979).
- Bernstein P. L. The Power of Gold. The History of an Obsession. New York: Wiley, 2004. 304 p.
- Burkert W. Impact and Limits of the Idea of Progress in Antiquity // The Idea of Progress / Ed. by J. Mittelstrass, P. McLaughlin, A. Burgen. Berlin; New York: De Gruyter, 1997. 245 p. P. 19–46. (Philosophie und Wissenschaft, transdisziplinäre Studien: Bd. 13).
- Burnet J. Early Greek Philosophy / Second edition. London: Adam and Charles Black, 1908. 433 p. (First edition 1892).
- Burnet J. Greek Philosophy. Part 1: Thales to Plato. London: Macmillan and Co., Limited. St. Martin's street, 1924 (First edition 1914). 360 p.
- Burnyeat, M. F. The Origins of Non-deductive Inference // Studies in Hellenistic theory and practice / Ed. J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 380 p. (First published 1982). P. 193–238.
- Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932. 264 p.
- Chantraine P. Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire des mots. A-Δ. T. I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. P. 1–305.

- Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots. P-Y. T. IV-1. Paris: Éditions Klincksieck, 1977. P. 963–1368.
- Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots. E-K. T. II. Paris: Éditions Klincksieck, 1970. P. 305–607.
- Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots. A-Π. T. III. Paris: Éditions Klincksieck, 1974. P. 608–962.
- Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. New York: Octagon books, Inc., 1976. 418 p. (First edition 1935 by The Johns Hopkins Press).
- Cherniss H. The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy // Estudios de Historia de la Filosofía en Homenaje al R. Mondolfo. Tucuman, Argentina: Universidad Nacional de Tucuman, 1957. P. 93–114.
- Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944. 610 p.
- Cleary J. J. Phenomena in Aristotle's Methodology // International Journal of Philosophical Studies. V. 2. № 1. 1994. P. 61–97.
- Conche M. Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. 496 p.
- Cordero N.-L. By Being, It Is. The Thesis of Parmenides / Eng. transl. by D. Livingstone. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. 215 p.
- Cornford F. M. From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation. New York, 1957 (originally published in 1912).
- Cornford F. M. Parmenides' Two Ways // Classical Quarterly. 1933. № 27. P. 97–111.
- Cornford F. M. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides / Translated with an introduction and a running commentary. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1939. 251 p.
- Curd P. Parmenidean Monism // Phronesis. 1991. Vol. 36. №. 3. P. 241–264.
- Curd P. The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. 309 p. (First publishing in 1998 by Princeton University Press).
- Curd P. The Presocratics as Philosophers // Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? / Eds. André Laks, Claire Louguet. Cahiers de Philologie. Vol. 20 Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002. 550 p. P. 115–138.
- Dancy R. M. Plato's Introduction of Forms. Cambridge University Press, 2004. xii, 348 p.
- Desjardins R. Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's «Meno» // The Review of Metaphysics. 1985. Vol. 39. №. 2. P. 261–281.
- Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zurich; Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964. 505 s.

- Diels H. *Heracleitos von Ephesos. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1901. 56 s.
- Divination and Interpretation of Signs in the Ancient Worlds / Ed. by A. Annus; The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institute seminars. № 6. Chicago; Illinois, 2010. 352 p.
- Dodds E. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Clarendon Press, 1973. vi, 218 p.
- Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond / Ed. by G. A. Scott. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. 327 p.
- Doxographi graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels. *Opus academiae litterarum regiae borussicae praemio ornatum*. Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1879. 842 p.
- Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967. xxxiii, 211 p.
- Eikeland O. *The Ways of Aristotle: Aristotelian phrónêsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2008. 560 p. (Studien zur Berufs- und Weiterbildung; Studies in Vocational and Continuing Education).
- Engberg-Pedersen T. *Practical Inquiry and Practical Philosophy in Aristotle* // Danish Yearbook of Philosophy. 1985. № 22. P. 57–63.
- Feyerabend P. K. *How to be a Good Empiricist — A Plea for Tolerance in Matters Epistemological* // Philosophy of Science. The Delaware Seminar. Vol. 2. New York, 1962–1963.
- Feyerabend P. K. *Reason, Xenophanes and the Homeric Gods* // The Kenyon Review. New Series, 1987. Vol. 9. №. 4. P. 12–22.
- Finkelberg A. *Parmenides' Foundation of the Way of Truth* // Oxford Studies In Ancient Philosophy. 1988. № 6. P. 39–67.
- Frame D. *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Haven: Yale University Press, 1978. xii, 178 p.
- Fränkel H. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Hrsg. von Franz Tietze / 3., durchgesehene Aufl. Munich: Beck, 1968. xxiii, 376 p.
- Freudenthal J. *Ueber die Theologie des Xenophanes*. Breslau: Verlag von W. Koebner, 1886. 48 p.
- Frisk H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Band II: Kp-Ω. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960. 1154 s.
- Fritz K. von. [untitled; Guido Calogero; S tu di sull'Eleatismo. Rom: Tip. del Senato 1932. 264 S. 40 L. (Publicazioni della Scuola di Filosofia della R. Università di Roma. 3)] // Gnomon. 1938. Bd.14. H. 2. P. 91–109.

- Fritz K. von. Der NOUS des Anaxagoras // Archiv für Begriffsgeschichte. 1964. Vol. 9. P. 87–102.
- Fritz K. von. Nous and Noein in the Homeric Poems // Classical Philology. 1943. Vol. 38. P. 79–93.
- Fritz K. von. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays / Ed. by A. P. D. Mourelatos. Anchor Press / Doubleday; New York, 1974. P. 23–85.
- Furley D. J. Notes on Parmenides // Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy to Gregory Vlastos. Phronesis. 1973. Suppl. Vol. 1. P. 1–15.
- Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. Vol. 6. № 2. P. 111–132.
- Gigon O. Grundprobleme der Antiken Philosophie. Bern: A. Francke AG Verlag, 1959. 336 s.
- Gomperz Th. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy / Transl. by L. Magnus. London: John Murray, Albemarle Street, W. 1920. Vol. I. 609 p.
- Gomperz Th. Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy / Transl. by G. G. Berry. London: John Murray, Albemarle Street, 1914. Vol. III. 388 p.
- Gomperz Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Bd. I; Griechische Naturphilosophen Und Sophisten. Bd 2: Sokrates Und Platon. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. 1789 s.
- Graham D. W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. 368 p.
- Graham D. W. Heraclitus' Criticism of Ionian philosophy // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XV / Ed. by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 1–50.
- Granger H. Argumentation and Heraclitus' Book // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2004. № 26. P. 1–17.
- Guthrie W. K. C. A History of the Greek Philosophy. Vol. 1. The earliest Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. 538 p.
- Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. 554 p.
- Haaparanta L. Frege's Doctrine of Being / Ed. by I. Niiniluoto. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1985. 182 p. (Acta Philosophica Fennica, vol. 39).
- Havelock E. A. Parmenides and Odysseus // Harvard Studies in Classical Philology. 1958. Vol. 63. P. 133–143.
- Heidegger M. Early Greek Thinking / Transl. by D. F. Krell and F. A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row Publishers, Inc., 1984. 129 p.



- Hershbell J. P. Parmenides and Outis in Odyssey 9 // *The Classical Journal*. 1972. Vol. 68. №. 2. P. 178–180.
- Hippocrates. With an English Translation by W. H. S. Jones. London: Harvard University Press, 1957. Vol. I. 361 p. (The Loeb Classical Library).
- Hölscher U. Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus // *The Presocratics. A Collection of Critical Essays* / Ed. by A. P. D. Mourelatos; eng. transl. by M. R. Cosgrove with A. P. D. Mourelatos. Garden City; New York: Anchor Press / Doubleday, 1974. P. 229–238 (Modern Studies in Philosophy / Gen. ed. A. O. Rorty).
- Holt J. Les noms d'action en -σις (-τις). Études de linguistique grecque. København [Kopenhagen] / Aarhus: Universitetsforlaget, E. Munksgaard, 1941. 198 p. (Acta jutlandica. Aarskrift for Aarhus Universitet. 13, 1).
- Homerus. Ilias // *Homeri Opera / Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt* D. B. Monro et Th. W. Allen. Tomus II. Iliadis libros XIII–XXIV continens. Editio tertia. Oxford; New York: Oxford University Press, 1920. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). 320 p.
- Homerus. Odysseae // *Homeri Opera / Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt* Th. W. Allen. Tomus III. Odysseae libros I–XII continens. Editio altera. Oxford; New York: Oxford University Press, 1922. 242 p. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Homerus. Odysseae // *Homeri Opera / Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt* Th. W. Allen. Tomus IV. Odysseae libros XIII–XXIV continens. Editio altera. Oxford; New York: Oxford University Press, 1922. 240 p. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Hussey E. Epistemology and Meaning in Heraclitus // *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen* / Ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 33–60.
- Hussey E. Heraclitus // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 88–112.
- Hussey E. *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972. ix, 168 p. (Classical life and letters).
- Hypatia: *Essays in Classics, Comparative, literature and philosophy* / Presented to Hazel E. Barnes on her seventieth birthday; ed. by William M. Calder III, Ulrich K. Goldsmith, Phyllis B. Kenevan. Boulder; Colo.: Colorado Associated University Press, 1985. viii, 307 p.
- Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde / Herausgegeben von K. Brugmann, W. Streitberg. Vierzehnter Band. Strassburg Verlag von Karl J. Trübner, 1903. 558 p.

- Irwin T. Aristotle // *A Companion to Epistemology* (Blackwell Companions to Philosophy). Second Edition. T. 4. Ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup / Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. 799 p. P. 240–244.
- Jeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures, 1936 / Transl. for The Gifford Lectures from the German manuscript by E. S. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1947. 259 p.
- Jones H. Homeric Nouns in -sis // *Glotta*. 1973. № 51. Bd. 1./2. H. P. 7–29.
- Kahn Ch. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York: Columbia University Press, 1960. xiii, 249 p.
- Kahn Ch. H. On the Terminology for Copula and Existence // Kahn Ch. H. *Essays on Being*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. P. 41–61. (First published in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday* / Eds. by S. M. Stern, A. Houvani, and V. Brown. Oxford: Cassirer, 1972. P. 141–158).
- Kahn Ch. H. The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge: Cambridge University press, 1979. 354 p.
- Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being // Kahn Ch. H. *Essays on Being*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. P. 16–40. 225 p. (First published in: *Foundations of Language*. 1966. № 2. P. 245–265).
- Kahn Ch. H. The Verb 'be' in Ancient Greek. Part 6 of: The Verb 'be' and Its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies / Ed. by J. W. M. Verhaar. Dordrecht: Reidel, 1973. 519 p.
- Kahn Ch. H. The Thesis of Parmenides // *The Review of Metaphysics*. 1969. № 22. P. 241–270.
- Kahn, Ch. H. *Essays on Being*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 225 p.
- Kango H. Joachim Jungius und Gottfried Wilhelm Leibniz: Ein Beitrag zum geistigen Verhältnis beider Gelehrten // *Studia Leibnitiana*. Bd. 1. H. 3. 1969. P. 175–207.
- Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Bd. IX. Meinel, Christoph. Der handschriftliche Nachlaß von Joachim Jungius. Stuttgart: Dr. Ernst Hauswedell & Co., 1984. 154 s.
- Kingsey P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 432 p.
- Kingsey P. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness: The Golden Sufi Center, 1999. 255 p.
- Kirk G. S. *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. xvi, 424 p. (First edition 1954).

- Kirk G. S. Heraclitus' Contribution to the Development of a Language for Philosophy // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1964. № 9. P. 73–77.
- Kirk G. S., Raven J. E. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 487 p. (First edition in 1957).
- Kleingünther A. Πρώτος Εὐρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung / *Philologus*. Supplementband 26. Heft 1. Leipzig: Dieterich, 1933. viii, 155 p.
- Knowledge Through Signs. *Ancient Semiotic Theories and Practices* / Ed. by Manetti Giovanni. (SACS 2 — Semiotic and Cognitive Studies). Turnhout: Brepols, 1996. 344 p.
- Krischer T. Νόος, νοεῖν, νόημα // *Glotta*. 1984. Vol. 62. Bd., 3./4. H. P. 141–149.
- Kurtz E. *Interpretationen zu den logos-Fragmenten Heraklits*. Hildesheim, New York: G. Olms Verlag, 1971. 215 s.
- Kutrovátz G. Philosophical Origins in Mathematics? Árpád Szabó Revisited [Электронный документ] // 13th Novembertagung on the History of Mathematics. Frankfurt, 31.10–3.11.2002. URL: <http://hps.elte.hu/~kutrovatz/frankfurt.pdf> (дата обращения 22.07.2011).
- Language and Logos. *Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen* / Ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 359 p.
- Leshner J. H. Early Interest in Knowledge // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 225–249 p.
- Leshner J. H. Heraclitus' epistemological vocabulary // *Hermes. Zeitschrift für klassische philologie*. Franz Steiner verlag GmbH, Wiesbaden. Bd 111, H. 2. S. 155–170.
- Leshner J. H. Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” // *Phronesis*, 1981. Vol. 26. №. 1. P. 2–24.
- Leshner J. H. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the ‘Hymn to Progress’ Reading of Fr. 18 // *Ancient Philosophy*. 1991. № 11. P. 229–248.
- Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. 454 p.
- Lloyd G. E. R. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Bristol: Bristol Classical Press; Indianapolis: Hackett, 1992. v, 502 p. (First published in 1922).
- Long A. A. Heraclitus and Stoicism // *Stoic Studies* / Ed. A. A. Long. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. xvi, 309 p. (*Hellenistic Culture and Society*. 36). P. 35–57.
- Manetti G. *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milano: Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzongo, Etas S. p. A., 1987. 276 p. (English edition: Manetti G. *Theories*

- of the Signs in Classical Antiquity / Tr. by Ch. Richardson. Indiana University Press, 1993. xvi, 196 p.).
- Mansfeld J. Myth, Science, Philosophy: a Question of Origins // *Hypatia: Essays in Classics, Comparative, Literature and Philosophy* / presented to Hazel E. Barnes on her seventieth birthday; edited by William M. Calder III, Ulrich K. Goldsmith, Phyllis B. Kenevan. Boulder, Colo.: Colorado Associated University Press, 1985. P. 45–65.
- Mansfeld J. Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? // *Phronesis*. 1999. Vol. 44. № 4. P. 326–346.
- Marcinkowska-Rosól M. Die Konzeption des «noein» bei Parmenides von Elea. Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010. 284 p. (*Studia Praesocratica*).
- Marcovich M. Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000) / 2 ed. Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001. (*International Pre-Platonic Studies*; Vol. 2). 677 p.
- Matthews G. B. Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999. 137 p.
- Metallurgy in Antiquity. Part 1: Early Metallurgy, the Smith and his Tools, Gold, Silver and Lead, Zinc and Brass / Ed. by R. J. Forbes; *Studies in Ancient Technology* (9 vols., 1955–1964). V. 8. Leiden: E. J. Brill, 1964. 295 p.
- Morrissey M. P. Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin. Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. xiii, 353 p.
- Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. iix, 408 p.
- Mourelatos A. P. D. Heraclitus, Parmenides, And Naïve Metaphysics of Things // The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 299–332.
- Mourelatos A. Some Alternatives in Interpreting Parmenides // The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 350–363.
- Naddaf G. The Greek Concept of Nature. New York: State University of New York Press, Albany, 2005. 265 p. (*SUNY series in ancient Greek philosophy*).
- Nagy G. Early Greek Views of Poets and Poetry // *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 1: Classical Criticism / Ed. by G. A. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 1–77.
- Nagy G. Gomic Questions. Austin: University of the Texas Press. 1996. 180 p.

- Nagy G. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. ix, 363 p.
- Nehamas A. *Parmenidean Being / Heraclitean Fire // Presocratic Philosophy: essays in honour of Alexander Mourelatos* / ed. by Victor Caston and Daniel Graham. Aldershot, Hants, England: Ashgate Publishing Limited, 2002. P. 45–64.
- Nehamas A. *On Parmenides' Three Ways of Inquiry // Deucalion*. 1981. Vol. 33. № 4. P. 97–111.
- Nehamas A. *Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. №. 2. P 93–103.
- Nussbaum M. C. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 1. P. 1–16.
- Nussbaum M. C. ΨΥΧΗ in Heraclitus, II // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. №. 2. P. 153–170.
- Olaso E., de. Ζέσις // *Sképsis*. 2007. Ano 1. № 2. P. 7–35.
- Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena' // *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. P. 239–251.
- Owen G. E. L. *Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. (First publishing: *Classical Quarterly*. 1960. № 10. P. 84–102).
- Owen G. E. L. *Plato and Parmenides on the Timeless Present // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. P. 27–44. (First publishing: *Monist*. 1966. № 50. P. 317–340).
- Owen G. E. L. 'Tithenai ta phainomena' // *Logic, Science, and Dialectic*. P. 239–251.
- Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 1 / Ed. by Julia Annas. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983. 280 p.
- Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XV / Ed. by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. 296 p.
- Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 2009. xii, 428 p.
- Parke H. W., Wormell D. E. W. *The Delphic Oracle*. Vol. i: The History; Vol. ii: The Oracular Responses. Oxford: Blackwell, 1956. P. x + 436, xxxvi + 271.
- Parmenides, a Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, by Leonardo Tarán. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1965. xv, 314 p.
- Passa E. *Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua. Seminari romani di cultura greca. Quaderni 12*. Roma: Edizioni Quasar, 2009. 167 p.
- Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century* / Ed. by John V. Canfield; Vol. X. London; New York: Routledge, 1997. xxxi, 466 p. (Routledge History of Philosophy).

- Plato. *Meno* // *Platonis opera*. Tomus III. *Tetralogias V–VII continens* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Burmet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1903 (repr. 1968). P. 70–100.
- Plato's *Meno* in Focus / Ed. by Jane M. Day. New York: Routledge, 1994. 276 p. (Routledge Philosophers in Focus Series).
- Politis V. *Aporia and Searching in the Early Plato* // *Remembering Socrates: Philosophical essays* / edited by Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006. P. 88–109.
- Pötscher W. *Zu Xenophanes frag. 23* // *Emerita*. 1964. № 32. P. 1–13.
- Presocratic Philosophy: *Essays in Honour of Alexander Mourelatos* / ed. by Victor Caston and Daniel Graham. Aldershot, Hants, England: Ashgate Publishing Limited, 2002. xvi, 346 p.
- Pritzl K. *On the Way to Wisdom in Heraclitus* // *Phoenix*. 1985. Vol. 39. № 4. P. 303–316.
- Remembering Socrates: Philosophical Essays* / Ed. by Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006. viii, 207 p.
- Robinson R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca; New York: Cornell University Press (London: Milford), 1941. viii, 239 p.
- Russel B. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1959. 167 p. (First edition 1912).
- Schleiermacher F. *Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen den Alten* / In Friedrich Schliermachers sämtliche Werke. Berlin, 1838. Vol. 2.
- Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* / Edited by J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat and M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. 380 p.
- Scott D. *Plato's Meno* / [edited by] D. Scott. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006. x, 238 p. (Cambridge studies in the dialogues of Plato).
- Seadly D. *On Signs* // *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* / Edited by J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat and M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. P. 239–286.
- Sider D. *Textual Notes on Parmenides' Poem* // *Hermes*. 1985. Bd. 113. H. 3. P. 362–366.
- Simpson M. *Odyssey 9: Symmetry and Paradox in outis* // *The Classical Journal*. 1972. № 1. Vol. 68. P. 22–25.

- Snell B. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (Sofia, gnome, synesis, istoria, mathema, episteme) / Philologische Untersuchungen. 29; Herausgreben von A. Kießling, U. von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924. 99 S.
- Snell B. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought / Transl. by T. G. Rosenmeyer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953. 323 p. (Eng. transl. of Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1946).
- Solmsen F. Δίημαι δίζομαι und δίζω // Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde / Herausgreben von K. Brugmann, W. Streitberg. Vierzehnter Band. Strassburg Verlag von Karl J. Trübner, 1903. P. 426–438.
- Solmsen F. Light from Aristotle's «Physics» on the Text of Parmenides B 8 D-K // Phronesis. 1977. Vol. 22. №. 1. P. 10–12.
- Stoic Studies / Ed. A. A. Long. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. xvi, 309 p. (Hellenistic Culture and Society. 36).
- Stokes M. One and Many in Presocratic Philosophy / Published by the Center for Hellenic Studies, Washington, D. C. Cambridge: Harvard University Press, 1971. 355 p.
- Sullivan S. D. The Psychic Term Νόος in the Poetry of Hesiod // Glotta. 1990. № 68. Bd., 1./2. H. P. 68–85.
- Szabó Á. Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest: Akadémiai Kiadó München-Wien, Oldenbourg Verlag., 1969. 494 p. (Имеется издание книги на англ. языке: The Beginnings of Greek Mathematics / transl. from the German by A. M. Ungar. Budapest: Akadémiai Kiadó – Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1978. 358 p.).
- The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 460 p.
- The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism / Ed. by G. A. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 369 p.
- The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays / Ed. by A. P. D. Mourelatos. Garden City. New York: Anchor Press / Doubleday, 1974. xiv, 559 p. (Modern Studies in Philosophy / Gen. ed. A. O. Rorty).
- Tulin A. Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress // Hermes. 1993. Vol. 121. №. 2. P. 129–138.
- Verdenius W. J. Parmenides' Conception of Light // Mnemosyne. Fourth Series. 1949. Vol. 2. Fasc. 2. P. 116–131.
- Vlastos G. Names of Being in Parmenides // Mourelatos A. The route of Parmenides: revised and expanded edition. Las Vegas: Parmenides Pub., 2008. P. 367–388.
- Vlastos G. The Socratic Elenchus // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 1 / Ed. by Julia Annas. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983. P. 27–58.

- Voegelin E. Plato and Aristotle // Order and History: Vol. III. The Collected works of Eric Voegelin. Vol. 16 / Ed. with introduction by D. Germino. Columbia, Mo; London: University of Missouri Press, 2000. x, 464 p. (Originally published: Louisiana State University Press: Baton Rouge, 1956–1987).
- Vowles G. R. Studies in Greek Noun-Formation. Dental Terminations V. Words in *-sis* and *-tis* // Classical Philology. 1928. Vol. 23 № 1. P. 34–59.
- Wallace J. D. Practical Inquiry // The Philosophical Review. 1969. Vol. 78. №. 4. P. 435–450.
- White N. P. Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. Vol. 28. № 2. P. 289–310.
- Wiesner J. Wissen und Skepsis bei Xenophanes // Hermes. 1997. Vol. 125. № 1. P. 17–33.
- Wiggins D. Heraclitus' Conceptions of Flux, Fire and Material Persistence // Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen / Ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 1–32.
- Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung / Erster Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie Erste Hälfte. Leipzig: O. R. Reisland, 1923. 1454 s.
- Zhmud L. Die doxographische Tradition // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie der Antike. Vorsokratiker. Hrsg. H. Flashar, G. Rechenauer. Basel, 2012. S. 150–174.
- Zhmud L. The Origin of the History of Science in Classical Antiquity Transl. by A. Chernoglazov. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006. 331 p. (Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus / Herausgegeben von W. Kullmann, R. W. Sharples, J. Wiesner. Band 19).



## УКАЗАТЕЛИ

### I. Античные фрагменты и тексты

#### Гераклит

- 1 Mch**, 131, 190, 198, 215, 229, 233, 236, 247, 256, 260, 275
- 2 Mch**, 199, 233
- 3 Mch**, 67, 112, 113 сн. 4, 255
- 5 Mch**, 210, 222, 223, 225, 226, 253 сн. 4
- 6 Mch**, 229, 255
- 7 Mch**, 223, 253, 254, 256
- 8 Mch**, 210, 212, 245, 256
- 9 Mch**, 210, 219, 230, 245
- 10 Mch**, 103, 104
- 11 Mch**, 103, 106, 108, 110, 213
- 13 Mch**, 131, 231
- 14 Mch**, 215, 217
- 15 Mch**, 103, 111, 112, 117, 215, 235
- 16 Mch**, 206, 213, 253, 254
- 17 Mch**, 254, 255
- 21 Mch**, 229
- 23 Mch**, 112, 113, 200 сн. 1, 235, 242, 243, 246, 254, 256
- 25 Mch**, 69
- 26 Mch**, 240
- 33 Mch**, 70
- 35 Mch**, 69
- 36 Mch**, 71
- 39 Mch**, 135, 261, 275,
- 43 Mch**, 67
- 47 Mch**, 69, 211
- 51 Mch**, 285
- 53 Mch**, 105

- 59 Mch**, 68
- 60 Mch**, 71
- 67 Mch**, 103, 111
- 77 Mch = B 67 DK**, 318
- 79 Mch**, 241
- 83 Mch**, 241
- 84 Mch**, 241
- 85 Mch**, 241, 241 сн. 4
- 86 Mch**, 84
- 90 Mch**, 71
- 91 Mch**, 71
- 92 Mch**, 71
- 109 Mch**, 262

#### Парменид

- B 1. 9–11 DK**, 329
- B 1. 28–32 DK**, 280, 326, 328, 335
- B 1.29 DK**, 316
- B 2 DK**, 122, 134, 135, 150, 268, 269, 276, 277, 278, 279, 281, 284, 286, 289, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 325, 328, 337
- B 2.2 DK**, 134, 268
- B 2.3 DK**, 123, 135, 271, 277, 279, 291, 283, 284, 299, 306, 330, 334, 339
- B 2.2–5 DK**, 268
- B 2. 3–5 DK**, 268
- B 2.4 DK**, 59, 306
- B 2.5 DK**, 135, 271, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 299, 300, 306, 330, 335, 338, 339
- B 2.6 DK**, 303
- B 2.6–8 DK**, 134
- B 3 DK**, 22, 268, 277, 329

**B 5 DK**, 328  
**B 6 DK**, 130, 268, 277, 296, 297  
**B 6.1 DK**, 268, 296, 297  
**B 6.1–2 DK**, 268, 296, 297  
**B 6.3 DK**, 268, 296, 297  
**B 6.4–5 DK**, 132  
**B 6.6 DK**, 297  
**B 7 DK**, 131, 337  
**B 7. 1–5 DK**, 131  
**B 7.2 DK**, 122, 295  
**B 7.5 DK**, 131, 150, 306  
**B 8 DK**, 73, 124, 125, 134, 135, 199  
 сн. 2, 268, 275, 277, 281, 284, 289,  
 295, 295 сн. 3, 298, 301, 303, 311,  
 312, 313, 315, 317, 318, 319, 320,  
 329, 334  
**B 8.1 DK**, 296  
**B 8.1–2 DK**, 268  
**B 8.1–5 DK**, 306, 308, 312  
**B 8.1–52 DK**, 150, 306  
**B 8.5 DK**, 285, 312  
**B 8.5–6 DK**, 319, 320  
**B 8.6 DK**, 118, 122, 295  
**B 8.6–8 DK**, 303  
**B 8.6–10 DK**, 312  
**B 8.6–21 DK**, 311  
**B 8. 8–9 DK**, 199 сн. 2, 298, 301,  
 303  
**B 8.11–18 DK**, 312  
**B 8.16–17 DK**, 295 сн. 3  
**B 8.19–21 DK**, 312  
**B 8.21 DK**, 313  
**B 8.22 DK**, 312  
**B 8.22–25 DK**, 311, 312, 315  
**B 8.26–31 DK**, 312, 317  
**B 8.29 DK**, 317  
**B 8.30 DK**, 317  
**B 8.30–31 DK**, 318  
**B 8.32–33 DK**, 312  
**B 8.32–49 DK**, 319  
**B 8. 34–36 DK**, 124  
**B 8.35 DK**, 125  
**B 8.36 DK**, 125  
**B 8.38–39 DK**, 135  
**B 8.38–41 DK**, 275  
**B 8.40–41 DK**, 311  
**B 8.42 DK**, 318  
**B 8.42–49 DK**, 312  
**B 8.43 DK**, 318

**B 8.47 DK**, 312  
**B 8. 53–54 DK**, 329, 334  
**B 8. 55–59 DK**, 329  
**B 8.50–51 DK**, 312  
**B 8.53–54 DK**, 275, 329, 334  
**B 8.56 DK**, 305  
**B 9 DK**, 68, 329, 334  
**B 19 DK**, 305, 336  
**B 19.5 DK**, 305

## II. Обсуждаемые греческие

### понятия

ἀγένητον, знак сущего, 308, 309 сн. 1,  
 311, 312, 313  
 ἄδηλον, 212, 227  
 ἀδιαίρετον, знак сущего, 311, 312  
 ἀκίνητον, знак сущего, 312, 316,  
 317  
 ἀκοή, 222, 236, 253 сн. 4  
 ἀλήθεια, 103, 120, 124, 174, 213, 213  
 сн. 2, 254 сн. 1  
 ἀλλοιόω, 318  
 ἀλόγοις, 231  
 ἄμεινον, 89, 99  
 ἀνώλεθρον, знак сущего, 308, 309  
 сн. 1, 313  
 ἄπερος, 108  
 ἀπορία, 108, 109, 109 сн. 1  
 ἄπορον, 103, 106, 106 сн. 3, 107, 108,  
 110  
 ἀρχή, 313, 314, 315  
 ἀτρεμές, знак сущего, 309, 309 сн. 1,  
 312, 316, 317  
 ἀφανής, 204, 209, 210, 212, 213, 219,  
 221, 222, 248  
 βούλευσις, 167, 167 сн. 1, 170  
 βουλευτικόν, 167, 171, 172, 234  
 βουλή, 168  
 γίγνομαι, 286, 310, 313, 315  
 γινώσκειν, 111, 114, 115  
 γνώμην, 241, 241 сн. 4  
 δείκνυμι, 94, 94 сн. 1, 98  
 δῆλον, 212, 227  
 διαίρεσις, 70, 119  
 διαιρετόν, знак сущего, 315  
 διαλεκτικὴν διερεύνησιν, 217  
 διανόησις, 172, 237  
 διανοητική, 169

δίζημαι, 16, 78, 88, 89, 103, 107, 108  
 сн. 2, 111, 112, 114, 115, 117, 117  
 сн. 2, 119, 121, 218  
 διζήμενων, 214  
 διζησις, 10, 11, 16, 17, 19, 55, 72, 75,  
 77 сн. 4, 78, 79, 87, 88, 89, 103, 104,  
 115, 116, 116 сн. 1, 116–117 сн. 2,  
 117, 118, 119, 120, 126, 133, 175,  
 183, 184, 209, 290, 340, 343  
 δίζω, 16  
 διήγεσις, 199  
 διηγεῖμαι, 198, 199, 199 сн. 2  
 δοκίμως εἶναι, 326, 326 сн. 3  
 δοκιμάζω, 327  
 δόξα, 25, 28, 29, 167, 167 сн. 2, 336  
 εἰ ἔστι, 174, 175, 177  
 εἶμι, 286, 310, 313, 315  
 εἶναι, 111, 134, 240, 253, 268, 271,  
 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282,  
 306, 326, 326 сн. 3  
 ἔλεγχον, Парменид, 73, 131, 150,  
 306  
 ἔλεγχος, Сократ, 139  
 ἐμφανές, 211, 212, 212 сн. 1  
 ἔν, тж. знак сущего, 69, 210, 240, 319,  
 309, 309 сн. 1, 312, 319, 320, 320  
 сн. 1, 321, 322  
 ἐναλίγκιος, 318  
 ἐναντία μορφαί, 334  
 ἔνδοξα, 156, 157, 162, 162 сн. 1  
 ἐξηγέομαι, 199  
 ἐποῆσθαι, 262  
 ἐπιστήμη, 13 сн. 1, 165, 167, 167  
 сн. 2, 183  
 ἐπίσημον, 336, 337  
 ἐρευνάω, 217  
 ἔργον, 258, 260, 261, 345  
 ἔστι (ἐστί), 111, 112, 124, 125, 134,  
 140 сн. 2, 144 сн. 1, 167 сн. 2, 174,  
 175, 176, 181, 177, 178, 180, 181,  
 210, 215, 211 сн. 2, 231, 240, 241,  
 263, 264, 268, 271, 277, 278, 279,  
 281, 282, 285, 306, 309, 309 сн. 1,  
 312, 318  
 ἐστὶν ὁμοῦ πάν, знак сущего, 309,  
 309 сн. 1, 312  
 εὐρεσις, 10, 11, 15, 19, 21, 88, 116,  
 132, 133, 153, 184, 323, 343  
 εὐρήσεις, 124, 125, 127

εὐρίσκω, 19, 21, 88, 89, 103, 107, 111,  
 115, 126, 179  
 ἐφευρίσκειν, 88  
 ζητεῖν, 19, 20, 21, 140 сн. 2, 167, 167  
 сн. 2, 298  
 ζητεύω, 9  
 ζητέω, 12, 12 сн. 1, 14, 21, 22, 24, 88;  
 см. тж. ζητεύω, 12, 12 сн. 1, 14  
 ζήτημα, 11, 21, 116, 137, 138, 168  
 ζήτησις, 9, 10, 11, 11 сн. 2, 12, 14, 15,  
 16, 17, 72, 116, 139, 153, 154, 167  
 сн. 1, 170, 176, 183, 184, 217, 343  
 ζητητικός, 14  
 ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν, 89, 100,  
 101, 102  
 ἡγέομαι, 199  
 θεολόγοι, 59, 60, 189, 190  
 θεωρός, 80, 81  
 ἰδεῖν, 114  
 ἱστορία, 119, 254, 254 сн. 1; см. тж.  
 ἱστορίη, 256  
 ἱστοροῦντες, 254  
 κατηγορήμα, 274  
 κινῶμαι, 317; см. тж. κινέω, 317, 318  
 κοινὸν λόγον, 200  
 κρίνω, 160  
 κρίσις, 298  
 κρυπτός, 212  
 λανθάνω, 212, 213 сн. 2  
 λογιζομαι, 172  
 λόγος, 103, 111, 112, 172, 172 сн. 1,  
 200, 207, 233, 246, 257, 258, 262,  
 264, 312  
 -μα, сгффикс, 76, 116  
 μάθησις, 116, 149, 222, 225, 226, 226  
 сн. 1, 233, 234, 237, 248, 250, 251,  
 252, 253, 253 сн. 4, 256, 257, 344  
 μαθεῖν, 250  
 μάντις, 80, 81  
 μέθοδος, 8, 8 сн. 1, 183  
 μένω, 317  
 μουνογενές, знак сущего, 134, 309,  
 309 сн. 1, 314, 315, 316, 329  
 μυστήριον, 211, 212, 212 сн. 1  
 μυστικός, 212  
 νέομαι, 77, 121  
 νοέω, 76, 76 сн. 3, 77  
 νοεῖν, 114, 115, 124, 126, 126 сн. 1,  
 238, 239, 239 сн. 3, 268

νόησις, 169, 172, 237  
 νοητικόν, 167  
 νόος, 76, 76 сн. 2, 77, 78, 79, 81, 101, 102, 112, 121, 126, 126 сн. 1, 183, 214, 226, 237, 238, 239, 239 сн. 3, 240, 241, 242, 243, 244, 244 сн. 5, 245, 246, 247, 249, 248, 249 сн. 1, 250, 251, 252, 259  
 νόστος, 77, 78, 79, 121, 122, 342  
 ξὺν νόωι, 240, 242, 243, 246  
 ξύνεσις, 131, 234, 247, 249, 259, 344  
 ξυνετόν, 233, 236,  
 ξυνίημι, 233, 234  
 ξυνόν, 112, 233, 247, 256  
 ξυνῶ, 240  
 ξυνῶι, 112, 242, 246, 247, 248  
 ὄγκος, 318  
 ὁδοὶ διζήσιος, 122, 295  
 ὁδός, 10, 20, 121  
 ὄλον, 321  
 ὁμοῖον, знак сущего, 312, 315  
 ὄνομα, 261, 275  
 ὁποῖόν, 144 сн. 1, 145  
 ὅπως, 134, 268, 278, 284, 306  
 ὅτι ἔστι, 176  
 οὐκ ἀτελεύτητον, знак сущего, 312  
 οὖλον, знак сущего, 309, 314, 315  
 οὔτις, 301, тж. см. οὐ τις, 301  
 ὄψις, 222, 236  
 πᾶν, 309, 312, 319, 320, 321, 322  
 πειθῶ, 59, 268  
 πλάζονται, 122, 132 сн. 3; см. тж.  
 πλάζω, 132  
 πλάττονται, 122, 130, 132; см. тж.  
 πλάττω, 132  
 πολυμαθίη, 120, 213, 253, 256  
 πολύμητις, 301  
 πόρος, 107, 108  
 προφήτης, 80, 81, 83  
 πρῶτοι εὔρεται, 18  
 πρῶτος εὔρετής, 10, 339,  
 ῥῆμα, 275  
 σις, суффикс, 14, 117, 116–117 сн. 2, 222, 247  
 σῆμα, 76, 77, 78, 121  
 σήματα, 183, 287, 305  
 σημαίνει, 215, 217  
 σοφίη, 112, 113, 236, 257, 260  
 σοφόν, 240, 241

συλλάψις, 69, 116–117 сн. 2  
 συλλογισμός, 172  
 συν-, приставка, 233  
 σύνεσις, 171, 172, 234, 247  
 συνεχές, знак сущего, 309, 311, 319, 320, 321, 322  
 συζήτησις, 150, 155  
 σφαίρη, аналогия для сущего, 318  
 σωφρονεῖν, 112, 113, 114, 235, 236  
 σωφροσύνη, 111, 112, 113, 149, 235 сн. 1  
 τὰ ὄντα, 52, 205  
 τελεστόν, знак сущего, 309, 312, 318  
 τετελεσμένον, знак сущего, 312, 318  
 τέχνη, 165  
 τί ἐστίν, 144 сн. 1, 174, 175, 177, 178, 180  
 τὸ ἄπειρον, 195  
 τὸ διότι, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182  
 τὸ ἐόν, 123, 267, 281, 307; см. тж.  
 τὸ ὄν, 205, 282  
 τὸ ὅτι, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182  
 τὸ φαινόμενον, 67  
 ὑπέδειξαν, 89, 92, 94, 97  
 ὑπό-, приставка, 94, 94 сн. 2  
 ὑποδείκνυμι, 94, 98  
 φαινομένα, 162  
 φανερός, 204, 205, 210, 211 сн. 2, 212, 219, 221, 222, 248  
 φιλοσοφία, 254 сн. 1  
 φράζω, 198, 199, 199 сн. 2, 268  
 φρόνησις, 112, 113, 114, 167, 169, 170, 171, 172, 220, 234, 235, 236, 242, 246, 256, 259, 260, 345  
 φυσιολόγοι, 60, 190  
 φύσις, 119, 120, 195, 210, 213, 254 сн. 1  
 ψυχή, 103, 111, 231, 245, 254 сн. 1  
 ὥς, 134, 278, 284, 306, 306 сн. 1

### III.Общий индекс

Академия, 83, 187  
 αλετήя, 130, 217, 290, 291, 294, 314, 324, 328, 332, 338. См. тж.  
 ἀλήθεια.

- Алкмеон, 66  
 Анаксагор, 186, 237, 341  
 Анаксимандр, 42, 65, 187 сн. 2, 195, 196 сн. 1  
 Анаксимен, 195, 196, 288, 314, 315  
 аналогия, тип аргументации, 64, 71, 72, 73 сн. 3, 95, 123, 142, 149, 194, 215, 216, 232, 240, 248, 318, 319  
*анамнесис*, 139, 147, 148, 149, 152, 154, 155, 299  
*апейрон*, 195, 196  
 Аполлон, 79, 80, 83, 216  
 апорийность, условие поиска, 108, 109, 110, 138, 151, 152, 155  
 апория, 23, 51, 72, 108, 109, 110, 139, 141, 151, 152, 164, 165, 184, 198, 218, 227, 300, 310, 342  
 Аристотель, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 13 сн. 1, 14, 15, 21 сн. 1, 26, 29, 31, 34, 35, 37, 43, 45, 47, 48, 49, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 86, 108, 109, 113, 114, 116 сн. 2, 136, 149, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 161 сн. 2, 162, 162 сн. 1, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 195, 208–209 сн. 1, 224, 231, 232, 234, 235 сн. 1, 236, 247, 254, 266, 267, 273, 274, 275, 276, 277, 277 сн. 1, 278, 280, 281, 291, 313, 314, 321, 322, 323, 325, 328, 329, 330, 332, 335, 337, 339  
 Архилох, 204, 255  
 Архит, 10, 19, 22, 23, 88  
 атомистические теории, см. тж. атомисты, 321, 325  
 Аэций, 27  
 без-логосная часть души, Аристотель, 172, 229  
 благоразумие, 113, 114, 167  
 «было, есть и будет», формула, 264, 285  
 внешняя негация (внешнее отрицание), 331. См. тж. негация, 271–272 сн. 2, 332  
 внутреннее единство сущего (предикационное единство), 288, 289, 310, 320, 325, 330, 331, 332, 333, 335  
 внутренняя негация (внутреннее отрицание), 331. См. тж. негация, 271–272 сн. 2, 332  
 вода, первоначало, 65, 196, 267, 314  
 возвращение, 77, 78, 79, 121, 122, 127, 342. См. тж. *вóстос*.  
 воздух, первоначало, 65, 186, 195, 196, 267, 288, 314  
 время, первоначало, 196 сн. 1  
 гармония, 210, 219, 223, 253  
 Гекатей, 204, 206, 223, 253, 254  
 Гераклит, 9, 10, 14, 15, 16, 25, 29, 30, 37, 38, 42, 52, 55, 56, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 73 сн. 3, 84, 92, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 130, 131, 136, 155, 156, 184, 185, 187, 188, 188 сн. 1, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 208 сн. 1, 209, 211, 212, 213, 213 сн. 2, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 224 сн. 1, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 235 сн. 1, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 254 сн. 1, 255, 257, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 275, 285, 290, 291, 292, 302, 318, 335, 336, 341, 343, 344, 345, 346, 347  
 Геродот, 81, 82  
 Гесиод, 65, 67, 92, 162, 204, 206, 231, 240, 253, 25, 255, 303, 316  
*гипер*-критицистский подход, 56  
*гипо*-критицистский подход, 56, 57  
 гиппократовская школа, 20, 65  
 Гомер, 78, 88, 92, 116 сн. 2, 120–121 сн. 4, 121, 127, 204, 223, 229, 230, 231, 234, 238, 239, 247, 249, 253, 255, 301, 303  
 Горгий, 29, 142, 153  
 Дельфы, 81, 82, 83, 215  
 Демокрит, 7, 9, 186, 341

демонстративный метод, 66, 86, 98  
*дзетесис*, 11, 12, 14, 17, 136, 137, 138, 155, 156, 174, 178, 183, 184, 217, 221, 234, 236, 247, 259, 341, 343. См. тж. ζήτησις.  
 диайресис, 64 сн. 1, 70  
 диалектика, 8, 70, 183, 188, 189 сн. 3  
 дианоэтическое мышление, 169  
*дидзесис*, 11, 17, 78, 79, 87, 98, 101, 103, 107, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 133, 136, 138, 148, 156, 179, 184, 202, 203, 204, 213, 216, 217, 219, 221, 228, 234, 235, 237, 263, 265, 266, 290, 291, 292, 295, 297, 298, 305, 322, 323, 341, 342, 345, 346, 347. См. δίζησις.  
 Дикэ, 130, 305  
 Диоген Лаэртский, 11, 27, 218, 339  
 дихотомия, 8, 70, 71, 72, 74, 186, 190, 208 сн. 1. См. тж. *диайресис*  
*диззесис*, 199  
 довод, 131, 140, 150, 306. См. тж. *эленхос*, ἔλεγχον.  
 доказательство «от противного», 59, 72, 323, 340. См. тж. *a contrario*.  
*докса*, 132, 255, 256, 259, 263, 264, 280, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 302, 305, 311, 314, 323, 324, 327, 326, 328, 329, 333, 335, 337, 338, 339, 340, 345. См. тж. δόξα.  
 доктрина потока, Гераклит, 42, 223, 224 сн. 1. См. тж. Теория потока  
 единое, 293, 294, 321, 322  
 закон противоречия у Гераклита, 69, 70, 74, 224 сн. 1  
 запрет на негативные высказывания (суждения), 300, 301, 303, 304, 331, 332, 339  
 здоровый рассудок, 114, 235, 236  
 здравомыслие, 114, 168, 170, 235, 236  
 здравый смысл, 70, 85, 149, 169, 204, 228, 242, 244, 246, 254, 260, 345. См. тж. Здоровый рассудок, σωφροσύνη; φρόνησις  
 Зенон Элейский, 51, 61, 73, 72, 74, 109, 162, 310

зететик, 11 сн. 1, 14  
 зететическая апория, 109, 110, 152, 155, 164, 165, 198, 218, 342  
 зететическая попытка, 137, 343, 346  
 знак: божественные знаки, 79, 80, 84, 85, 101, 309; знаки, интерпретация (истолкование), 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 99, 102, 214, 216, 217, 221; знак, указание на скрытое, 85, 202, 219, 221, 344; знак, как условие поиска, 107, 108, 115, 119, 121, 127, 129, 133, 136, 143, 148, 153, 183, 217, 218, 219, 298, 305, 307; знаки, установленные людьми, 305; знаки феноменального, 311;  
 знаки сущего, 131, 132, 134, 135, 281, 287, 305, 304, 306, 308, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 332, 337, 345, 346. См. тж. σήματα.  
 бездрожность, знак сущего, 316, 317  
 вечность, знак сущего, 312  
 «вместе все, одно, связанное», как знак сущего, 285, 320, 322  
 однородность, знак сущего, 134 сн. 1, 315, 316  
 единство, знак сущего, 304, 310, 312, 319, 320, 322  
 завершенность, знак сущего, 315, 319, 322  
 законченность, знак сущего, 309, 312, 318, 319  
 истина, знак сущего, 312, 316–317  
 невидимость, знак сущего, 313, 319  
 неделимость, знак сущего, 311, 312, 315, 321, 322  
 неподвижность, знак сущего, 309, 312, 316, 317, 318  
 нерожденность, знак сущего, 308, 311, 312, 319  
 одно, знак сущего, 309, 319, 320, 321, 322. Тж. Одно по числу, 319; Одно Бытие, 267, 281, 283, 319.  
 однородность, знак сущего, 134 сн. 1, 281, 304, 309, 312, 314, 315, 316, 319, 329

- осуществленность, знак сущего, 318  
 предел, знак сущего, 318, 319, 320  
 связанность, знак сущего, 309, 311, 319, 320, 322  
 сфера как знак сущего, 319. См. тж. шар, 318.  
 целостность, знак сущего, 304, 309, 314, 315, 321, 322  
 знание-знакомство, 282, 336  
 знание-описание (знание-пропозиция), 282, 336  
 имперсональный субъект, 271, 281  
 имя, 135, 142, 260, 262, 271–272 сн. 2, 275, 303, 305, 336, 337, 338, 344, 345  
 имя как знак, 305, 337  
 инакование (выход за собственные границы), 316, 317, 318  
 инвентаризация, способ познания, 102, 119 сн. 2, 195, 213  
 интуитивное схватывание, 126, 226, 251  
 интуиция, 101, 102, 121, 126, 194, 202, 239, 245, 249, 251. См. тж. νόος  
 Ипполит Римский, 27, 210, 211, 222, 225  
 Исократ, 10, 19  
 исследования и открытия, 10, 11, 15, 19, 21, 23, 89, 93, 99, 101, 104, 116, 153  
 истина, 7, 9, 12, 14, 41, 59, 102, 103, 104, 112, 120, 124, 126, 130, 131, 134, 138, 140, 144, 159 сн. 4, 160, 161, 165, 166, 170, 173, 174, 181, 183, 189, 192, 200, 202, 207, 214, 216, 217, 227, 229, 236, 237, 239, 242, 247, 248, 251, 253, 255, 256, 260, 261, 263, 268, 279, 280, 288, 295 сн. 3, 300, 301, 305, 306, 309, 312, 316, 317, 323, 326, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346. См. ἀλήθεια  
 истинностная (veridical) интерпретация, 135  
 истинный путь, 131  
 Итака, 78, 121, 123, 303, 304  
 катартическая апория, 109, 110, 151, 152, 342  
 Климент Александрийский, 211, 212  
*крисис*, 298, 300, 305, 320  
 Ксенофан, 9, 11, 16, 51, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 115, 116, 118, 130, 136, 201, 204, 206, 207, 223, 240, 253, 254, 255, 318, 342, 343, 345  
 Левкипп, 186  
 Ликий, 26, 29, 35, 267  
*логос*, 66, 120, 138, 172, 173, 188, 189, 193, 197, 200, 202, 203, 208, 208 сн. 1, 209, 211, 213, 215, 216, 217, 233, 236, 240, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 292, 343, 344, 345. См. λόγος.  
 логосная часть души, Аристотель, 172, 173  
*логос*-оформленный мир, 66, 336, 337  
 ложное именование, 302  
*матесис*, 257. См. μάθησις  
 Мелисс, 42, 186, 288  
 Менон, 140, 141, 142, 145, 144, 150, 153  
 ментальное состояние растерянности, 109  
 мера, 103, 111, 208, 258, 260. См. тж. *логос*.  
 мета-путь, 8, 8 сн. 1, 183  
 метод выявления неявного у Гераклита, 228  
 милетская картина мира, 313, 315  
 милетская школа, 46, 52, 194, 200, 201  
 милетцы, 42, 195, 197, 198, 204, 209, 267, 281  
 мнение, 12, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 59, 61, 68, 144, 153, 157, 158, 159, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 178, 207, 218, 225, 226, 228, 229, 254, 259, 260, 263, 280, 299, 300, 326, 328, 345. См. δόξα.  
 многознание, 115, 119, 120, 188, 189, 206, 207, 213, 225, 229, 253, 254, 255, 256, 257, 263, 292. См. тж. πολυμαθία.

- монизм: количественный, 287, 320, 325, 330; материальный, 196, 263, 287, 313, 314, 315, 321, 322; объяснительный, 197; предикационный, 287, 288 сн.1, 289, 291, 321, 322, 324, 325, 330, 331, 332 «мнения смертных», 280, 291, 293, 294, 297, 299, 311, 324, 326, 327, 328, 329, 334
- мудрость, 71, 78, 111, 112, 113, 114, 171, 188, 189, 233, 235 сн. 1, 236, 240, 241, 242, 253, 255, 260, 301
- мышление, 17, 57, 59, 61, 64, 65, 67, 66, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 86, 97, 102, 106 сн. 3, 113, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 133, 137, 167, 168, 169, 172, 183, 202, 205, 213, 214, 231, 235 сн. 1, 237, 248, 259, 260, 261, 264, 288, 290, 292, 293, 294, 297, 301, 310, 311, 312, 316, 324, 327, 329, 332, 335, 340, 342, 345, 347
- наивная метафизика вещей, 67, 68, 336
- научение, 163, 224, 234, 252, 256, 257, 259, 344, см. тж. *матесис*
- научный метод, 7, 15, 56, 156, 158, 160, 182, 188
- научный поиск, 9, 14, 111, 141, 152, 159
- непроходимое (труднодостижимое), 103, 106, 108, 213
- непрямое доказательство (сведение к абсурду), 72, 73, 94, см. *a contrario*
- не-сокрытое, 103, 124, 174, 213, 216
- не-сущее, 126, 134, 141, 280, 294, 301, 310, 320, 329
- неявное, 14, 17, 87, 88, 101, 102, 106, 148, 192, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 237, 245, 248, 251 сн. 2, 257, 259, 343, 344
- Никто, 301, 302. См. тж. οὗ τις; *outis*-пассаж у Парменида
- нозтические способности, 102, 173, 226
- нус, 76, 78, 79, 102, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 217, 221, 228, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 246, 249, 250, 251 сн. 1, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 323, 342, 344, 345. См. тж. νόος
- «О древней медицине», трактат, 10, 19, 20, 21, 23, 89, 92, 99, 102, 103, 104
- общее, 138, 209, 218, 233, 240, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 259, 322, 330, 339, 344, 345
- объяснение, 64, 66, 131, 158, 160, 182, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 258, 285, 327, 343, 344, 345
- объяснительный принцип, 185, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 248, 257, 260
- огнелогос, 208
- огонь, первоначало, 65, 197, 208 сн. 1, 224 сн. 1, 314
- Одиссей, 77, 78, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 301, 302, 336
- оксфордские реалисты, 43, 44, 45
- оксфордский реализм, см. *оксфордские реалисты*
- описание, 67, 102, 115, 119, 125, 142, 179, 199, 203, 263, 264, 285, 304, 325, 326, 327, 338, 345
- открытие, 15, 18, 19, 20, 21, 23, 35, 88, 89, 90, 93, 95, 99, 104, 106, 107, 110, 111, 119, 125, 126, 127, 130, 132, 133, 178, 179, 184, 323
- память, 77
- парадокс Менона, 23, 133, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 149, 152, 154, 163, 168, 179, 298, 299, 300, 333, 347
- парадокс поиска, 139, 147, 149. См. тж. *Парадокс Менона*
- Парменид, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 25, 29, 37, 38, 42, 55, 59, 61, 65, 66, 68, 73, 74, 76, 104, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 131, 133, 132, 134, 135, 136, 150, 155, 156, 162, 180, 185, 186, 192, 195, 208 сн. 1, 213 сн. 2, 214, 263, 264, 265, 266, 267,



- 268, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 343, 345, 346, 347
- Пейто, 130, 306
- Пенелопа, 127, 128, 129
- первоначало, 45, 48, 60, 187, 186, 196 сн. 1, 201, 267, 227, 280, 294, 320, 333, 342. См. тж. ἀρχή; проблема (перво) начала, 185, 201; объемлющее, свойство первоначала, 320, 321, 332, 333; управляющее, свойство первоначала, 332, 333
- первооткрыватели, 10, 18, 19. См. тж. πρῶτος εὐρητής
- пирронизм, 227
- пиროновцы, 11
- Пифагор, 204, 206, 253, 254, 255
- пифагорейцы, 65, 72, 267, 281
- Платон, 8, 9, 14, 23, 29, 36, 43, 44, 48, 52, 64, 65, 66, 70, 71, 83, 84, 86, 88, 108, 109, 110, 111, 114, 135, 136, 137, 138, 139, 145, 149, 151, 152, 154, 155, 163, 165, 164, 168, 172, 174, 177, 179, 187, 199, 220, 224, 237, 238, 266, 275, 275–276 сн. 3, 278, 299, 300, 320, 332, 339, 347
- Плутарх, 83, 206, 210, 256, 238
- познавательные способности, 202, 236, 242, 245, 248, 252
- поиск: диалектический, 14, 157, 158, 159, 161, 162, 218, 343; догматический поиск, 14, 343; по знакам, 75, 78, 79; истины, 9, 13, 14, 107, 120–121 сн. 4, 334, 337, 342, 343; мотивированный поиск, 137, 138. См. тж. ζητήσις; поэтический, 158; практический, 11, 13, 14, 156, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 181, 221, 234, 235 сн. 1, 236, 247, 343. Тж. практический *дзетесис*; скептический поиск, 10, 14, 343; скрытого, 217, 221; частного и общего, 11; явного и неявного, 14, 343; эмпирический, 156, 157, 158, 159, 161; эндоксический, 157, 158, 162; эпистемический, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 74, 87, 89, 102, 104, 110, 116, 118, 122, 136, 148, 152, 153, 154, 155, 159, 161, 162, 165, 166, 170, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 183, 217, 341, 343; этический, 157, 159, 161; См. тж. *дидзесис*; *дзетесис*
- Полибий, 255
- положение дел, 161, 174, 179, 186, 191, 261, 263
- полярность, тип аргументации, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 73; см. тж. *противоположности*
- понимание, 76, 77, 79, 87, 131, 171, 199, 205, 231, 233, 234, 236, 247, 248, 257, 259, 344
- постижение, 52, 131, 222, 227, 234, 245, 251, 257, 259, 309, 343, 344, 346
- поэма Парменида, разделы: *проэзий*, 121, 122, 236, 277, 305; «Путь Истины», 65 сн. 1, 267, 277, 278, 293, 294, 295, 306, 328, тж. см. «Истина», 293, 306; «Путь Мнения», 65 сн. 1, 267, 277, 293, 294, 295, 328
- практическая мудрость, 114
- практический разум, 158, 174
- практический силлогизм, 113, 166, 167, 170, 173, 217
- практический ум, 160, 167, 173
- предзнание, 163, 179, 259, 345
- предикат высказывания, 107, 115, 123, 129, 133, 134, 135, 136, 149, 179, 178, 180, 264, 271, 271–272 сн. 2, 273, 274, 275, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 304, 306, 307, 308, 309, 320, 322, 325, 330, 331, 334, 337, 338, 345, 347
- предикационная интерпретация, 129 сн. 1, 133, 134–135, 281, 283, 285, 287, 289, 308, 322, 324, 330, 335

- предикационная трактовка поиска, 145, 147, 179, 180, 325  
 предикационное требование, 115, 133, 145, 176, 179  
 предпознание, 163  
 предшествующее знание, 163–164  
 принятие (принятие) решения, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 234, 236. См. тж. *βουλευτικόν*, *βούλευσις*  
 природа, 36, 60, 61, 85, 86, 87, 101, 112–113, 120, 123, 190, 196, 210, 212, 218, 219, 227, 229, 230, 245, 248, 254 сн. 1, 256, 261, 288, 294, 344. См. *φύσις*  
 проблема ложного именования (неправильных имен), 262, 275, 302,  
 проблема негативных суждений, 302, 303  
 проблема согласования поисков у Аристотеля, 161  
 проблема соотношения поисков у Аристотеля, 160  
 проблема соотношения явного, неявного и знаков, 218  
 проблемный подход, 15, 17, 26, 31, 32, 33, 34, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 155, 263, 265, 292  
 прогресс, 10, 11, 18, 19, 21, 22, 23, 35, 89, 90, 91, 93, 100, 101, 116, 117, 231  
 Прометей, 18, 85, 95, 130  
 противоположности, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 189, 188, 193, 210, 219, 224 сн. 1, 257, 262, 264, 329, 333, 334, 335, 338, 339  
 противоположные формы, 305, 334. См. тж. *ἐναντία μορφαί*  
 Псевдо-Плутарх, 27, 207  
 пустота, 319, 321  
 пути познания у Парменида: «путь есть», 65, 122, 125, 126, 130, 296, 298, 299, 303, 305, 306, 322, 328; «путь истины», 131, 132, 280, 294, 295, 298; «путь не есть», 65, 122, 134, 268, 279, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 305, 329; «путь лжи», 295; «путь мнения», 68, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 334  
 путь исследования, 8, 111, 122, 278, 295, 305, 306, 323  
 путь познания, 103, 122, 130, 131, 257, 295, 296, 297, 298, 299, 328, 333, 340, 345  
 путь поиска, 120, 122, 123, 126, 131, 134, 141, 153, 155, 200, 268, 279, 287, 290, 295, 296, 298, 300, 305, 337, 341  
 размышление, 76, 92, 168, 170, 171, 189  
 разум, 71, 158, 173, 174, 189, 192, 201, 202, 207, 209, 228, 231, 232, 237, 239, 241, 242, 244, 256, 258, 301  
 ранние ионийцы, 195, 196  
 рассудительность, 111, 112, 113, 114, 157, 167, 169, 170, 171, 172, 235, 236. См. *φρόνησις*  
 рассудок, 112, 114, 227, 234, 235, 236, 242, 246, 256  
 расчетливость, 173  
 рационалистское допущение, 146  
 рациональное познание, 87, 188, 189, 226, 229  
 реалисты, см. *оксфордские реалисты*  
 речь, 112, 198, 213, 215, 229, 233, 232, 234, 236, 240, 246, 257, 259, 258, 260, 261, 262. См. *λόγος*  
 самопознание, 111, 112, 236, 260, 345  
 Секст Эмпирик, 10, 14, 15, 26, 48, 191, 192, 193, 198, 200, 202, 206, 220, 227, 228, 231, 232, 243  
 семантика глагола «быть», 134, 268, 271, 271 сн. 2, 272, 274, 275, 277, 279, 281, 283, 285, 286, 289, 336, 268; «быть»: имперсональное значение, 271, 281; истинностное значение, 274, 279, 281, 282, 284, 285, 287; копулятивное (связочное) значение, 271, 271 сн. 2, 273, 274, 279, 278, 282, 283, 285, 289, 304; как предикат, 289; предикационное значение, 133, 135, 271, 273, 274, 277, 279, 281, 283, 284,

- 308; спекулятивное значение, 135, 285, 286; сплавленное значение, 282; статическое значение, 286, 310, 313-314; значение тождества, 272, 275–276 сн. 3; экзистенциальное значение, 133, 135, 271, 272, 273, 274, 275–276 сн. 3, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 289, 300, 308, 330
- сенсуализм, Гераклит, 194, 207, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 234
- силлогизм: практический, 113, 165, 166, 167, 170, 173, 217; эпистемический, 165, 170, 217
- Симпликий, 295
- скептики, 9, 14, 52, 86, 102, 218, 219, 228, 341
- скептицизм, 11, 14, 15, 41, 101, 218, 226, 227, 343. См. *тж. скептическая философия*
- скрытая (тайная) гармония, 210, 219
- скрытое, 85, 103, 109, 117, 202, 207, 208, 210, 213, 215, 217, 219, 221, 225, 227, 230, 239, 245, 259, 343, 344. См. *ἀφανής*
- слова-связки логической структуры аргумента, 63
- случайные (спонтанные) открытия, 7, 88, 106, 107, 111, 126, 127, 132, 179, 184, 343
- смешанная (или сплавленная, *fused*) интерпретация, 135, 282
- совместный поиск, 147, 150, 153, 155. См. *тж. συζητησις*
- Сократ, 8, 25, 111, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 178, 219, 223, 224, 230
- сократовская теория определений, 139, 145, 146, 147, 149
- соображение, 171
- состояние ментального затруднения, 110, 184
- софисты, 29, 140, 142, 152, 276, 341
- спекулятивная интерпретация, 135, 285, 286, 287
- стандартная интерпретация учения Парменида, 268, 269, 270, 271, 276, 277, 278, 280, 283, 287, 289
- Стобей, 27, 112, 113
- стоики (стоическая философия), 197, 258, 260, 276, 341
- субъект высказывания, 117, 123, 129, 134, 135, 268, 269, 271, 274, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 285, 284, 286, 287, 289, 306, 307, 308, 325, 330
- субъект существования (бытия), 307, 330
- сущее, 51, 52, 55, 68, 123, 124, 129, 134, 158, 171, 203, 214, 220, 267, 278, 285, 287, 289, 288, 294, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 345. См. *тж. τὸ ἔόν*.
- тавтология, Парменид, 134, 277, 307, 308
- телеологический подход, 33, 34, 36, 38, 40, 45,
- телеологический прогрессизм, 34, 35, 45, 46
- Теодорет, 27
- теологи, 59, 61, 147, 190
- «теологи» и «фюсиологи», Аристотель, 59–61
- теор*, 81, 82, 83, 84
- теоретический метод, Аристотель, 122
- теоретический поиск, 18, 158, 159, 160, 161, 162, 174
- теоретический разум, 158, 173, 174,
- теоретический ум, 167,
- теория имен у Гераклита, 261–262
- теория порождающей субстанции, 196, 197, 199
- теория потока, Гераклит, 209, 223, 230
- Теофраст, 25, 26, 27, 29, 277 сн. 1
- Тертуллиан, 27
- то, что есть*, 68, 123, 205, 267, 301, 302
- тождество противоположностей, 70, 188, 189, 210, 219, 224 сн. 1
- Убеждение, 306, 309. См. *тж. Пейто*.
- «уже известно», условие поиска, 84, 101, 115, 119, 122, 123, 125, 129,

133, 135, 136, 149, 154, 163, 180,  
183, 203, 298, 307, 322  
ум, 15 сн. 1, 68, 76, 95, 98, 102, 126,  
130, 160, 173, 174, 189, 205, 206,  
208, 217, 226, 228, 237, 241, 242,  
244, 249, 253, 255, 297  
умопостигаемое, 52, 85, 115, 143,  
148, 202, 207  
Фалес, 195, 196, 288  
феноменальный мир, 67, 68, 141,  
143, 153, 173, 264, 285, 304, 311,  
313, 324, 325, 326, 328, 333  
Филон Александрийский, 212  
философский метод, 8, 9, 55, 72, 74,  
89, 115, 119, 136, 155, 157, 194,  
204, 254 сн. 1, 257, 259, 266  
философский поиск, 9, 10, 11, 12,  
13, 14, 16, 17, 55, 74, 84, 87, 88,  
89, 100, 118, 121, 123, 138, 139,  
140, 143, 149, 152, 153, 155, 158,  
159, 178, 181, 182, 184, 193, 209,  
213, 214, 216, 221, 237, 238, 240,  
257, 259, 260, 263, 290, 295, 299,  
298, 300, 307, 328, 333, 341, 342,  
343, 345  
«философское  
золотоискательство», 106, 256  
фюсиологи, 29, 59, 60, 61, 190, 191  
хронологический подход, 33, 34, 38,  
40, 43, 54  
*хэвресис*, 107, 213. См. тж. *εὕρεσις*.  
чувственно воспринимаемое, 52,  
115, 122, 124, 148, 160, 202, 204,  
221, 294, 310, 311, 329, 337, 346  
чувственное познание, 113, 207, 226,  
229, 309  
чувственные восприятия, 52, 122, 132,  
160, 169, 188, 195, 220, 223, 224,  
225, 226, 227, 229, 230, 231, 232,  
234, 236, 237, 243, 247, 252, 296

чувственные данные, 113, 157, 202,  
203, 204, 205, 224, 229, 234, 245,  
249, 252, 256, 259, 260, 302, 324,  
325, 334, 336, 337  
экзистенциальная интерпретация,  
133, 134, 135, 282, 283, 289, 325,  
338  
экзистенциальная трактовка поиска,  
145, 180, 274  
экзистенциальное требование, 52,  
126, 128, 129, 145, 147, 179  
элеаты (элейская школа; элейская  
философия), 52, 72, 73, 74, 90,  
108, 300, 321  
*эленхос*, 8, 139, 140, 149, 150, 151,  
152, 153, 154, 155, 345. См. тж.  
*довод*  
Эмпедокл, 55, 192  
эмпирический метод, Аристотель,  
157, 158,  
эмпирический метод, 22, 158  
*энанτιομορφы*, 334–335. См. тж.  
противоположные формы.  
*эндокс*, 178, 182  
эндоксический метод, 156, 162,  
183  
эпикурейцы, 26, 43, 192  
*эпистема*, 13, 159, 161, 165, 166, 168,  
169, 170, 174. См. тж. *ἐπιστήμη*.  
явное, 102, 103, 196, 200, 202,  
204–205, 206, 210, 212, 219, 228,  
229, 230, 239, 245, 248, 257. См.  
*φανερὸς*  
«явное и неявное» («явное — скры-  
тое»), проблема, 41, 87, 102, 106,  
192, 204–205, 206, 209–213, 218,  
219, 220, 222, 225–228, 245  
*a contrario*, 198, 262, 264, 309, 310,  
324, 346  
*outis*-пассаж, 301–302

# Содержание

Предисловие .....	3
Введение. О понятии поиска (дидзесис или дзетесис) в греческой философии .....	7
<b>Глава I. Проблемный подход и рациональность досократических концепций.</b> .....	25
§ 1. Проблемный подход как историко-философская методология. ....	25
§ 2. Проблемный подход и раннегреческая философия .....	46
§ 3. Принципы аргументации в раннегреческой философии как обоснование рациональности их доктрин. ....	55
<b>Глава II. Становление философского поиска: архаическая и классическая Греция</b> .....	75
§ 1. Интерпретация знаков в архаической культуре Древней Греции и ее роль в становлении δῖζησις. ....	75
§ 2. «Исследование» и «открытие» в раннегреческой философии и дискуссия об идее прогресса у Ксенофана (В 18 DK) .....	87
§ 3. «Исследование» и «открытие» в раннегреческой философии: рождение нового метода у Гераклита. ....	102
§ 4. Δίξεσις как путь поиска сущего у Парменида. ....	115
§ 5. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» .....	136
§ 6. Практический и эпистемический поиск у Аристотеля .....	155
<b>Глава III. Эпистемология Гераклита в свете проблематики дидзесиса.</b> ...	185
§ 1. Ранние ионийцы и Гераклит: в поисках объяснительного принципа ...	185

§ 2. Явное (φανερός) и скрытое (ἀφανής) как принципы исследования (δίζησις) сути вещей . . . . .	209
§ 3. Соотношение чувственных и интеллектуальных способностей в осуществлении <i>дидзесиса</i> . . . . .	221
§ 4. Νόος, ξύνεσις и μάθησις как интеллектуальные способности и их роль в философском поиске. . . . .	237

#### Глава IV. Философский поиск у Парменида как анализ природы ошибок познания . . . . .

§ 1. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида. . . . .	265
§ 2. Программный <i>крисис</i> «есть» и «не есть» и проблема негативных суждений в поэме. . . . .	290
§ 3. Знаки сущего на пути «есть» . . . . .	305
§ 4. Реконструкция статуса <i>доксы</i> в поэме. . . . .	323
Заключение . . . . .	341
Список сокращений . . . . .	348
Источники и библиография . . . . .	350
Указатель . . . . .	368

*Научное издание*

**Марина Николаевна Вольф**

**ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК:  
ГЕРАКЛИТ И ПАРМЕНИД**

Директор издательства *Р. В. Светлов*  
Заведующий редакцией *В. Н. Подгорбунских*  
Верстка *О. М. Кукушкиной*

Подписано в печать с готового оригинал-макета 30.10.2012.  
Формат 60 × 90 1/16. Бум. офсетная. Гарнитура Octava.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,00.  
Тираж 1000 экз. Заказ № 42.

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,  
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.  
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75;  
e-mail: editor@rhga.ru  
URL: <http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»,  
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8



Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург  
2012